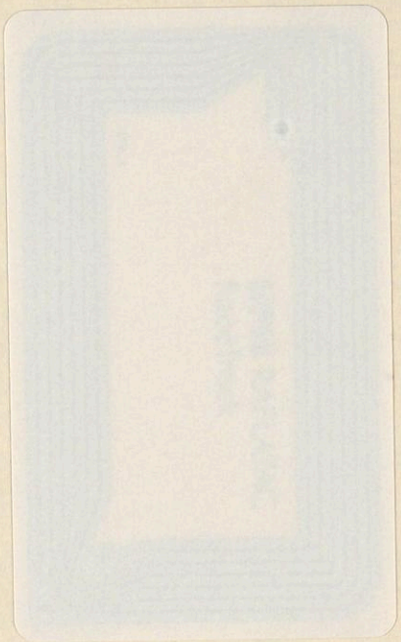


N11< 23226423 021

UB Tübingen

A. GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN

426 Fachref Dr. Franz Sch 272/692

M 3691

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

TR

Heft **1** *26. Jahrgang* *Januar 1972*

Fragen zum deutschen Gegenwartskatholizismus

Meldungen — Der Referentenentwurf zum § 218 - In Spanien setzen sich die Reformbischöfe durch - Neue Gesichtspunkte in der Rhodesienfrage

Analysen — Kommt es zu einer Revision der Taufpraxis? (Franz Schmalz) - Zum Thema Laienhabilitation (Ernst Feil) - Überwinden die Reformationskirchen ihren Konfessionalismus? (J. P. Michael)

Das Interview — Ein Gespräch mit Kultusminister Bernhard Vogel über die katholische Presse und das Ende von Publik

Länderbericht — Japan im Kräftespiel Ostasiens

Diskussion — Zum Disput über Demokratisierung in der Kirche mit Thesen von Franz X. Kaufmann, Rudolf Pesch und Ernst Feil

Synode '72 — Die thematischen Schwerpunkte der Kommissionsarbeit

U-P TÜB. FEB 2

Kb 190.4°

Inhalt

1 Fragen zum deutschen Gegenwartskatholizismus (D. A. Seeber)

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

4 Der Referentenentwurf zum § 218
6 Die Priesterfrage in österreichischer Sicht
8 Was wird aus der Berliner Konferenz?
10 In Spanien setzen sich die Reformbischöfe durch
12 Neue Gesichtspunkte in der Rhodesienfrage

Vorgänge und Entwicklungen

14 Kommt es zu einer Revision der Taufpraxis? Überlegungen in Frankreich und in der Bundesrepublik (Franz Schmalz)
16 Vernachlässigt die Kirche den theologischen Nachwuchs? Zur Frage der Laienhabilitation (Ernst Feil)
19 Überwinden die Reformationskirchen ihren Konfessionalismus? Zur Leuenberger Konkordie einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft (J. P. Michael)

Das Interview

22 Publik, ein Fall für Toleranz. Ein Gespräch mit dem rheinland-pfälzischen Kultusminister Dr. Bernhard Vogel

Der Länderbericht

26 Japan im Kräftespiel Ostasiens. Folgen und Begleiterscheinungen der China-Politik der USA

Diskussion und Kontroverse

30 Disput zum Thema Demokratisierung in der Kirche
31 — Soziologische Überlegungen zum Postulat einer Demokratisierung der Kirche (Franz X. Kaufmann)
33 — Thesen zur Sache Jesu als Begründung kirchlicher Praxis (Rudolf Pesch)
34 — Hermeneutische und ekklesiologische Gesichtspunkte (Ernst Feil)

Das Dokument

36 Gerechtigkeit in der Welt. Das Abstimmungsdokument II der römischen Bischofssynode

Themen und Meinungen im Blickpunkt

42 Das „wilde" Denken eines naturwissenschaftlichen Existentialisten. Zu Jacques Monods Buch „Zufall und Notwendigkeit" (H. J. Schulte-Vieting)

Sonderberichterstattung Synode (VIII)

44 Wie weit ist die Gemeinsame Synode? Ein thematischer Durchblick durch die Arbeit der Sachkommissionen

48 **Kurzinformationen**

49 **Bücher**

50 **Zeitschriftenschau**

52 **Personen und Ereignisse**

Herausgeber

Karlheinz Schmidthüs

Redaktion

David A. Seeber (Chefredakteur)
Joseph Milla
Franz J. Schmalz
Norbert Sommer

Ständige Mitarbeiter

Renate Braunschweig-Ullmann (Freiburg)
J. P. Michael (Schlachters/Lindau)
Peter Pawlowsky (Wien)
Herbert Prauß (Bonn)

Anschrift der Redaktion:
Freiburg i. Br.,
Hermann-Herder-Straße 4
Tel. (0761) 208388—208290

Die „Herder-Korrespondenz" erscheint in der Regel im Umfang von 52 Seiten. Einzelheft 5.80 DM, im Abonnement 5.50 DM (für Studenten 5.— DM), zuzüglich Versandspesen; Österreich: Einzelheft 38.— S, im Abonnement 36.— S. Bezugsmöglichkeiten durch den Buchhandel, durch die Post oder durch den Verlag Herder KG, 78 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. Auslieferung für Österreich: Verlag Herder & Co., 1011 Wien I, Wolzeile 33; für die Schweiz: Herder AG, 4002 Basel, Malzgasse 18. Die Zeitschrift kann auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung bleiben vorbehalten.

Herder Druck Freiburg i. Br.
Bestellnummer 000 14.

HERDER KORRESPONDENZ

26. Jahrgang 1972

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

Inhaltsverzeichnis des 26. Jahrgangs

Leitartikel

Fragen zum deutschen Gegenwartskatholizismus (D. A. Seeber) 1– 4
Der Mythos der Machbarkeit (D. A. Seeber) 53– 56
Konsolidierung oder Einmauerung? (D. A. Seeber) 108–110
Die Christen und ihre Konflikte (Bischof Wilhelm Kempf) 159–161
Was kann die Kirche politisch tun? (D. A. Seeber) 211–214
Was hat Würzburg gelehrt? (D. A. Seeber) 263–266
Besinnung auf das Mögliche (D. A. Seeber) 315–317
Virulente Sinnfrage (D. A. Seeber) 367–370
Römische Reformen (D. A. Seeber) 419–422
Politik, Parteien, Kirche (D. A. Seeber) 473–475
Lehrjahre für die Kirche (D. A. Seeber) 525–528
Plädoyer für Weihnachten (D. A. Seeber) 577–579

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Der Referentenentwurf zum § 218 . . . . . 4– 6
Die Priesterfrage in österreichischer Sicht 6– 8
Was wird aus der Berliner Konferenz? 8– 10
In Spanien setzen sich die Reformbischöfe durch 10– 11
Neue Gesichtspunkte in der Rhodesienfrage 12– 13
Österreichische Pastoraltagung über Schuld und Vergebung 56– 57
Friedensaufrufe des Papstes um die Jahreswende 57– 59
Anglikanisch-katholischer Konsens über die Eucharistie 59– 61
Konflikte um den Reformkurs der spanischen Kirche . . 61– 63
Der Regierungsentwurf zur Reform des § 218 110–111
Sozialethische Auseinandersetzung im französischen Protestantismus 112–114
Ein neuer Kirchenkonflikt im Kongo 114–116
Schwierigkeiten der österreichischen Privatschulen . . . 162–163
Wird die EKD-Reform verzögert? 163–164
Zionistische Renaissance durch sowjetische Einwanderung 164–166
Kommt es zu einer Befriedung des Südsudans? 166–167
Die Papstansprachen zur Osterzeit 214–215
Verschärfter Kirchenkampf in der ČSSR 215–217
Reformkurs im spanischen Episkopat 217–219
Die Bischöfe Südafrikas verurteilen die Apartheid 219–221
Neue römische Bestimmungen über Bischofsernennungen 266–268
Pastoralbrief der DDR-Bischöfe zur Jugendweihe 268–270
Traditionalisten und Basisgruppen in Rennes 270–272
Union der Kirche von England mit den Methodisten gescheitert 272–274
Versöhnung zwischen Staat und Kirche im Kongo? . . . 274–275
Lateinamerikanische Christen für den Sozialismus 275–277
Downside-Symposium über Kirchengemeinschaft und Interkommunion 318–320
Ein Bischofsdokument zu Kirche und Sozialismus in Frankreich 320–322
Die Reise des Patriarchen Pimen in den Nahen Osten . . . 322–325
Stammesfehden in Burundi führten zum Massenmord . . 325–327
Kirchliche und weltpolitische Bilanz des Papstes 370–373
Römische Richtlinien zur Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie 373–374
Die neuen Bistumsgrenzen jenseits von Oder und Neiße . 374–377
Kritik an Solschenizyns Fastenbrief 377–378
Kirchliche Auseinandersetzungen nach dem Massenmord in Burundi 378–381
„Progressive Katholiken" der DDR fordern neue Standortbestimmung der Kirche 423–424
Ein neuer Kirchenkonflikt in Jugoslawien? 424–426
Nach der Wahl des neuen Ökumenischen Patriarchen . . 426–428
Das Schicksal der Asiaten in Uganda 428–430
Verfolgung der nichtbengalischen Minderheit in Bangla Desh 430–432
Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 476–477
Programmkonzentration in der Gemeinsamen Synode . 478–480
Römische Erlasse über niedere Weihen und Diakonat . . 480–481
Kolloquium über Kommunikation und Pluralismus in der Kirche 481–484
Afrikanisches Bischofssymposium über Laienfragen . . . 484–486
Studienwoche über konfessionelle Minderheiten in Polen 528–530
Französische Theologen erstreben ökumenischen Konsens über das kirchliche Amt 530–532
Mobilisierung traditionalistischer Kräfte im spanischen Klerus 532–534
Wie lebt der ungarische Klerus? 534–536
Die zweite europäische Konferenz der Justitia-et-Pax-Kommission 536–538
Katechetisches Experiment in Holland gescheitert? . . . 579–581
Die französischen Bischöfe klären ihr Verhältnis zur Politik 581–583
Katholische Stimmen zum Kriegsrecht auf den Philippinen 583–585
Chile: Eine Situation, die zu denken gibt 585–588
Zur Wahl des Oberrabbiners in Israel 588–589

Vorgänge und Entwicklungen

Kommt es zu einer Revision der Taufpraxis? Überlegungen in Frankreich und in der Bundesrepublik (Franz Schmalz) 14– 16
Vernachlässigt die Kirche den theologischen Nachwuchs? Zur Frage der Laienhabilitation (Ernst Feil) 16– 19
Überwinden die Reformationskirchen ihren Konfessionalismus? Zur Leuenberger Konkordie einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft (J. P. Michael) 19– 22
Entwicklungspolitik in der Krise. Fakten, Probleme und Überlegungen im Blick auf die 3. Welthandelskonferenz (Norbert Sommer) 63– 66
Nonkonformismus in der Sowjetunion. Zur Rolle der oppositionellen Literaten und Wissenschaftler (I. S. Maslov) 66– 69
Ein Wendepunkt in der Liturgiereform? Neue Entwicklungen in der Schweiz und in der Bundesrepublik (Heinrich Rennings) 116–118
Waffen contra Entwicklung. Ein Überblick über neueste Daten im internationalen Waffenhandel (Norbert Sommer) 119–122
Rechtssysteme im geteilten Deutschland. Die „Materialien" zum Bericht über die Lage der Nation (Herbert Prauß) 168–170
Der deutsche Katholizismus und Polen. Initiativen und Hemmnisse auf dem Wege zur Verständigung (Franz Schmalz) 171–173
Ökumene in Frankreich. Eine magere Bilanz und ein verheißungsvolles Dokument (J. P. Michael) 221–224
Gewaltloser Kampf für den Frieden in Vietnam. Der Einfluß der christlichen Friedensbewegung in den USA (Norbert Sommer) 224–227
Konflikt zwischen Katholiken und Sozialisten? Auseinandersetzung um das Abtreibungsstrafrecht in Österreich (Peter Pawlowsky) 278–281
Wie sehen die Franzosen die katholische Kirche? Zu den Ergebnissen einer Interviewbefragung in Frankreich (Franz Schmalz) 281–284
Konziliares Experiment oder „Dritte Konfession"? Bilanz der Ökumene am Ort (Richard Boeckler) 327–330
War die Welthandelskonferenz eine Enttäuschung? Zu den Ergebnissen der UNCTAD III in Santiago (Peter Keppeler) 330–333
Die Kirche und die Studenten. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der KDSE (Klaus Clasen) 432–435

Kb 190.4° UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Rom und die Zukunft des Weltkirchenrates. Eine vorläufige Bilanz aus der gemeinsamen Arbeitsgruppe Rom–Genf (J. P. Michael) 435–438
Wissenschaft contra Ideologie. Zur Systemkritik sowjetischer Naturwissenschaftler (Franz Schmalz) 438–441
Auf der Suche nach dem wirklichen Jesus. Zur Thematik der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen (Oskar Schatz) 486–488
Viele Probleme, aber keine Wende. Zur Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Utrecht (Walter Müller-Römheld) 489–492
Christen und Juden als Volk Gottes. Zu einem internationalen theologischen Symposium in Luzern (Walter Strolz) 538–541
Gewerkschaften – Ordnungs- oder Gegenmacht? Zu einer Tagung der katholischen Akademie in Bayern (Günter Gorschenek) 541–544
Konfessionen als Wählergruppen. Die Rolle der Religionsgemeinschaften bei den amerikanischen Präsidentschaftswahlen (Norbert Sommer) 544–547

Gestalten im Zeitgeschehen

Pragmatiker ohne theologisches Charisma. Die Ära Blake im ökumenischen Rat der Kirchen (J. P. Michael) . . . 381–384
Prophet der Einheit der Kirchen. Person und Wirken des ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. (H. M. Biedermann) 384–388

Das Interview

Publik, ein Fall für Toleranz. Ein Gespräch mit dem rheinland-pfälzischen Kultusminister Dr. Bernhard Vogel . 22– 25
Die Kirche und die Geschiedenen. Ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der Synodenkommission IV, Prof. F. Böckle 69– 73
Teufelskreise der Entwicklungspolitik. Ein Gespräch mit Professor Theodor Dams 122–130
Zur Organisationsreform der Deutschen Bischofskonferenz. Ein Gespräch mit Prälat Josef Homeyer 174–178
Augsburg – ein Jahr danach. Ein Gespräch mit dem ehemaligen Präsidenten des ZdK, Dr. A. Beckel 333–339
Was will Hélder Câmara? Ein Gespräch mit dem brasilianischen Erzbischof während seiner letzten Deutschlandreise 388–391
Konflikt zwischen Rom und Holland. Ein Interview mit Kardinal Alfrink zum Veto Roms gegen den niederländischen Pastoralrat 492–494
Die Kirche und die Soldaten. Ein Gespräch mit Militärseelsorgern 547–552
Kann sich der Religionsunterricht regenerieren? Ein Gespräch mit Prof. G. Stachel 589–596

Diskussion und Kontroverse

Disput zum Thema Demokratisierung in der Kirche . . . 30– 36
– Soziologische Überlegungen zum Postulat einer Demokratisierung der Kirche (Franz X. Kaufmann) . . . 31– 33
– Thesen zur Sache Jesu als Begründung kirchlicher Praxis (Rudolf Pesch) 33– 34
– Hermeneutische und ekklesiologische Gesichtspunkte (Ernst Feil) 34– 36
Individuelle Ethik und gesellschaftliches Handeln 78– 86
– Pluralismus und moralische Existenz (Gerhard Szczesny) 78– 82
– Zur Begründung von Handlungszielen und Entscheidungskriterien (Willi Oelmüller) 82– 86
Bildung als Chance sinnhafter Existenz. Für und wider die sogenannte instrumentelle Vernunft 189–196
– Gegen das Monopol instrumenteller Vernunft (Georg Scherer) 190–193
– Wider die Unterschätzung der instrumentellen Vernunft (Heinrich Stork) 194–196
Die Kirche und ihr Geld 395–400
– Grundsätzliche Aspekte des Themas (Rudolf Weeber) 395–398
– Versuch einer Erwiderung (Horst Herrman) 398–400
Wehrdienst und Friede. Zur innerkirchlichen Auseinandersetzung über Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung 441–445
– Eine Erklärung des Politischen Beirats des ZdK 442–444
– Die Gegenerklärung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend 444–445
Zwischen Kirche und Gesellschaft. Was haben die Synodenumfragen zutage gefördert? 596–600
– Kirche ohne Gesellschaft? (Gerhard Schmidtchen) . . 596–599
– Meinungsforschung ohne Begriffe – Eine Replik (Franz X. Kaufmann) 599–600

Länderberichte

Japan im Kräftespiel Ostasiens. Folgen und Begleiterscheinungen der China-Politik der USA 26– 30
Uruguay zwischen Ausnahmezustand und Terror 74– 78
Die SED unter Honecker. Auswirkungen der sowjetischen Deutschlandpolitik 131–135
Sozialkonflikte in Israel. Ein Beispiel einer schwer zu bewältigenden Gruppenintegration 135–138
Ein Außenseiter in Afrika. Die politische, wirtschaftliche und kirchliche Situation in Malawi 235–239
Die katholischen Schulen in den USA 286–291
Südwestafrika als neuer Krisenherd 291–294
Gestörte Stabilität. Zur politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation auf Madagaskar 401–405
Armut und Anarchie. Zur politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation Boliviens 445–450
Zwischen Taktik und Anpassung. Zur gegenwärtigen Politik der SED 495–498
Afrikanisches Trauma oder Musterland? Nigeria drei Jahre nach dem Bürgerkrieg 552–557
Wiedervereinigung um jeden Preis. Korea zwischen außenpolitischer Anpassung und innenpolitischer Härte 606–610

Dokumentation

Gerechtigkeit in der Welt. Das Abstimmungsdokument II der römischen Bischofssynode 36– 42
Schwerpunkte des priesterlichen Dienstes. Orientierungsthesen der Kommission VII der Gemeinsamen Synode 86– 91
Das Studium der Philosophie in der Ausbildung der Theologen. Ein Brief der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen 178–182
Vorschläge zu einer wirksameren Entwicklungspolitik. Eine Erklärung der Kirchen zur Dritten Welthandelskonferenz 183–184
Erklärungen und Stellungnahmen zu kirchlichen Kontroversen 228–233
– Erklärung der Glaubenskongregation über Gottessohnschaft und Trinität 228–229
– Wider die Resignation in der Kirche 230–232
– Wider kirchliche Parteiungen und Intoleranz 232–233
Der Brief Alexander Solschenizyns an Patriarch Pimen . . 233–235
Stellungnahmen des ZdK zu bildungspolitischen Fragen 284–286
– Zur Situation an den Hochschulen 284–285
– Fragen der betrieblichen Berufsausbildung 285–286
Verfolgt oder nur behindert? Generalsekretär Blake über die Menschenrechte in kommunistischen Ländern . . 345–348
Entwicklung ist mehr als wirtschaftliches Wachstum. Die Rede McNamaras vor der Dritten Welthandelskonferenz 348–354
Richtlinien der Glaubenskongregation zum Bußsakrament 391–393
Vorschläge zur Reform der Eigentumspolitik 393–394
Aufruf des ÖRK an die Mitgliedskirchen 514–515
Dokumentation zum Bundestagswahlkampf 1972 516–519
– Erklärung des Zentralkomitees 516
– Aufruf der Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände 516–518
– Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur gesellschaftspolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik 518–519
Zur Diskussion des § 218. Was man vor einer Ablehnung seiner Reform bedenken sollte 557–559
Die anglikanisch-lutherischen Lehrgespräche. Bericht des gemeinsamen Studienausschusses 610–616

Dokumentation Synode

Erste Vorlagen der Sachkommissionen 138–142
- Die Mitwirkung der Laien bei der Verkündigung im Gottesdienst 138–140
- Buße und Bußsakrament 140–142

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Das „wilde" Denken eines naturwissenschaftlichen Existentialisten. Zu Jacques Monods Buch „Zufall und Notwendigkeit" (H. J. Schulte-Vieting) 42– 44
Von Fremdbeherrschung zur Selbstbeherrschung. Moraltheologische Bemerkungen zu Gerhard Szczesnys „Das sogenannte Gute" (Bernhard Stöckle) 91– 93
Die Symbolik des Bösen. Zur Phänomenologie der Schuld bei Paul Ricœur (Walter Strolz) 142–145
Entschulung – ein Reform- oder Revolutionsprogramm? Zur Illich-Interpretation von Hartmut von Hentig (Hans Herbert Deißler) 201–203
Vom Fetisch „Wirtschaftswachstum" zur Utopie „Qualität des Lebens"? Vorschläge und Programme zur Überwindung der Umweltkrise (Theodor Dams) 456–463
Zwischen Kirche und Meinungsforschung. Zum Forschungsbericht über die Synodenumfragen (F. X. Kaufmann) 505–509
Dokument der Verwirrung. Zu Rudolf Augsteins Jesus/Menschensohn (Rudolf Pesch) 559–563

Zeitberichte

Zur Situation der bundesdeutschen Bistumspresse. Bemühungen um ihre Reform 145–149
Werturteile zwischen Ideologie und Realität. Der OECD-Bericht über das deutsche Bildungswesen 196–200
Religiöses Gewissen und atheistische Staatsmacht. Die Unruhe in der katholischen Kirche in Litauen (Gerhard Simon) 339–345
Tribalismus in Afrika. Seine traditionellen Formen und seine modernen Wirkungen auf Staat, Gesellschaft und Kirchen (Michael Traber) 451–456
Elite oder Führungsersatz? Zur Rolle des Militärs in Schwarzafrika (Michael Traber) 498–505
Jesus in der Popmusik. Die „religiöse" Sonderwelt einer „profanen" Subkultur (Johanna Sommer) 601–605

Zeitfragen

Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches (Walter Kasper) 185–189
Der Glaube ruft nach Denken. Zur Rolle der Philosophie im Theologiestudium (Joseph Möller) 236–243
Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch. Für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten (Werner Löser) 243–248

Problemberichte

Zur theologischen Sinndeutung des Todes Jesu 149–154
Alternativen in der Eigentumspolitik. Zur Vermögenspolitischen Auseinandersetzung in der Bundesrepublik (Paul Becher) 463–468
Beweise oder Zeichen? Bemühungen um eine Neuinterpretation der Wunder Jesu 509–514
Die Frage nach Jesus, dem Christus. Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart (A. Schilson, H. Tiefenbacher) 563–570

Sonderberichterstattung Synode

VIII. Wie weit ist die Gemeinsame Synode? Ein thematischer Durchblick durch die Arbeit der Sachkommissionen 44– 47
IX. Gemeinsame Synode und kirchliche Strukturreform 93–102
- Sachkommission VII: „Charismen, Ämter, Dienste" 93– 97
- Sachkommission VIII: „Formen der Mitverantwortung in der Kirche" 97– 99
- Sachkommission IX: „Ordnung pastoraler Strukturen" 99–102

X. Das Programm der ersten Arbeitssitzung in der Bundesrepublik 248–250
Die Synodenvorbereitung in der Schweiz. Ein Gespräch mit Zentralsekretär Peter Unold 250–254
Das Statut der Pastoralsynode in der DDR 254–256
Der gesamtsynodale Vorgang in Österreich 256–257
XI. Die erste Arbeitssitzung der Synode in Würzburg (I) 302–309
Erläuterungen zur Frage der Ordination verheirateter Männer 307–309
- Erklärung der Bischofskonferenz 307–308
- Ein Schreiben des Bischofs von Münster 308–309

XII. Erste Arbeitssitzung der Synode in Würzburg (II). Themen der Sakramentenpastoral und der Verkündigung 354–360
XIII. Diskussion auf begrenztem Spielraum. Zu den sog. Vorpapieren für die DDR-Synode 405–409
Die erste Arbeitssitzung der Synode in Würzburg (III). Die Debatte über kirchliche Strukturfragen 409–413
XIV. Die bundesdeutsche Synode vor ihrer nächsten Vollversammlung 617–620
Gemeinsame Synode und katholische Publizistik. Warum man an diesem Thema scheitert 621

Literaturbericht

Zur hermeneutischen Diskussion in Philosophie und Theologie. Eine Bestandsaufnahme anhand neuerer katholischer Veröffentlichungen (Ernst Feil) 294–301

Kurzinformationen

Botschaft Pauls VI. für den Weltfriedenstag 1972 48
Gefahr der Zersplitterung zweier extremer Gruppierungen im französischen Katholizismus 48
Ergebnis einer Priesterbefragung in Kanada 48– 49
Konferenz der Kirchen Afrikas begrüßte den Schritt der Weißen Väter in Mozambique 49
Lage im Südsudan scheint sich zu normalisieren 49
Begegnung zwischen Fidel Castro und Kardinal Raul Silva Henríquez 49
Erste Sitzung des Päpstlichen Rats Cor Unum 103
Erklärung der Bischöfe der DDR gegen die weitgehende Legalisierung der Schwangerschaftsunterbrechung . . 103
Nationaltreffen der französischen Priestergruppe Échanges et Dialogue 103–104
Konferenz über das Thema „Der Islam und die Familienplanung" 104
Beteiligung amerikanischer Kirchen an Rüstungsfirmen 104
Orthodoxe Delegation unter dem Metropoliten von Chalcedon bei Papst Paul VI. 154
„Pastoral der Berufungen" 154
Erklärungen des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Nordirland und Rhodesienkonflikt 154–155
Proteste von kirchlicher Seite gegen Gewalttätigkeit . . . 155
Beitritt der katholischen Kirche zum Nationalen Kirchenrat der USA (NCC) 155
Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) 203
Vorstandsmitglieder der Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen in der Bundesrepublik (AGP) zur Frage der Abtreibung 203–204
Frage nach der Identität des Priesters 204
Neues Rituale „zur Eingliederung Erwachsener in die Kirche" 204
Erklärung zum Schutz des Glaubens an das Geheimnis der Inkarnation und der Trinität vor einigen neueren Irrtümern 204
Vollversammlung der Spanischen Bischofskonferenz . . 204–205
Bericht über die Folgen der Legalisierung der Abtreibung in Großbritannien 205
Neuere Daten über den Priester- und Ordensnachwuchs in Polen 205
Gewissenserforschung über das Phänomen des Rassismus 205–206

Entwicklung des Konfliktes zwischen Kirche und Staat in Zaïre . . . 206
Solidaritätsbekundungen zwischen chilenischen und kubanischen Christen . . . 206
Sondervollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz . . . 258–259
Erklärung zum Welttag der Kommunikationsmittel . . . 259
Persönliches Schreiben Papst Pauls VI. an den Generalsekretär der dritten Welthandelskonferenz . . . 259
Protest gegen die Unterdrückung der Religions- und Gewissensfreiheit in der litauischen SSR . . . 259
Erste „Weltkonferenz der gewaltlosen Bewegungen" . . . 260
Nationalisierung aller privaten Schulen und Colleges Pakistans . . . 260
Geschäftsführender Ausschuß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken . . . 309
Französische Bischofskommission für die Welt der Arbeit . . . 310
Kanadische Bischofskonferenz studierte die Ergebnisse der römischen Bischofssynode . . . 310
Kongreß „Die Bibel und das Schwarze Afrika" . . . 310–311
Neunzehnhundertjahrfeier des Martyrertodes des Apostels Thomas . . . 311
Projekt der Reform des Theologiestudiums . . . 311
Kirchliche Mitverantwortung für den Umweltschutz . . . 360–361
Neue Bestimmungen über die Abhaltung von Regional- und Provinzialsynoden . . . 361
Neue Kommission für die Revision des Kodex des orientalischen Kirchenrechts . . . 361
Neue Normen für das Nichtigkeitsverfahren von gültigen, aber nichtvollzogenen Ehen . . . 361–362
Eingliederung der unierten griechisch-katholischen Kirche Rumäniens in die orthodoxe Kirche des Landes 362
„Gemeinsame Arbeitsgruppe" Katholische Kirche – ÖRK
Vorbereitungsarbeiten für die gesamtösterreichische Synode . . . 362–363
Vorkonferenz des panorthodoxen Vorkonzils . . . 363
Delegation der polnischen ZNAK-Gruppe besuchte vom 11. bis 22. Juni die Bundesrepublik . . . 363
Entwurf zur Reform der EKD-West . . . 363
Kirche von morgen in Paris . . . 363–364
Katholische Union Indiens überreichte der Ministerpräsidentin Indira Gandhi ein Memorandum . . . 364
Nichtreligiöse Eidesform . . . 413
Diskussionsvorschlag zur Bekämpfung des Schwangerschaftsabbruchs . . . 413–414
Der Papst ernannte Ende Juni 20 Mitglieder der Bibelkommission . . . 414
Zusammensetzung des Laienrates wie der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" . . . 414
Warnung vor unbedachten Protestaktionen von Priestern und Gläubigen in Litauen . . . 414–415
Katholische Presse Afrikas gerät immer mehr in Bedrängnis . . . 415
Manifest an die Katholiken der Welt veröffentlichten elf südvietnamesische Priester . . . 415
Viertes Regensburger Ökumenisches Symposion . . . 468
Papst und Problem der christlichen Moral, moralisches Empfinden und Gewissen . . . 468
Deutscher Evangelischer Missions-Rat (DEMR) unterstützt die Bemühungen der einheimischen Kirche um Selbstbestimmung auf Taiwan . . . 468–469
Der scheidende Generalsekretär des Weltkirchenrats forderte von Präsident Nixon die sofortige Einstellung der Bombardierung nordvietnamesischer Deichanlagen . . . 469
Albanien gab das Fortbestehen religiösen Glaubens und religiöser Praxis zu . . . 469
Reise Papst Pauls VI. zum nationalen Eucharistischen Kongreß in Udine . . . 519–520
Spannungen in der Diözese von Hajdudorog (Ungarn) . . . 520
Forum der nationalen europäischen Laienorganisationen 520
Erstes all-indisches ökumenisches Gespräch . . . 520–521
Stellungnahmen der Bischöfe Burundis . . . 521
Krise der parlamentarischen Institution und Wege zu ihrer Überwindung . . . 570
Vierte Plenarsitzung der Internationalen Theologenkommission . . . 570–571
Siebte Plenarsitzung der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" . . . 571
Erklärung zu den verschiedenen Krisenherden in der Welt 571
Drastische Reduzierung der Synodenthemen . . . 571–572
Konstituierung der Synode '72 in den Schweizer Bistümern . . . 572
Tagung der EKD-Synode in Berlin-Spandau . . . 572
Bevorstehende Verfassungsreform in Panama . . . 572–573
Katholische Kirche und Ausweisung der Asiaten aus Uganda . . . 573
Langfristiger Bildungsplan der indischen Regierungs-Kommission . . . 573
Laienhabilitation . . . 624
Zweite Sitzung des Rats des Generalsekretariats der römischen Bischofssynode . . . 624
Erster Kongreß „pro fide et ecclesia" . . . 625
12. Internationaler Pax-Christi-Kongreß . . . 625
Entspannung im Verhältnis Warschau–Vatikan . . . 625
Situation der Katholiken in Nord- und Südvietnam . . . 625–626
Diskussion über die Geschiedenen in der Kirche in den USA . . . 626

Soziographische Beilage

Statistische Grunddaten zur Entwicklungspolitik . . . nach 186

Bücher

Buchbesprechungen 50 155f. 207 415f. 469f. 521f. 574

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion 50f. 104 156 208 260f. 311f. 364f. 470 522f. 574f. 626f.
Philosophie und Anthropologie 51 105 156f. 208f. 312 417 575 627
Kultur und Gesellschaft 51 105 157 209 261 312f. 365 417 471 523 575 627
Kirche und Ökumene 157 209 261 313 365 471 523

Personen und Ereignisse

52 106 158 210 262 314 366 418 472 524 576 628

Sachregister

A

Abendmahl, Abendmahlslehre 20f. 22 312 328 514 515 613f. 615

Abendmahlsgemeinschaft 312 476 612
Abrüstung 9 59 105 119 445 505
Absolution 164 614
Abtreibung s. Schwangerschaftsabbruch
action 365 328 330
Adaptive Technologie 126
Ad gentes, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche 179
Adoption 413
Adoptionschristologie 568
Ad pascendum, Motu proprio 480f.
Adveniat 142 538
African Brotherhood Church in Kenya 365
Aggression(en) 51 83f.
Agrarpolitik 184
Agrarreform 41
Aktion für die Politik Brandt/Scheel 473
„Aktion Leben" (Österreich) 279f
Aktionskreis Halle (AKH) 409
Alkoholismus 521
All Africa Council of Churches 456
All African People's Conference 452
Allgemeines Priestertum s. Gemeinsames Priestertum
Altenpflege, Altensorge 45 100
Altkatholiken 386
American Baptist Convention 104
American Orthodox Church, New York 386
Amt, Ämter, kirchliche(s) 45 47 60 93 94 157 208 222 223f. 230 261 273 311 364 410 437 480 514 530 611 614
Ämterfrage 335 422 437 470 530ff. 612
Amtstheologie 96
Amtspriestertum 480; s. auch Priestertum
Amt und Gemeinde 531
Analphabeten 349
Anglican Consultative Council 616
Anglikaner, Anglikanische Kirche 52 386 610ff. 615f.
Anglikanisch-katholische Theologenkommission 59
Anglikanisch-lutherische Lehrgespräche 610ff.
Anthropologie 79 82 83f. 105 181 182 367f. 417 485 564 570
Antirassismusprogramm des ÖRK 347f. 383 489 573
Antizionismus 348
Apartheid 9 219ff. 461
Apostolicum 319f.
Apostolische Sukzession 222 224 318 531 611 614
Apostolizität der Kirche 531 613f.
Apostolizität des Amtes 531
Araber in Israel 137
Arbeiter in der Industriegesellschaft 38 209 320ff.
Arbeiterseelsorge 320 372 479
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen 477
Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Verbände 473ff.
Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen in der BRD (Abtreibungsfrage) 203f.
Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse e.V. 146ff. 621
Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise in der Bundesrepublik und in West-Berlin 328
Arbeitsrecht 170 542
Armee und Gesellschaft 552
Armut 105 372 462
Asamblea Conjunta, spanische Klerusversammlung 205 217f. 219 532f.
ASPAC (asiatisch-pazifischer Rat) 30
Aszese 407
Atheismus 368 627
Auferstehung 215 365 469 626f.
Auferstehung Jesu 60 153 185f. 208 214 487f. 510 565ff. 580ff.
Aufklärungstheorien 83
Aufruf der Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände zur Bundestagswahl 1972 516ff.
Aufruf des ÖRK an die Mitgliedskirchen 514f.
Aufrüstung 119
Augsburger Pfingsttreffen 1971 333ff.
Ausländerseelsorge 101
Ausländische Arbeitnehmer 47 159 339 391 478 617f.
Ausschuß für Entwicklungshilfe (Development Assistance Committee/DAC) 64
Autorität 58 112 160f. 232 483 484 492ff. 611f. 614
Autoritätskrise 527

B

Baby-Jahr 6
Babylonisches Exil 539
Baganda 453
Bahá'i-Religion 156
Bahutus (Hutus) 325ff. 378f.
Bakongo 503
Bamileke 455
Bantu 452
Baptisten 347 524
Baptistenverfolgung in der UdSSR 348
Barmer Theologische Erklärung 312 471
BDKJ s. Bund der Deutschen Katholischen Jugend
Beatles 601ff.
Beatniks 601
Befreiung 371 520
Begräbnis, kirchliches 100 281f.
Beichte 100 140ff. 265 356 391ff.
Beichtgespräch 140 265 356
Bekenntnisschriften 611
Bemba 456
Bensberger Kreis 171 363
Beratungsstellen für Kriegsdienstverweigerer 442 445
Berlin-Abkommen 496 497
Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten 8ff. 423
Berliner Ordinarienkonferenz und Statut der Pastoralsynode in der DDR 254ff.
Berufsarmee 552
Berufsausbildung 203 285f. 309
Berufungen 154
Betriebsseelsorge 45f. 479
Bevölkerungsexplosion, -wachstum, -problem 41 127f. 361 389 457f. 460
Bevölkerungspolitik 624
Bewegung Christlicher Intellektueller Afrikas 310
Bibelkatechese 590 595
Bibelkommission 414 511
Biharis 430ff. 571
Bildung, Bildungswesen 59 90 189 190ff. 193 196ff. 479 517
Bildungsbericht '70 der Bundesregierung 197 199f.
Bildungseinrichtungen in freier Trägerschaft 479
Bildungsgesamtplan 198 200
Bildungspolitik 190ff. 362 517 543 550
Bildungsreform 198 201 477 517 519
Biologie 43 83 368
Biosynthese 43
Bischöfe 40 47 232; s. auch Episkopat
Bischöfliche Hauptstellen 98 175ff.
Bischofsamt 59 329 611 614f.
Bischofsernennungen 231 266ff. 419 421 533
Bischofskonferenzen 267 419 437 483 624
Bischofsrat beim Generalsekretariat der römischen Bischofssynode 42
Bischofssynode, römische 6f. 52 57 58f. 108 178 308f. 437 624
Bistumspresse 145ff. 306 622

Black-Muslims 156
Bodeneigentum 393 463
Book of Common Prayer 611
Böse, das 142ff. 417
Bund der Deutschen Katholischen Jugend 45 171ff. 444f.
Bundeshochschulkonferenz 157
Bundeskirche, evangelische 363
Bundestagswahlkampf 1972 516ff.
Bundesvereinigung der deutschen Arbeitgeberverbände (Vermögensbildung) 467
Bundeswehr 548
Bußdisziplin 422
Buße 45 46 47 56f. 72 140ff. 263 265 335 354 356f. 409 476 478 527 617f.
Bußerziehung 356 407
Bußfeiern, -gottesdienste 36 46 57 100 109 140ff. 265 356f. 373 391 392f. 421f. 476
Bußpastoral 409 476
Bußpraxis 57 422 527
Bußsakrament 36 40 45 56 89 141f. 208 354 356f. 391f. 422
Bußverkündigung 141 265
Bußverständnis 57 357
Bußwallfahrten 142
Bußzeiten 356

C

Cao-Dai 156
Caritas 47 381 407 485
Caritas Internationalis 52 167 314
Catholic Association for International Peace 224
Catholic Media Council 483
Catholic Peace Fellowship 224f.
Catholic Relief Services (CRS) 167 381
CDU 4 24 110 212 376 466 473f.
Chaco-Krieg 446
Chansons, religiöse 601
Charismen 93 94 96 266
Charta von Heidelberg 271f.
Christen 159ff. 434
Christen-Baptisten, Polen 528
Christen für den Sozialismus, Chile 206
Christenräte 329f. 334f. 337 437 490
Christentum 49 91 108f. 260 390 508 538ff.
Christian Church (Disciples of Christ) 104
Christian Service Committee of Malawi 239
Christliche Bewegung für den Frieden, Südvietnam 415
Christliche Friedenskonferenz (CFK) 8f.
Christlicher Sozialismus 321f.
Christlich-jüdischer Dialog 541
Christlich-marxistischer Dialog 347
Christlich-Soziale Gesellschaft, Polen 171 528
Christologie 21 145 152f. 186ff. 319f. 364f. 512f. 540 563ff.
Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart 563
Christozentrik 564f.
Chromosomenpathologie 575
Clergy and Laymen Concerned about Vietnam (CALCAV) 225f.
Club der Zehn 123
Club von Rom 458ff. 462
Communio et progressio, Pastoralinstruktion 259 303 306 622
Consultation on Church Union (COCU) 381
Cor unum, Päpstlicher Rat zur Koordinierung aller kirchlichen Hilfstätigkeit 41 52 167
Côtiers (Nicht-Merinas) 401
CSU 376
Curriculumforschung, -reform 190 200
Cypern-Krise 385

D

Darbyten 365
Daseinssinn 367ff.
Dei verbum, Konstitution 511
Dekanat 100f. 412
Deklaration über die Eucharistie von Windsor 313
Demokratie 570
Demokratisierung der Hochschule 519
Demokratisierung der Kirche 30ff. 34ff. 97 230
Deutsche Bischofskonferenz 16ff. 98 102 174ff. 307ff. 335 376 413 432ff. 442 473f. 476f. 505 571 623 624
Deutsche Gesellschaft für wirtschaftliche Zusammenarbeit 64
Deutsche Kommunistische Partei 133
Deutscher Arbeitskreis für Frieden und Entwicklung 538
Deutscher Bildungsrat 197
Deutscher Caritasverband 167
Deutscher Evangelischer Kirchentag 334
Deutscher Evangelischer Missionsrat 468f.
Deutscher Gewerkschaftsbund (DGB) 466 542ff.
Deutscher Idealismus 566
Deutsches Forum für Entwicklungspolitik 122f.
Deutschlandpolitik 131ff. 168 477 495ff.
Deutsch-polnischer Vertrag s. Warschauer Vertrag
Development Assistance Committee (DAC) 124
Diakonat 309 480f.
Diakonat der Frau 95
Diakonie 45f. 86 94 100
Dialektischer Materialismus 241
Dialektische Theologie 241
Dialog, kirchlicher 160 482 485
Dialogpredigt 406
Diaspora 407 420
Dienste, kirchliche 93 480
Diözesanpastoralrat 410f.
Diözesanräte 98 336 419 421f. 493
Diözesanversammlung 410f.
Diözesanverwaltungen 101
Divinae consortes, Konstitution 365
DKP s. Deutsche Kommunistische Partei
Dogma, Dogmen 109 160f. 282 527 571 574
Dogmatik 240 539
Dokumentationszentrum, katholisches in der BRD 305
Dokument der „Gruppe von Dombes": „Für eine gegenseitige Wiederannahme der Ämter" 530ff.
Dokument von Windsor 59ff. 222
Downside-Symposium über Kirchengemeinschaft und Interkommunion 318ff.
Drehscheibe Synode '72, Schweiz 253
„Dritte Konfession"? 327ff.
Drittes Panafrikanisches Bischofssymposium in Kampala (Uganda) 524
Dritte Welt 37 50 51 63 100 119ff. 316 345 457 516f. 536
Dritte Welthandelskonferenz (UNCTAD III) 122 183 330ff. 389 459f. 571

E

Ecclesiae sanctae, Motu proprio 266 268 419
Échanges et Dialogue 103f. 270
Ehe 45 70ff. 155f. 243ff. 307 354 372 407 422 478 479 517 519 626
Eheberatung, Eheberatungsstellen 45 70
Ehebruch 155 244 278f.
Ehelosigkeit 70f. 308f.
Ehepastoral 73 409
Eheprozesse 40
Eherecht 70 169
Ehescheidung 80 109 155f. 246 407 558 560
Eheseminare 101
Ehespiritualität 73
Ehe und Familie 70 169 362 407 517 519 624
Ehe und Geschlechtlichkeit 246f.
Eheverständnis 70 109
Ehevorbereitung 70f. 478
Eid 413
Eigenkapitalbildung 394
Eigentum 79 475 517 541
Eigentum an Grund und Boden 475
Eigentumskonzentration 394
Eigentumspolitik 393 463ff.
Einheitsgewerkschaft 542ff.
Einheitssekretariat 41 154 313 362 420
Einheitsübersetzung der Bibel 476
Einkehrtage 142 593
Einkommenspolitik 517
Einsetzungsbericht 117
Einzelbeichte 46 57 373 391 407 421 476
EKD s. Evangelische Kirche in Deutschland
Ekklesiale Realität der nichtrömischen Kirchen 490
Ekklesiale Realität von Räten 490

Ekklesiologie 34ff. 186 272 312 364 372 383 397 487 612f.
Eltern, Elternrecht 286 517
Elternschaft, verantwortete 407
Elternseminare 101
Emanzipation 192 518
Embryonalentwicklung 575
Empfängnisverhütung 38
End the Air War, USA 226
Entscheidungstheorie 85
Entschulung 201ff.
Entwicklung 45f. 316 332 348ff. 360 389
Entwicklungsbank 536
Entwicklungshilfe 41 50 52 63ff. 119ff. 122 128f. 183 184 237 331 350f. 372 443 462 502
Entwicklungsländer 41 63 119 122ff. 126ff. 183f. 316 331 348ff. 456ff. 518 536f.
Entwicklungspolitik 63ff. 122ff. 125ff. 128ff. 183f. Soziograph. Beil. nach 186 459 517 536 627
Entwicklung und Mission 620
Entmythologisierung 296
Epiklese 117
Episkopat 58 87 95 140 230f. 232 263f. 309 408 492 614f.
episkopē 614f.
Erbsünde, -lehre 16 105 144 215
Erklärung der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der BRD (AGP) zur Reform des § 218 vom 6. Oktober 1972 557ff.
Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Krisenherden in der Welt 571
Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur gesellschaftspolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik 473ff. 518f.
Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Instruktion des Einheitssekretariats 477
Erklärung der Glaubenskongregation über Gottessohnschaft und Trinität 228f.
Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen 41
Erklärung des ZdK aus Anlaß der Bundestagswahlen 1972 516
Erklärung des ZdK zur Eigentumspolitik 463
Erklärung zum Schutz des Glaubens an das Geheimnis der Inkarnation und der Trinität vor einigen neueren Irrtümern, 8. März 1972 204
Erklärung zum Welttag der Kommunikationsmittel 259
Erlösung 214 215
Erlösungstheologie 153
Erstbeichte 142 356f. 618
Erste Weltkonferenz der gewaltlosen Bewegungen 260
Erstkommunion 593 618
Erwachsenenbildung 24 45f. 101 139 362 397 517 550 593f.
Erwachsenenkatechese 470
Erwachsenenkatechumenat 265
Erwachsenentaufe 265 355 618
Erwählungsbewußtsein der Kirche 541
Erziehung, Erziehungswesen 101 313 397 518
Eschatologie 151 153 189 512 568f.
Ethik 56 78ff. 91ff. 104f. 157 241 301 312 368 416f. 558 570 575
„Ethik der Erkenntnis" in Jacques Monods „Zufall und Notwendigkeit" 42ff.
Ethik Jesu 33 104
Ethnologie 83f.
Eucharistie 22 40 45 46 47 56 59ff. 70 214 215 221 222f. 244 248 273 311 328 354 356 364 373f. 382 416 420 438 480f. 520 530f. 574 614 618 627
Eucharistiedokument von Dombes 531
Eucharistiefeier 70 89 100 116f. 222f. 271 407 410 618 627
Eucharistie-Konsens in England und Frankreich 373
Eucharistielehre 273 318 373 420 468
„Eucharistische Gastfreundschaft" 222ff.
Eucharistisches Hochgebet 117f.
Europäischer Entwicklungsfonds 124 536
Europäische Sicherheitskonferenz 423 498
Europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) 124 403
Euthanasie 560
Evangelien, Evangelium 38f. 113 208 561 571 596 611
Evangelientradition 487f.
Evangelisation, Evangelisierung 485 520 531 616
Evangelisch-Augsburgische Kirche, Polen 528f.
Evangelische Kirche der Union 153
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 16 19 22 163f. 183 211 261 313 384 387 413 427 473 476 572 619
Evangelischer Christenrat (Föderation der evangelischen Kirchen) in Afrika 456
Evangelisch-Reformierte Kirche, Polen 528f.
Evangeliumschristen-Baptisten 339
Evolution 43
Exegese 181 240 295f. 509 510f. 612
Exerzitien 142 549 593
Existentialismus 42ff. 85 180 627
Existenz 190 192
Existenzphilosophie 240 296
Exorzismen 512f.
Extremismus, politischer 519

F

Faith and Order 19 313 381f. 436 515
Familie 38 40 84 89 407 517 519 558
Familienberatung 6 70
Familienfeindlichkeit 519
Familienhilfe 100
Familienkreise 470
Familienlastenausgleich 203 516 519
Familienpastoral 70 478 523
Familienplanung 5 127 389f. 414
Familienpolitik 517f.
Familienrecht 169
Familienseelsorge 548
Familienspiritualität 45
Faschismus 84
„Fastenbrief" Solschenizyns an Patriarch Pimen 233
Fastenzeit 141 356
F.D.P. 5 110 212 213 473f.
Fellowship of Reconciliation 225
Feste 578f.
Finanzpolitik 516f.
Firmalter 45 618
Firmliturgie 365
Firmpastoral 617f.
Firmung 14 45 47 88 261 354 365 478 618
Föderative Vereinigung katholischer Geistlicher der ČSSR 216
Food for Work 127
Fortschrittsglaube 91
Frage nach Jesus, Salzburger Hochschulwochen 1972 486ff.
Frankfurter Schule 187
Franziskanerkonventualen 205
Frau in der Kirche 36 39 95 97 169 362 366 408 479 490
Freiburger Thesen der F.D.P. zur Gesellschaftspolitik 465
Freie Gruppen 475 517 519
Freie Religionsausübung 396
„Freie Treue" 155f.
Freie Verbände 517 519
Freiheit 36 81 83 84 143 189 190 192 442 443 459 475 482f. 516 518 558
Freiheit und Gesetz 482
Freikirchen 398
Freizeitgesellschaft 193 362
Freizeitproblem 53
FRELIMO 236
Friede 45f. 48 58 79 209 230 417 442ff. 505 516 518 536 551 578 583
Friedensdienst 444
Friedensforschung 209 547
Friedensstrategie 445
Friedenstätigkeit, kirchliche 625
Friedenspriesterbewegung in der ČSSR s. „Pacem in terris"
Fristenlösung (§ 218) 4ff. 110f. 203 212 557 559
Fulani 553f. 556
Fundamentaltheologie 513
„Für Papst und Kirche" (BRD) 625

G

Gaudium et spes, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 40 50 59 179 233 313 433 445 484 526 538
Gebet 161 406 485 528
Gebotsmoral 79ff.
Geburtenplanung, -regelung 6 127 203 407 559
Geburtenrückgang 519 527
Geburt Jesu 364 416 578
Gedankenfreiheit 39
Gegenwart Christi, sakramentale 223
Gehirnverpflanzung 207

Gehorsam 567
Geldentwertung 475 516
Geldvermögensbildung 463
Geldwertstabilität 463
Gemeinde 2 87 94 100 102 109 138f. 265f. 271 328ff. 354f. 359 407 408 410 412 531 571 617
Gemeindebildung 594
Gemeindebildung an Hochschulen 434
Gemeindegottesdienst 117
Gemeindekatechese 592
Gemeindesprecher 100
Gemeinsame afrikanisch-madagassische Organisation (OCAM) 125
Gemeinsame Arbeitsgruppe des Vatikansekretariats für die Einheit der Christen und des Weltkirchenrats 362 382 435ff. 490 491 521 574
Gemeinsame Kommission Bischofskonferenz – EKD 183
Gemeinsames Priestertum 86
Gemeinschaft 483 490f. 514
Gemeinschaften, geistliche 95 96
Gemeinschaft von Boquén 270f.
Gemeinwohl 113 394 457 461 583
Gemischte Kommission des Einheitssekretariats und der Glaubenskongregation 374
Generalabsolution 373 391 392 421f. 476
Generalsekretariat des ZdK 175
Generalvikariat 47 101
Generationenproblem 159f. 312 417
Genese 51
Genossenschaften 94
Gerechter Krieg 445
Gerechtigkeit 36ff. 48 57ff. 184 281 310 372 384 390 442f. 468 475 515 516 536 571 583 624
„Gerechtigkeit in der Welt", Dokument der dritten Bischofssynode 537
Gerechtigkeit und Friede 230 436 536
„Gerechtigkeit und Frieden" s. Justitia et Pax
Gesamthochschule 198
Gesamtschule 197f.
Gesamtseelsorge 550
Geschichte 36 84 181 299 565f.
Geschichts-Hermeneutik 298
Geschichtsphilosophie 627
Geschichtstheologie 570
Geschichtswissenschaft 510
Geschiedene 478
Geschiedenenpastoral 73
Geschlechtlichkeit 109 246f.
Geschlechtsverkehr, vorehelicher 108 407
Gesellschaft 54 201ff. 313 526 598 627
Gesellschaftsdienst 47
Gesellschaftsmoral 315f.
Gesellschaftspolitik 457 462
Gesellschaftswandel in der BRD 516ff.
Gesellschaftswissenschaften 190 194 367ff.
Gesundheitsfürsorge, -wesen 170 517
Gewalt 232 316 371 442f. 475 477 537 575
Gewaltlosigkeit 445
Gewaltverbrechen 518
Gewerkschaften 40 541ff.
Gewinnbeteiligung 80
Gewissen 54 56f. 156 232 468 483 627
Gewissensberatung 444
Gewissensbildung 141 356 444 528
Gewissensentscheidung 269
Gewissenserforschung 141 156 356
Gewissensfreiheit 281
Glaube 34 54 92 108f. 160f. 180 185 191 239ff. 265 271f. 298 369 488 507ff. 515 526 528 535 567 574f. 597 599f. 613 625
Glaubensakt 180
Glaubensbekenntnis 139 318ff. 420 611
Glaubensbekenntnis Pauls VI. 625
Glaubensbewußtsein 161
Glaubensdienst 47 97 337
Glaubenseinführung 574 594
Glaubenseinheit 570
Glaubenserfahrung 567
Glaubenserziehung 14
Glaubensfreiheit 395
Glaubensgespräch 46 89 100 139
Glaubenskongregation 204 420
Glaubenssinn 156
Glaubenssituation 45 47 591
Glaubenszeugnis 108 139 618
Glaube und Geschichte 513f.
Glaube und Wunder 512
Gleichberechtigung der Frau 169 366
Glossolalie 295
Gnade 54 143 568 613
Godesberger Programm der SPD 210 473
Gospelsongs 601
Gott 188 369 417
Gottesdienst 89 90 100 161 231 335 354 360 406f. 478 528 611f. 615f.
Gottesdienstbesuch 2 282 508
Gottesdienste, ökumenische 615f.
Gottesdienstformen 109
Gottesdienstgemeinschaft 420
Gottesdienstkongregation 118
Gottesfrage 369f. 527
Gottessohnschaft Jesu 228ff. 271 528 540f. 565
Grenzfallmoral 422
Grenzfallpastoral 422
Griechisch-orthodoxe Kirche 427
Großpfarrei 94
Grundgesetz 51 395 443 541
Grundrechte 39 41 80 477
Grundsätze für die Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse 303 410 412f. 617
Grundsätze kirchlicher publizistischer Arbeit 303 621 622
Grundschulreligionsunterricht 593
Grundvertrag zwischen BRD und DDR 496 498
Grundwerte, menschliche 518f.
Grundzüge der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat der Kirchen 435
Gruppe der 77 von Algier 65 121 123 330f.
Gruppentherapie 522
Gruppe von Dombes 221 416 530f.

H

„Hair", Musical 602f.
Handauflegung 532
Handwerkskammern und Berufsausbildung 286
Häresie 108 319
Haus der Evangelischen Publizistik in Frankfurt a.M. 306
Hauseucharistie 139
Hausgemeinden 328
Haussa 454 455 543f. 555f.
Hedonismus 372
Heiligenverehrung 407
Heiliger Geist 229
Heiliger Stuhl 521f.
Heilige Schrift 611
Heiligkeit der Kirche 612f.
Heilsgeschichte 36f.
Heimatvertriebene 363 477
Hereros 292
Hermeneutik 34f. 294ff. 297ff. 565 570
Hery Malagasy 405
Hierarchie 35 398
Hierarchieverständnis 31
Hinduismus und Christentum 208
Hippies 602f.
Historisch-kritische Methode 186f.
Hochgebete 117f.
Hochschulautonomie 203
Hochschule(n) 203 309 362 432
Hochschulgemeinden s. Studentengemeinden
Hochschulreform 284f. 317
Hoffnung 52 191 471 569
Homosexualität 70 278f. 521 558
Humanae vitae, Enzyklika 389 526 624
Humanisierung 81f. 479
Humanismus 92f. 157 523 534
Humanität 79 92 507
Humanum 91 384
Humanwissenschaften 179ff.
Hunger 462

I

Ibibio 555
Ibo 451f. 454 455 456 552ff.
Ideologie(n) 483 523
Indikationenlösung (§ 218) 5f. 110 203 212 559
Individuation 191
Individuum 79 81
Industrialisierung 458f.
Industriegesellschaft 112 542
Industrieländer 183f. 331ff. 348 457f.
Infallibilität 60
Information in der Kirche 406
Informationsfreiheit 79
Informationskrise 51
„Informierte Gesellschaft" 51
Initiation, christliche 47
Inkarnation 204 578 625
Inkarnationschristologie 569
Inspiration 611
Institut Catholique, Paris 52
Institut für Menschliche Beziehungen des Amerikanischen Hebräischen Komitees 310
Instruktion über die Zulassung von anderen Christen in besonderen Fällen zur Eucharistie in der katholischen Kirche 373 420f. 476
Instrumentelle Vernunft 190ff. 194ff.
Interkommunion 61 157 312 318ff. 328ff. 335 338 373 404 408f. 420f. 422 468 615
Interkommunionfeiern 328 330
Interkonfessioneller Arbeitskreis für Ehe- und Familienfragen 245
Inter mirifica, Konzilsdekret 259 306 622
International Development Agency (IDA) 124
Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission des deutschen Sprachgebietes 118
Internationale Entwicklungsstrategie für das Zweite Entwicklungsjahrzehnt 457
Internationale Kommission für Sozio-Ökonomische Entwicklung (CIDSE) 52
Internationaler Fortsetzungsausschuß (IFA) 9
Internationaler Währungsfonds (IWF) 123 331
Internationale Theologenkommission 570f.
International Institute for Strategical Studies, London 119
Islam und Familienplanung 104
Isolotto 594
Israel, Volk Gottes 417 538
Israel Interfaith Committee 310

J

Jazzmessen 601
Jesuiten 205
Jesus-Bewegung 368f. 486 601
Jesus Christus 60f. 368 486ff.
Jesus der Christus 416 563ff.
Jesus in der Popmusik 601ff.
„Jesus Menschensohn" (Zu R. Augsteins Buch) 559ff.
Jesusnachfolge 156
Jesus people 107 368f. 488 603
Jesus-Rock 603f.
Jesus-Überlieferung 156 487
Juden(tum) 105 135 164f. 346 538ff. 571 625
„Judentum und Kirche: Volk Gottes", Theologisches Symposium in Luzern 538ff.
Jugend 48 362 518 601ff.
Jugendarbeit, kirchliche 45 46 101 139
Jugendbildung 517
Jugendhilfe 517
Jugendkriminalität 170
Jugendpastoral 478 480
Jugendrevolte 369
Jugendschutz 170
Jugendstadt (boy's town) in Rom 57f.
Jugendvertretung, betriebliche 286
Jugendweihe in der DDR 268 408
Jungsozialisten 441
Justitia et Pax, Päpstliche Kommission 11 41 42 61f. 103 220 262 404 414 436 471 571 625

K

Kapitalismus 112 321 389 461
Kargo-Kulte 156
Katechese 40 45 47 48 100 113 139 372 406 470 478 482 485 579ff. 590 592f. 625
Katecheten, Katechetinnen 95 101
Katechetik 592
Katechismus 579
Katechumenat 204 265 354f.
Kategoriale Gemeinde 412
Katholikenausschüsse 99
Katholikentag 1974 203
Katholische Akademie in Bayern 541ff.
Katholische Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerung und zivilen Ersatzdienst (KAK) 444
Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart 476
Katholische Deutsche Studenteneinigung 432ff.
Katholische Konferenz der USA (USCC) 155
Katholische Nachrichtenagentur und Bistumspresse (Kirchenzeitung) 147f.
Katholischer Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden 183
Katholisches Bibelwerk 476
Katholische Weltunion der Presse (UCIP) 314
Katholizismus 1ff. 107ff. 475
Katholizität der Kirche 613
Kerngruppen 139
Kernwaffen 361
Kikuyu 455
Kimbangui-Kirche des Kongo 365
Kinderfeindlichkeit 519
Kinderfonds 41
Kindergärten 100 397
Kindergärtnerinnenfortbildung 101
Kindergeld 203
Kindergottesdienste 100
Kinderkatechumenat 14f.
Kindermesse 355
Kindertaufe 14ff. 20 261 265 281 354 613 618
Kindertaufritus, neuer 15
Kirche 1 30ff. 34ff. 39 45f. 58f. 69ff. 86ff. 90 97f. 107ff. 111 112 128ff. 160f. 193 211ff. 230ff. 261 264 265f. 310 312f. 318 320ff. 362 367 372 383 395ff. 400 410 420 422 432 473ff. 478f. 506ff. 514 516 521f. 525ff. 534 538ff. 561 579 590f. 592 593 597ff. 611 612f. 618 620 626
Kirchenbau 109
Kirchenbegriff 409
Kirchenbildung 523
Kirchengeschichte 109 523
Kirchengut 397
Kirchenkonferenz der evangelischen Landeskirchen 572
Kirchenmusik 109
Kirchenpresse 24 46 51 145ff. 149 362 622
Kirchenreform 209
Kirchensteuer 395ff. 399f. 413
Kirchensteuerprozesse 395
Kirchenunionen 490
Kirchenunionsverhandlungen 515
Kirchenverständnis 337 338 397
Kirchenvorstände 97
Kirchenzeitungen 147
Kirche und Gesellschaft, Arbeitsgruppe des ÖRK 313 382 384
Kirche und ÖRK 362 382f. 490
Kirche und Orthodoxie 383 420
Kirche und Staat 372 583
Kirche von England 60 272ff. 615
Kirche von Lanka (Nordindien) 273
Kirche von Pakistan 273
Kirche von Südindien 273 381
Kirchliche Hauptstellen 623
Kirchliche Hilfswerke: Hilfe im Südsudan 167
Klassenkampf 48 583
Kleingruppen, religiöse 266
Koalitionsfreiheit 541
Kodexreform 361
Kollegialität 230 421 437 624
Kollektiveigentum 464
Kolonialismus 9 37
Kommission für die Revision des Kodex des orientalischen Kirchenrechts 361
Kommission für Glaube und Kirchenverfassung 362

Kommunalpolitik 543
Kommunikation in der Kirche 38 481ff.
Kommunikationsmittel 259
Kommunion, eucharistische 223
Kommunionempfang ungültig Verheirateter 627
Kommunismus 321
Konfirmandenunterricht 593
Konflikte, Konfliktbewältigung 159ff.
Kongregationalismus 398
Kongregation für das katholische Bildungswesen 179ff.
Kongregation für die Glaubensverbreitung 310
Konfessionelle Zusammenarbeit in der Militärseelsorge 550f.
Konsumgesellschaft 603
Kontaktstelle für ökumenische Gemeindearbeit, Frankfurt a. M. 328 330
Konzil der Jugend von Taizé 384
Konziliarität 330 490f.
Krankenhausfinanzierung 523
Krankenhausseelsorge 139
Kreuzestheologie 150ff. 153 569
Kriegsdienstverweigerung 41 442 625
Kriminalität 170 315
„Kritische Gemeinden" 103
Kritischer Katholizismus, BRD 9
Kritischer Rationalismus 190
Kulturrevolution 365
Kulturverantwortung des Staates 396
Kündigungsschutz 170
Kurienreform 372
Kybernetik 85 195

L

Laien 31 35f. 45 46 58f. 90 93 95 99 138ff. 230 263f. 266 311 354 358ff. 407 413 419 478 480 483 571 582 617
Laienapostolat 484f.
Laienhabilitation 16ff. 624
Laienpredigt 46 94 138 263 358 406 413 617f.
Laienräte 98 99 232 268 335 336 419 485
Laientheologen 95 97
Laizismus 468
Landesherrliches Kirchenregiment 395
Landespastoralrat, holländischer 492ff.
Landessynoden 361
Lateinamerikanische Freihandelszone (LAFTA) 125
Leben, Schutz des werdenden 111 203 212f. 516ff. 521 557ff.
Leben-Jesu-Forschung 186 487
Lebenskundlicher Unterricht in der Bundeswehr 549f.
Lehramt, kirchliches 109 232 272 318 372 487 511
Lehrbeanstandungsverfahren 476f.
Lehrberufe 285f.
Lehrerfortbildung 197
Lehrtradition 371
Leiden 85 371
Leistung 53f.
Leistungsbehinderte 53
Leistungsgesellschaft 53ff. 83 190 620
Leistungsprinzip 53f.
Leitlinien für die Vermögenspolitik 465
Leitungskonferenz, diözesane 101 411
Lektor 480
Lernmaschinen 191
Les Fédérations des groupes Témoignage chrétien 270
Leuenberger „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" 19ff. 59 163f. 261 313 363 384
Lex fundamentalis Ecclesiae 97 164
Limburg, Bistum: Richtlinien für die Meßfeier 117
Limburger Modell 46
Linguistik 85 181
Linksradikale 315ff.
Literatur, christliche 157
Liturgie 40 86 101 109 374 485 526f.
Liturgiekonstitution 204
Liturgiereform, liturgische Erneuerung 51 58 116ff.
Logos 241f. 574
Losi 456
Lossprechung, sakramentale 391
Lumen gentium, Kirchenkonstitution 480
Lumpa-Kirche 455
Lutheran Church in America 104
Lutheraner 157 610ff.; s. auch Anglikanisch-lutherische Lehrgespräche
Lutherischer Weltbund 19 383 615f.

M

„Machbarkeit" von Mensch, Welt und Gesellschaft 53ff.
Macht 41 112
Mandatssteuer 400
Maoismus 365
Mariaviten 528f.
Marktwirtschaft 394 461 464 475 517 542 544
Marxismus 85 91 310 321 346 443f.
Massachusetts Institute of Technology (MIT) 458
Massenmedien 38 112 139 362 364 397
Mater et Magistra, Enzyklika 40
Mau-Mau-Aufstand 455 499
medico international 430f.
Medienentwicklung 45
Medienpädagogik 45
Meditation 369 406f. 602
Meinungsfreiheit 39 79
Memorial (Eucharistie) 60f. 223 416
Mensch 55f. 81f. 85 91ff. 194 208
Menschenrechte 84 345ff. 443 491 518 571
Menschenwürde 40f. 48 347 443 459 518f.
Menschwerdung Jesu 566
Merinas 401f.
Meßdiener 480
Meßfeiern mit Gruppen, römische Instruktion 116
Messiastheologie 153
Metakosmos 194
Metaphysik 91 241 298 299 301 417
Methodisten 60 272ff.
Methodistische Kirche, Polen 528f.
Militärbistum 548
Militärhilfe 501f.
Militärseelsorge 547ff.
Militärseelsorger 547
Ministeria quaedam, Motu proprio 480
Mischehe, konfessionelle 31 222 319 328 404 530 619
Mischehenkreise 328
Mischehenpastoral 101 319 619
Misereor 129 130 142 167 183 329 337 538
missio catechetica 359
Missio – Internationales Katholisches Missionswerk 604
Mission 101 363 476 479 616
Mitbestimmung 38 80 461 475 517 543
Miteigentum an Produktionsmitteln 517
MIT-Studie über die „Grenzen des Wachstums" 458ff.
Mitverantwortung, kirchliche 97 98f. 360 399f. 410 479 528
Molekularbiologie 43f.
Molekulargenetik 575
MONIMA, Fortschrittspartei auf Madagaskar 401f. 405
Monophysiten und Orthodoxie 387
Moral 79 161 468 575
Moralphilosophie 79
Moraltheologie 50 92f. 246f. 521
Moskauer Patriarchat 386
Moskauer Vertrag 372 375 495
Musicals, christliche 601
Musikerziehung 575
Mutationen 51
Mystici Corporis, Enzyklika 393

N

Nachbarschaftshilfe 100
Nachfolge Jesu 567
Nächstenliebe 37 39 468
NADOC 573 586
Naher Osten, Nahostkonflikt 9 58 372 491
Nahrungsmittelhilfe 127
National Association for Aid to Southern Sudan (NAASS) 167
National Council of Churches (USA) 29
Nationale Räte 490
Nationaler Kirchenrat der USA (NCC) 155
Naturbegriff 521
Naturgesetze 510

Natürliche Theologie 300
Natur und Gnade 568
Naturwissenschaften 42ff. 179ff. 194f. 368 417 510 590f.
Neokolonialismus 9 50 128
Neomarxismus 242
Neopositivismus 180 367
Neuburger Programm 625
„Neue Ethik" und „neue Moral" 79ff.
Neue Hermeneutik 294ff.
Neue Linke 53 315ff. 471
Neue Rechte 315f.
Neue Wissenschaft von der Politik 523
Neukantianismus 241
Neuscholastik 240ff.
Nichtigkeitsverfahren von gültigen, aber nicht vollzogenen Ehen 361
Niedere Weihen 480f.
„nihil obstat" für theologische Habilitation 624
Nordirlandfrage 491
Notstandsindikationen (§ 218) 203 213
Nuntien, päpstliche 267f. 419 421

O

Oberrabbinat, israelisches 588f.
Objektivität 43
Octogesima Adveniens, Apostolischer Brief 40 571 583
Offenbarung 180 299 487 513f. 564ff. 571 574 578 596 625
Offene Kommunion 261 330 335 373 409 420f. 476
Öffentliche Sittlichkeit 518
Öffentlichkeitsarbeit, kirchliche 177f. 362
Okinawa-Frage 26ff.
Ökosystem 457
Ökumene 101 328ff. 397 408 477 485 491 514f. 521f. 550f. 618ff.
Ökumene am Ort 327ff. 334 477 479
Ökumenische Aktionskreise 329f.
Ökumenische Basisgruppen 328ff.
Ökumenische Bewegung 313 384 386 436 514f. 523
Ökumenische Centrale, Frankfurt a.M. 327 329 330
Ökumenische Gottesdienste 328 335 337 408 478
Ökumenischer Rat der Kirchen 154f. 173 314 345 347 380ff. 385 386 436 456 489ff. 505 514f. 521 619
Ökumenischer Religionsunterricht 330
Ökumenisches Direktorium 330 374 420
Ökumenisches Patriarchat 384ff. 387 426ff.
Ökumenisches Pfingsttreffen 329
Ökumenisches Werk für Weltmission und Auslandsarbeit 572
Ökumenismus 31 221 222 231 320 362 371 372 382 384 404 435ff. 438
Ökumenismusdekret 19 59 261 420
Ölhandel 351f.
OMO-Kursus (Niederlande) 579ff.
Ontologie 182 295ff.
Optatam totius, Konzilsdekret über die Priesterausbildung 179 181 182
Opus Dei, spanische Laienbewegung 217
Opus Pacis, Ungarn 9
Orden, Ordensleute 39f. 94 95 95 101 372 419 479 571 582 617 618f.
Ordination s. Priesterweihe
Ordobedürfnis 507
Ordo initiationis christianae adultorum 204
Organisation Afrikanischer Staaten (OAU oder OCAM) 274f.
Organisation für die afrikanische Einheit (OAU) 235f. 403 452
Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) 64 196
Organverpflanzungen 207
Orientalium ecclesiarum, Konzilsdekret 361
„Orientierungspunkte" von 33 Theologen wider die Resignation in der Kirche 230ff. 258f.
Orthodoxe Kirche 385 574
Orthodoxe Kirche in Amerika 323
Orthodoxe Kirche in Japan 323
Orthodoxes Zentrum in Chambéry 385f.
Orthodoxie, kirchliche 319 599f.
Orthopraxie 300 319
Ortskirche 47 319 372 373 520
Ost-CDU 9 408f. 9
Ost-Denkschrift der EKD 212
Ostererscheinungen 568f.
Osterglaube 563
Osterkerygma 186
Ostpolitik 477
Ostverträge 211f. 316 473
Ovambo 221 292f.
Oxfordbewegung 612

P

Pacem in terris, Enzyklika 9 40 442 445
„Pacem in terris" – Vereinigung katholischer Geistlicher der ČSSR 9 216f.
Paderborner Theologenkreis 221
Pallottiner 205
Panafrikanisch-madagassisches Komitee der Laien 484
Panorthodoxe Konferenzen 385ff.
Panorthodoxes Konzil 323 325 362 363 428
Papst, Papsttum 230f. 232 267 282 371 419 437f.
- Friedensaufrufe um die Jahreswende 1971/72 57f.
- Ansprache vor den Kardinälen und der römischen Prälatur am 23. Dezember 1971 57
- Weihnachtsansprache am 25. Dezember 1971 57
- Homilie in der Jungenstadt von Rom am 1. Januar 1972 57
- Ansprache vor dem Diplomatischen Korps am 10. Januar 1972 57
- Ansprache vor Mitgliedern von Cor Unum am 13. Januar 1972 103
- Empfang einer orthodoxen Delegation unter dem Metropoliten von Chalcedon, 24. Januar 1972 154
- Ansprache an die Pfarrer, Fastenprediger und Seelsorger Roms am 17. Februar 1972 204
- Ernennung kirchlicher Oberhirten in Ungarn, Ende Februar 1972 210
- Ansprachen zur Osterzeit 214f.
- Ansprache zur Erklärung der Glaubenskongregation über Gottessohnschaft und Trinität am 12. März 1972 228
- Ansprache an die Jugend am 26. März 1972 214f.
- Mittwochaudienz in der Karwoche am 29. März 1972 214f.
- Ansprache in der Lateranbasilika am 30. März 1972 214
- Ansprache auf dem Palatin am 31. März 1972 214f.
- Osterbotschaft am 2. April 1972 214f.
- persönliches Schreiben an den Generalsekretär der dritten Welthandelskonferenz (UNCTAD III) vom 7. April 1972 259
- Mittwochaudienz am 21. Juni 1972 370f.
- Rede vor dem Kardinalskollegium und der römischen Prälatur am 24. Juni 1972 370f.
- Ansprache in St. Peter am 29. Juni 1972 370 372f.
- Ansprache in der Generalaudienz am 27. Juli 1972 468
- Ansprache in der Generalaudienz am 2. August 1972 468
- Reise zum Eucharistischen Kongreß in Udine, 16. September 1972 519f.
- Ansprache auf dem Eucharistischen Kongreß in Udine, 16. September 1972 519f.
- Ansprache in der Audienz der Generaloberen der Orden am 24. September 1972 571
- Ansprache vor der 60. Versammlung der Interparlamentarischen Union am 23. September 1972 570
- Ansprache in der Audienz der Internationalen Theologenkommission am 11. Oktober 1972 571

Parapsychologie 510
Parteien, politische 40 516ff.
Parti du Congrès de l'Indépendence (A.K.F.M.), Madagaskar 401
Partikularsynoden 361
Parti Social Démocrate (P.S.D.), Madagaskar 401
Pastoral, Seelsorge 45 231 265 313 319f. 407 417 509 535 571 617
Pastoralassistenten, -tinnen 95 97
„Pastoral der Befreiung" 312
Pastorale für die Militärseelsorge 547ff.
Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit 479 619
Pastoralkonstitution s. *Gaudium et spes*
Pastoralplan der Studentenpfarrerkonferenz 434
Pastoralrat 47 97ff. 231 232 411 419 492ff.
Pastoralstrukturen 412
Pax-Christi-Bewegung 9f. 171ff. 524 537 625
PAX-Organisation, Polen 9 171 528
Personalismus, immanenter 92f.
Persönlichkeitsrechte 80
Peyote-Cult 156
Pfarrei 100 412 520

Pfarrer 140 410
Pfarrgemeinderäte 98 140 231 336 358 408 485 493 619
Pfarrverband 100 412
Pfingstbewegung 262 365 523
Pflichtmoral und Existenzmoral 81f.
Phänomenologie 180 295
Philosophie 179 181 182 191 193 240 242 295 367f. 417
Philosophiestudium in der Ausbildung der Theologen 178ff.
Philosophie und Theologie 180f. 208 239ff. 248 295
Planwirtschaft 543f.
Pluralismus 78 190 372 481ff. 527 570 582f.
Pluralistische Schule 523
Politik 90 516ff.
Politik und Glaube 471
Politische Theologie 92 301 312 626
Polnisch-Katholische Kirche 528
Pontificalis Romani Recognitio, Apostolische Konstitution 480
Popularphilosophie 243
Populorum progressio, Enzyklika 37 41 52 382 405 445
Pornographie 108 518
Positive Wissenschaften 179
Positivismus 180 241 242
potentia oboedientialis 564
potestas ministerialis 373
praeambula fidei 319
Prädestination 21
Präexistenz Christi 50
Präfationen 118
Prager Friedenskonferenz 8f.
Predigt 45 100 117 231 358 406 485 522 526 593
Preissteigerung 122
Presbyter s. Priester
Presbyterat 87 95
Presbyterian Church 104
Presbyterianer: Unionsplan mit den Kongregationalisten 273
Presbyterorum ordinis, Dekret 392 415f.
Pressewesen, kirchliches s. Kirchenpresse
Priester, Priestertum 39f. 45f. 47 58 86ff. 94 95f. 97 101 103 179ff. 204 308f. 311 408 415 419 483 531 535
Priesteramt 36 59 86ff. 95f. 359 373f. 408 420 422 479 522 532f. 535
Priesteramt Jesu Christi 531
Priesterausbildung 45 179f.
Priesterfrage, -krise 6ff. 45 70 108 308 476 582
Priesternachwuchs 476
Priesterräte 46 98 231 232 268 309 411 419
Priestertum, gemeinsames 613
Priester- und Solidaritätsgruppen 231
Priesterweihe, Ordination 88 420 531 614
Priesterweihe verheirateter Männer 49 52 264 266 307ff. 310
Primat des Papstes 59 154 371 382 437f. 468
Privatautonomie 169
Privateigentum 169
Privateigentum an Produktionsmitteln 321 393f. 463f.
Produktivkapital 393f. 464
Pro Fide et Ecclesia, europäische Föderation, Paris 271 625
Pro mundi vita (PMV) 481
Prophetisches Amt der Kirche 372
Protestantischer Kirchenbund Frankreichs (FPF) 112
Protestgruppen 483
Provinzialsynoden 361
Prozeßverfahren, kirchliches 40
Psychoanalyse 51 56 301 369
Psychokinese 510
Psychotherapie 90 522
Publik 22ff.
Publizistik, kirchliche 146 303 477 479 572 621ff.
Publizistische Arbeitsstelle beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 477 623
Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 146 621
Publizistischer Beirat des ZdK 146

Q

Quadragesimo anno, Enzyklika 321
Qualität des Lebens 457ff.
Quellenanalyse 511

R

Rabbinatsgericht, israelisches 588
Rabbinatsrat, israelischer 588
Radikalismus, politischer 315 518
Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 47 100 410 479 617
Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum 46 94 100 410 412 479 617
Rassemblement chrétien de Madagaskar (R.C.M.) 404f.
Rassenfrage 219ff. 383f.
Rassismus 49 205f. 326 347 491 515
Rat der Europäischen Bischofskonferenzen 178
Räte(system), kirchliche(s) 40 45 49 97f. 101 230 309 410 617
Ratio fundamentalis Institutionis sacerdotalis 17 181 182 624
Rauschgiftsucht 521
Realpräsenz 60f. 420 531 613f.
Rechtfertigungslehre 20 59 153 164 611
Rechtsinformatik 627
Rechtsradikale 315f.
Referat für Publizistik bei der deutschen Bischofskonferenz 305 622
Reflexionstheologie, hermeneutische 240
Reformationskirchen und Konfessionalismus 19ff.
Reformbaptisten 67 378
Reform der EKD-West 363
Reformierte Kirche in den Niederlanden 345 348
Reformierter Weltbund 19 164 313
Regionaldekan 101
Regionalsynoden 361
Regionalsynode Ost der Evangelischen Kirche 628
Reichskonkordat vom 18. September 1933 375ff. 395
Relationsontologie 575
Relativismus 179
Religion 84 242 367ff. 417 526 560
Religionen, neue 156
Religionsdidaktik 590ff.
Religionsfreiheit 38 346
Religionskundlicher Unterricht 594
Religionspädagogik 101 589ff. 596
Religionsunterricht 45 47 55 139 231 242 259 330 343 477 478 526 589ff.
Religionswissenschaften 485
Religiöse Gemeinschaften 479 617 619
Rerum Novarum, Enzyklika 40
Resozialisierung 169
Restalinisierung 67
Reue 391f.
Revolution 86 113 202 276 316 390 537
Revolutionsethos 316
Rezeption konziliarer oder dogmatischer Entscheidungen 522
Richtlinien der Glaubenskongregation zum Bußsakrament 391ff.
Richtlinien und Anregungen für die Meßfeier mit Kindern 118
Rituale „zur Eingliederung Erwachsener in die Kirche" 204
Ritualismus 509 560 596ff.
Ritualisten, jugendliche 597
Rockmusik 602f.
Rohstoffpolitik 184
Römische Erlasse über niedere Weihen und Diakonat 480f.
Römische Richtlinien zur Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie 373f.
Roter Halbmond 167
Russisch-orthodoxe Kirche 233ff. 323 339 377f. 386 397f.
Rüstungswettlauf 37 458 505

S

Sacerdotalis caelibatus, Enzyklika 535
Sache Jesu 33f. 161 185ff. 188 368f. 487
Sacramentum ordinis, Konstitution 365
Sacrum Diaconatus Ordinem, Motu proprio 480f.
Sakrament(e) 88 100 248 264f. 531 611 613ff.
Sakramentenkatechese 593
Sakramentenpastoral 3 47 94 264f. 303 354 409 478 617f.
Sakramentenpraxis 3 526
Sakramententheologie 47
Sakramentenverständnis 527
Säkularinstitute 94 96 619
Säkularisierung 346 534
Salesianer 205
Salpeterkrieg 446

Samizdat (Selbstverlag) russischer „inoffizieller" Literatur 67 233 339
Säuglingstaufe 14ff. 261
Schallplattenindustrie 603f.
Schiffahrtskonferenzen 332
Schöpfung 566 569
Schöpfungstheologie 569
Schuld 56f. 142ff. 265 417 627
Schuldbekenntnis 141 356
Schule, Schulwesen 40 101 201 362 397 519 591f.
Schulgeldfreiheit 80
Schulreform 197 200 317
Schulseelsorge 593
Schutz des Lebens 6 516ff.
Schwangerschaftsabbruch, Abtreibung 4ff. 38 103f. 110ff. 203ff. 212f. 278ff. 407 413f. 497 516 521 545f. 557ff. 560 576
Schwarzer Panther (Israel) 137
Science und Technik 470
SED 131ff. 168ff. 408 424 477 495ff.
Sedula cura, Motu proprio 414
Seelsorge s. Pastoral
Seelsorgerat s. Pastoralrat
Seelsorgliche Richtlinien der Glaubenskongregation für die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution 391 421 476
Seelsorgshelferin 95
Seelsorgsregion 412
Seelsorgsstrukturen 45
Seinserkenntnis 209
Seins-Hermeneutik 300
Sekretariat der katholischen Kirche in Deutschland 203 259 309
Selbstbestimmung 37f. 92 571
Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus 566ff.
Seminare, theologische 101
Sexualerziehung 407
Sexualität 47 70f. 105 479 518 557
Sexualmoral 208 476f.
Sexualstrafrecht 169
Sicherheitskonferenz, europäische 372
Siebenten-Tags-Adventisten 365
Silencieux (Frankreich) 625
Simulation 43
Simulatorhypothese 43
Sittlichkeit 93 558
SODEPAX 362 436f. 571 625
Sollicitudo omnium Ecclesiarum, Motu proprio 421
Solschenizyns Fastenbrief 377f.
Songs 601
Sonntagsgottesdienst 478
Sonntagspflicht 328
Sonntagspredigt 139
Sonntagsschule 593
Soteriologie 151f. 189 513 564ff.
Sozialaktion 372
Sozialarbeit 90
Sozialdemokratie 495f.
Sozialdienst 101 443
Soziale Indikatoren 471
Sozialethik 80 113 312
Sozialforschung, empirische 599f.
Sozialhilfe 45 517
Sozialisierung der Produktionsmittel 321
Sozialismus 310 320ff. 371f. 389 461 495
Sozialkritik 53 316
Soziallehre, katholische 128 209
Sozialphilosophie 194
Sozialpolitik 181
Sozialstaat 544
Sozialwissenschaften 55 368
Soziologie 84 181 485
Spanische Priesterbruderschaft (Hermandad Sacerdotal Española) 533f.
Sparförderung 393f. 463
Spätberufene 476
SPD 4 110 212 213 376 465 473f.
SPD-Wählerinitiative 473
Spieltheorie 85
Spiritualität 110 320 369 567
Spirituals 601
Sprachanalyse 300 301
Sprache 295ff. 298 301 563ff.
Sprachereignis 296
Sprachkritik 300
Sprachmetaphysik 299
Sprachontologie 300
Sprachphilosophie 241 563
Staatskirchentum 395 399
Staatsrecht 169
Staat und Kirche 112 395ff. 408 547
Stalinismus 66 84
Stammesbegriff 451
Ständelehre 566
Sterilisation 5f. 104 560
Steuerreform 6
Steyler Missionare 585
Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) 119
Strafgefangene 159
Strafrecht 170 558
Strafrechtsreform 80 317 518
Strafvollzug 169
Strukturalismus 85 180 241 300
Strukturen, Strukturfrage, kirchliche 47 59 99ff. 303 409
Strukturplan für das deutsche Bildungswesen 55 197
Studentengemeinden 432ff.
Studentenseelsorge 434
Studienreform 309
Studienrente 80
Stuttgarter Schuldbekenntnis 212
Subdiakonat 480
Sudan Council of Churches 167
Sudanfrage 49
Südbaptisten 365
Sünde 56f. 143f. 527
Sündenvergebung 141 391 470
Synkretismus 571
Synodalrat 98
Systemdenken 241
Systemtheorie 85
Systemüberwindung 516f.

T

Taizé 22 222 384 438 536
Tarifautonomie 544
Tarifpolitik 542
Taufaufschub 15 46 251 355f.
Taufe 20 45 46 47 60 88 100 222 261 263 265 335 354 404 409 470 478 514 515 523 530f. 613 617f.
Taufe in Etappen (baptême par étappes) 14
Taufgespräch 46 265 355f. 470
Taufgnade 15f. 261
Taufpastoral 48 354ff.
Taufpraxis 14ff.
Technik 179 195 384 417
Technokratie 190
Technologien 84
Technologie-Transfer 125f.
Technologischer Fortschritt 458f.
Territorial-(Wohnviertel-)Gemeinde 412
The Church of the Lord (Aladura) 365
Theologie 17 50 104f. 107 113 181 187 231f. 240f. 294ff. 311 365 367ff. 417 482 488 526 528 539 560ff. 563ff. 571 579 596f. 612
Theologie der Befreiung 483
Theologie der Ehe 626
Theologie der Hoffnung 92 113
Theologie der Revolution 48 92 270 317 382
Theologie des Judentums 538
Theologiestudium 242f. 311 476
Theologische Fakultäten 18
Tiefenpsychologie 368 417
Tiv 454
Tod 369f. 521 626f.
Todesstrafe 170 560
Tod Jesu 149ff. 208
Todsünde 141 356f. 391f. 421
Toleranz 79 160f.
Tomos Agapis 387
Totalitarismus 443 523
Totenerweckungen 510 513
Tourismus 362

Tradition, Überlieferung 21 31f. 58 85 87 109 161 185 318 371 487 519 562 579 595 611f.
Traditionalistenbewegung, europäische 625
Transplantationen 207
Transsubstantiation 59 61 416
Transzendenz 179 523 564f.
Transzendenzbezug des Menschen 370
Transzendenzerfahrung 193
Tribalismus in Afrika 451ff.
Trinität(slehre) 204 228f. 568 625
Truman-Forschungsinstitut 310
Tschagga 453
Tupamaros in Uruguay 74ff.

U

Überentwicklung 457
Überindustrialisierung 460
Übervölkerung 460
Ufologie 156
Ukrainische Orthodoxe Kirche in den USA 323
Umweltkrise 456ff.
Umweltschutz 41 193 360 365 457ff. 460ff. 543
Umweltschutzkonferenz in Stockholm 372 459ff. 571 624
Umweltunordnung 360
Umweltverschmutzung 37 458
Una-Sancta-Bewegung 222
Unauflöslichkeit der Ehe 70 72 156 243ff. 307 407
UNCTAD s. Welthandelskonferenz
Unfehlbarkeit des Papstes 468
Unglaube 209
unio hypostatica 566
Unionskirchen 436
United Church of Christ 104
United Methodist Church 104
United Presbyterian Church 104
Unsterblichkeit der Seele 365 626
Unterentwicklung 37 457
Unterernährung 349 458
Urbanisierung 41
Urbanismus 313
Urchristentum 627
US-Militärhilfeprogramm 120
Utopie 523

V

Vätertradition 612
Vatikan 10f. 373
VELKD 214 596ff.
Verantwortete Sexualität 558
Verband der Diözesen der BRD 147f. 174 249
Verbände, kirchliche 45 97 98 336 473f. 516ff. 617
Verband Südostasiatischer Staaten (ASEAN) 30
Verbundseelsorge 549
Vereinigte Evangeliums-Kirche, Polen 528f.
Vereinte Nationen (United Nations) 41 105 121 291f. 491
Verfassungsrecht 169
Verhaltensforschung 83 92f. 367f.
Verkehrspolitik 543
Verkehrsvertrag zwischen BRD und DDR 495 497
Verkündigung 20 45 86 89 100 105 113 138ff. 231 354 397 406 478 513 526 531 535 574 615 617f.
Vermögensbeteiligungsgesetz 465
Vermögenspolitik 393f. 463 466 517
Versöhnungsbewegung, internationale 625
Versorgungsstaatliche Entwicklung 517
Vertriebenenseelsorge 477
Vertriebenenverbände 171ff.
Verwaltungsgerichtsbarkeit, kirchliche 102
Vierer-Programm zur sozial gerechten Vermögensbildung und Sparförderung der Erwerbstätigen 464f.
Viermächte-Abkommen über Berlin 132
Viertes Regensburger Ökumenisches Symposion 468
Vietnamkrieg 224ff. 382
viri probati 95 97 263f. 303 307ff. 354 359
Völkermord 38
Völkerrecht 443
Volk Gottes 523 538ff.
Volk-Gottes-Theologie 540
Volkseigentum 464
Volkskirchentum 400
Vorschule 198
Vorschulerziehung 45 199 261 362 479

W

Waffenhandel 9 119ff. 537
Währungsproblem 122 331
Warschauer Vertrag 131 171ff. 363 372 375f. 495
Watussi (Tutsi) 325ff. 378f.
Wehrdienst 441ff.
Wehrdienst und die Bedingungen des Friedens 309
Wehrdienstverweigerung 113 408 441ff.
Wehrersatzdienst 444
Weihnachten 577ff.
Weimarer Reichsverfassung 395f.
Weiße Väter 49 380
Weltanschauliche Neutralität des Staates 395
Weltanschauungsvereinigungen 396 400
Weltbank 124 353
Weltbünde, konfessionelle 436
Weltdienst der Christen 99 338
Welternährungsorganisation (FAO) 127
Weltfriedenstag 1972 48
Weltgebetsoktav 222
Weltgemeinschaft 491
Weltgerechtigkeit 40
Weltgesellschaft 37f.
Welthandel 122ff. 183 184 351f.
Welthandelskonferenzen (UNCTAD) 41 65 66 123 183 275 277 330 372
Weltinnenpolitik 122 462
Weltjahr der Bevölkerung (1974) 624
Weltkonferenz der Religionen für den Frieden 625
Weltlage, strategische 105
Weltmodelle 460
Weltrat der Kirchen s. Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK)
Weltschmerz 603
Welt- und Ordensklerus 97
Weltwährungskrise 63
Weltwährungssystem 123f. 184 331
Weltwirtschaft 37
Werte, sittliche 483 518
Wertsystem, gesellschaftliches 598
Westpolitik, kommunistische 496
Wettrüsten 59 119 443
Wider das Geschäft mit der Angst 473
Wiederkunft Christi 364
Wiedervereinigung, deutsche 51
Wiederverheiratete Geschiedene 47 69ff. 243ff. 254 303 307 407 627
Wirklichkeitsverständnis 56
Wirtschaftsliberalismus 321
Wirtschaftsordnung 461 541
Wirtschaftspolitik 122 184 389 457ff. 516f.
Wirtschaftsrecht 170
Wirtschaftssystem, westliches 112
Wirtschafts- und Sozialrat der UN (ECOSOC) 331
Wirtschaftswachstum 456ff. 461
Wissen 367
Wissenschaft 157 191 312
Wissenschaftsbegriff 471
Wissenschaftsgläubigkeit 55 526
Wissenschaftstheorie 242
Wohlfahrtsökonomie 461f.
Wohlfahrtswesen 475
Wohlstandsgesellschaft 518
Wohnungspolitik 463
Wohnviertelgemeinden 100
Wortgeschehen 296
Wort Gottes 487 574
Wortgottesdienst 109 139 618
Wortliturgie 40
Wort und Sakrament 313 613 614
Wunderfrage, „Wunder" Jesu 509ff.

Y

Yoruba 454 553 555f.

Z

Zagreber Studentenprozeß 576
Zehntes Schuljahr 198
Zeitsoldaten 548f.
Zelebrationsvollmacht 70
Zen-Buddhismus 416
Zentrale Stelle für Publizistik 622
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 2 5f. 23 30 97 145ff. 171 173 210 284ff. 309 334ff. 376 441ff. 473ff. 538
Zentrum für interkulturelle Dokumentation (CIDOC) 52
Zielgruppenseelsorge 412
Zimbabwe African National Union (ZANU) 12
Zimbabwe African Peoples Union (ZAPU)
Zionismus 164ff.
ZNAK-Gruppe, Polen 9 171 207 363 375 528f.
Zölibat(sfrage) 7 31 52 70 95 108 231 308f. 310 359 408 480 481 534 535
Zufall 43f. 260
„Zufall" 42ff.
Zukunft 569
Zweinaturenlehre 566
Zwei-Reiche-Lehre 312 575
Zweites Entwicklungsjahrzehnt 41 65 124ff. 350ff.
Zweites Vatikanum 175 182 224 242 277 327 371 386f. 436 443 445 480 490 493 511 525 538 551f. 625

Länderregister

A

Afrika 119 124 127 156 415 483 501 514 536f. 571
- Arbeitslosigkeit in afrikanischen Entwicklungsländern 471
- Bildungsunterschiede 453
- Bischofssymposium über Laienfragen 484ff.
- Christen und Nichtchristen 485
- christliche Entwicklungsarbeit 485
- Entkolonisierung 498ff.
- Familienverständnis 235
- Jahr des Laien (1972) 484
- Katholiken und Protestanten 485
- katholische Presse 415
- Kirche in Afrika 483
- Kirche und Tribalismus 455f.
- Konferenz der Kirchen Afrikas 49
- Militärhilfe des Auslands 501f.
- Militärs und Kirche 504f.
- Retribalisierung 452f.
- Staat und Kirche 504f.
- Tribalismus 451ff.
- Zur Rolle des Militärs in Schwarz-Afrika 498ff.
- und die Bibel 310f.

Ägypten 119 498 501
Albanien, religiöser Glaube und Praxis 469
Algerien 452 499 502
Angola 210 292 453 499 537
Argentinien 76 155
Asien 26 119 126 127 129 514 571 606
Äthiopien 291 452 498 500 501
Australien 30 350 429 573

B

Bangla Desh 9 158 226 261 262 536 571
- Verfolgung der nichtbengalischen Minderheit 430ff.

Belgien 350 501 523 536
- Justitia-et-Pax-Kommissionen 537

Biafra 453 456 501 552 554
Bolivien 76 155
- politische, wirtschaftliche und kirchliche Situation 445ff.
- Staat und Kirche 449f.

Bosnien-Herzegowina 424f. 426
Brasilien 76 159 332 333 389 446 625
- Entwicklung 389
- Familienplanung 389f.
- Kirche und Staat 472

BRD s. Bundesrepublik Deutschland
Bulgarien 66 324
Bundesrepublik Deutschland 495 516 536 537
- asiatische Studentinnen in der BRD 261
- Aufnahme von Asiaten aus Uganda 573
- Bildungswesen: OECD-Bericht über das deutsche Bildungswesen 196ff.
- Bistumspresse. Bemühungen um ihre Reform 145ff.
- Bundestagswahl 473ff.
- Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung 197f.
- deutscher Katholizismus und Polen 171ff.
- Entwicklungshilfe 64 130 331f.
- - kirchliche 331
- Entwicklungspolitik 122
- Episkopat und deutsch-polnische Verständigung 173
- Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rats der EKD zu UNCTAD III 183f.
- Erklärungen zur Bundestagswahl 1972 516ff.
- evangelische Stimmen zur Reform des § 218 212
- Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland 1f. 53 174 243 334f. 617ff. 627
- - Deutsche Bischofskonferenz und Gemeinsame Synode 258f. 302f.
- - erste Arbeitssitzung der Synode in Würzburg 248ff. 258f. 263ff. 302 354ff. 409ff.
- - Programmkonzentration in der Gemeinsamen Synode 249f. 478ff. 571f. 617ff. 620
- - Publizistik 249 258 264 303ff. 621ff.
- - Rahmenordnung für die Pastoralstrukturen 100f.
- - - Reform der Bistumsleitung 101
- - Sachkommissionen 44ff. 138
- - - Synodenkommission IV „Ehe und Familie" 69ff.
- - - Synodenkommission VI und „Publik" 22ff.
- - - Synodenkommission VII „Charismen, Dienste, Ämter" 86ff. 93
- - - Synodenkommission VIII „Formen der Mitverantwortung in der Kirche" 97ff.
- - - Synodenkommission IX „Ordnung pastoraler Strukturen" 99ff.
- - Sakramentenpastoral 249
- und Geschiedene 69ff.
- Justitia-et-Pax-Kommissionen 537
- katholisches Bildungswesen 3
- Kirche und Reform des § 218 212f.
- Kirche und Staat 2f.
- Ostverträge 211ff.
- Parteien 473ff.
- Pax-Christi-Bewegung 171ff. 363
- Pläne der Bundesregierung zur Eigentums- und Vermögenspolitik 464
- Politik 473ff.
- politischer Radikalismus 315ff.
- Rechtssysteme 168ff.
- Reform des § 218 4ff. 110ff. 203 212f. 309 473ff. 516f. 518 543 557ff.
- Regierungsentwurf zur Änderung des § 218 über die Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs 110f.
- Stellungnahmen zu den neuen Bistumsgrenzen in Polen 376
- Theologie im deutschen Katholizismus 2
- Verständigung mit Polen 207 211ff.
- Waffenhandel 119f.
- Synodenumfragen 505ff.
- Verfassungs- und Rechtsordnung 443f.
- vermögenspolitische Auseinandersetzung 463ff.
- wirtschaftliche Beziehungen zu Madagaskar 403
- und kirchliche Strukturreform 93ff.
- und Leistungsgesellschaft 53
- und Orden 96
- und Organisationsreform der Deutschen Bischofskonferenz 176
- und ZdK 176
- s. auch Deutschland

Burundi 325 372 453 502 571
- katholische Kirche 326f.
- Kirche und Staat 521
- kirchliche Auseinandersetzungen nach dem Massenmord in Burundi 378ff.
- - Note der Ordensoberen an den Episkopat 378f.
- - Widerspruch der Bischöfe 380
- Pastoral 378f.
- Rassismus 326

C

Ceylon 127 524
Chile 49 333 389 446
- christlich-sozialistische Entwicklungstendenzen 206
- Episkopat und innenpolitische Krise 585ff.
- Frage der Verfassungsreform 587
- innenpolitische Krise 587
- Kirche und Staat 585ff.

- Solidaritätsbekundungen zwischen chilenischen und kubanischen Christen 206
- wirtschaftliche Lage 586f.
China, Volksrepublik 26 51 64 105 124 226 322 365 389 468f. 496 501f. 554
- Ausbildungshilfe für den Guerillakrieg 121
- Entwicklungshilfe 65f.
- Entwicklungspolitik und Welthandel 124f.
- Japanpolitik 28f.
- Koreapolitik 606f.
- Kulturrevolution 503
- Militärhilfe in Afrika 502f.
- Militärhilfe in Pakistan 119

D

Dahomey 500f. 505
DDR s. Deutsche Demokratische Republik
Demokratische Republik Kongo 114
Demokratische Volksrepublik Korea (DVRK) (Nordkorea) 606ff.
- Pläne für die Wiedervereinigung
- „Schweigende Kirche"
Deutsche Demokratische Republik (DDR) 168 346 347 376 477 495ff.
- Abwehr westlicher Einflüsse 133
- Bemühen um völkerrechtliche Anerkennung 132
- Bildungsauslese nach Weltanschauung 269f.
- diözesane Pastoralkongresse 406
- Enteignungen: ideologisch zweckgebunden 497
- Erklärung der Bischöfe gegen die weitgehende Legalisierung der Schwangerschaftsunterbrechung 103
- Festlegung des Staates auf atheistische Weltanschauung 270
- gegenwärtige Politik der SED-Führung 495ff.
- Gewissens- und Glaubensfreiheit 269
- Klassenkampf-Ideologie 497
- Lebensbedingungen 132
- Pastoralbrief der DDR-Bischöfe zur Jugendweihe 268
- - Grundsätze der pastoralen Beurteilung und Behandlung 268f.
- - atheistischer Bekenntnis- und Gelöbnischarakter 268
- - Erziehung zur Unterscheidung der Geister und zur christlichen Gewissensentscheidung 269
- Pastoralsynode 254ff. 405ff. 423f.
- Politbüro 134
- „Progressive Katholiken" der DDR fordern neue Standortbestimmung der Kirche 423f.
- Rechtssysteme 168ff.
- Schwangerschaftsabbruch 103 497
- soziale Verbesserungen 496f.
- Staatsrat 134f.
- Staat und Kirche 408
- Steuerung der Bildungschancen 497f.
- Wirtschaftsplan 132
- und BRD 131ff.
- und Sowjetunion 131f.
- s. auch Deutschland
Deutschland 168 451
- Rechtssysteme im geteilten Deutschland. Die „Materialien" zum Bericht über die Lage der Nation 168ff.
- - vergleichbare Reformtrends 168f.

E

Elfenbeinküste 236 452f. 501f.
- Rassismus 205f.
England 350 499 501f. 536f. 573 616
- Afrikapolitik 452
- Asiaten aus Uganda 428f.
- Bericht über die Folgen der Legalisierung der Abtreibung in Großbritannien 205
- Einwanderungsgesetz von 1968 429
- Justitia-et-Pax-Kommissionen 537
- Nigeriapolitik 553
- Schwangerschaftsabbruch (Abortion Act) 205
- Waffenhandel 119f.
Estland 341
Europa 63 105 365 516f. 571

F

Frankreich 350 403 499 501f. 536 554
- „Accord doctrinal" über die Eucharistie 222f.
- Bischofskommission für die Welt der Arbeit 310
- Bischofsdokument zu Kirche und Sozialismus in Frankreich 320
- Deutschlandbild im französischen Fernsehen 575
- Dokument des französischen Episkopats über eine „Pastoral der Berufungen" 154
- Dokument über das Verhältnis der Kirche zur Arbeiterschaft 310
- Justitia-et-Pax-Kommissionen 537
- Kirche von morgen in Paris 363f.
- Ökumenismus 221ff.
- Priesternachwuchs und Amtsniederlegungen 582
- Repräsentativbefragung über Haltung zu Kirche und Glauben 281ff.
- - Kirche als Institution ist gefragt 281f.
- - Existenz- und Sozialprobleme im Vordergrund 282
- - Entfremdung unter Jugendlichen und Arbeitern am größten 282f.
- - Randsiedler sozial breit gestreut 283
- - Gruppe der Engagierten sehr klein 283f.
- sozialethische Auseinandersetzung im französischen Protestantismus 112ff.
- Traditionalisten (die Schweigenden in der Kirche) und Basisgruppen 271ff.
- Verhältnis des Episkopats zur Politik 581ff.
- Waffenhandel 119ff.

G

Gabun 453
Ghana 236 452 454 498 499 500f. 503 504 505
Griechenland 9 159 625
Großbritannien s. England
Guatemala 155
Guinea-Bissao 453 498 499 537

H

Holland s. Niederlande

I

Indien 63f. 105 332 366 428f. 536
- Antikonversionsgesetze 364
- Bildungsplan 573
- Liturgie 314
- Memorandum der Katholischen Union zur Frage der Minderheitenrechte 364
- Neunzehnhundertjahrfeier des Martyrertodes des Apostels Thomas 311
- Privatschulen 573
- Schutz für die Minderheiten in Bangla Desh 431
- wirtschaftliche Entwicklung 349
Indochina 499
Indonesien 30 127
Irland(konflikt) 9 209 372 451 536 571
Israel 119 324 403 404 502 554
- Araber im Sozialgefüge 137
- Bildungsgefälle 136
- Einwanderung aus USA und UdSSR 137
- Einwanderung russischer Juden 164ff.
- Einwanderungspolitik 137
- Sozialkonflikte 135ff.
- Wahl des Oberrabiners 588f.
- Zivilehe 589
Italien 105 538
- wirtschaftliche Beziehungen zu Madagaskar 403

J

Japan 63 120 156 196 350 403 404
- Außenwirtschaftspolitik 27
- Entwicklungshilfe 27
- gespanntes Verhältnis zu den USA 26f.

- im Kräftespiel Ostasiens. Folgen und Begleiterscheinungen der China-Politik der USA 26ff.
- Koreapolitik 606f.
- Verhältnis zu den asiatischen Nachbarn 29f.
- und USA 26f.
Jordanien 324
Jugoslawien 66 346 496
- atheistischer Unterricht 425
- Kirche und Staat 424ff.
- neuer Kirchenkonflikt? 424ff.

K

Kambodscha 26 30
Kamerun 455 501f. 504
Kanada 196 350 429
- Bischofskonferenz und Ergebnisse der römischen Bischofssynode 310
- Priesterbefragung 48
Kenia 428 452 455 499 500 501 502
Kolumbien 158
Kongo-Brazzaville 499 500 501 502f.
Kongo-Kinshasa (Zaïre) 114 453 455 499 501 502 503 504f.
- neuer Kirchenkonflikt 114ff. 206
- - Authentizitäts-Bewegung 114
- - Prinzip der Entwestlichung 114
- - Studentenunruhen 114
- Versöhnung zwischen Staat und Kirche 274f.
- - Stellungnahme Kardinal Malulas 274
- - Resonanz in Afrika 274f.
- - Anbahnung eines Kompromisses 275
- - Rückkehr des Kardinals Malula? 275
Korea (s. auch Demokratische Volksrepublik Korea u. Republik Korea) 26f. 496
- Wiedervereinigung 606ff.
Kroatien 424ff.
Kuba 206

L

Laos 30
Lateinamerika 105 119 124 127 129 206 316 389f. 514 571
- Befreiung und Revolution 276
- Bevölkerungsexplosion 389f.
- bewaffnete oder friedliche Revolution? 390
- Christen, Kirche und Marxismus 276
- - christlicher Glaube und revolutionäres Engagement 277
- Kapitalismus und soziale Ungerechtigkeit 277
- kirchliche Proteste gegen Gewalttätigkeit 155
- lateinamerikanische Christen für den Sozialismus 275ff.
- „Pastoral der Befreiung" 312
- Priester und Bischöfe 483
Lettland 341
Liberia 291
Libyen 119 498
Litauen 414
- atheistische Erziehung 341
- Evangeliumsbaptisten 340f.
- Kirchenverfolgung 414f.
- Kirche und Staat 259 414f.
- orthodoxe Kirche 340f.
- Priesterprozesse 343
- Protest gegen die Unterdrückung der Religions- und Gewissensfreiheit in der litauischen SSR 259
- Protestaktionen 414
- sowjetische Religionspolitik 339ff.
- Unruhe in der katholischen Kirche Litauens 339ff.
Luxemburg 536

M

Madagsakar 236 401 501
- gefährdete politische, wirtschaftliche und kirchliche Stabilität 401ff.
- Justitia-et-Pax-Kommission 404
- Missionierung und christliche Kirchen 404
- Ökumenismus 404
- wirtschaftliche Beziehungen zu Italien, zur BRD, zu Japan, Israel und Südafrika 403
- wirtschaftliche Verflechtung mit Frankreich 403
Malawi
- Agrarwirtschaft 237
- Beziehungen zu den Nachbarstaaten 236
- christliche Kirchen 237f.
- - Afrikanisierung 238f.
- - Anpassung der christlichen Liturgie 238
- - nationaler Priesterrat 238f.
- - Pastoral Service 238
- - Tradition und Mission 238f.
- Entwicklungshilfe 237
- langsames Wirtschaftswachstum 236f.
- politische, wirtschaftliche und kirchliche Situation in Malawi 235ff.
- verkehrstechnische Unterentwicklung 237
- und Südafrika 236
Malaysia 26 30
Mali 501 502 503
Malta 158 536 537
Marokko 452 498
Mauretanien 502
Mexiko 52 155 332
- wirtschaftliche Entwicklung 349
Mittlerer Osten 105
Moçambique 210 236 453 499 537
- Rückzug der Weißen Väter 49

N

Namibia (Südwestafrika) 220 221 472 499
- Apartheid 291ff.
- gefährliche Situation für die Kirchen 293f.
- geschichtliche Hintergründe der heutigen Situation 291f.
- „Homelands" in Namibia? 292
- Kirche und Staat 294
- neuer Krisenherd 291
- Streik der Ovambos und seine Folgen 292f.
- wirtschaftliche Bedeutung 292f.
- und Angola 292
Nationalchina 28
Neuseeland 429
Niederlande (Holland) 350 483 490 536
- Justitia-et-Pax-Kommission 537
- Konflikt mit Rom. Interview mit Kardinal Alfrink zum Veto Roms gegen den niederländischen Pastoralrat 492ff.
- Nationaler Pastoralrat (Landelijke Pastorale Raad) 492ff.
- Scheitern des katechetischen Experiments? 579ff.
Nigeria 262 451f. 456 499 501f. 504
- drei Jahre nach dem Bürgerkrieg 552ff.
- Rolle der Kirche 556f.
Nordirland 58 154 571
Nordkorea s. Demokratische Volksrepublik Korea; s. auch Korea
Nordvietnam 472
Norwegen 350

O

Obervolta 499ff.
Ostafrika 499 500
Ostasien 26
Österreich 350
- Auseinandersetzung um das Abtreibungsstrafrecht 278ff.
- - „Aktion Leben" 279ff.
- - Aktionskomitee zur ersatzlosen Streichung des § 144 280
- - Broda-Entwurf zur Abtreibungsfrage 278ff.
- - Indikationsproblem 278ff.
- - Konfrontation mit der Kirche? 279f.
- - Sozialisten für Fristenlösung 278f.
- - Kompromiß nicht mehr möglich? 280f.
- Erklärung der österreichischen Bischöfe gegen kirchliche Parteiungen und Intoleranz 232
- Gemeinsame Synode der katholischen Kirche in Österreich (Österreichischer Synodaler Vorgang) 256ff. 362
- - vorbereitende Zentralkommission 256
- - Statut in seiner Ursprungsfassung 256f.
- - Bischofskonferenz und Synode 256f.
- - Zentralkommission 256f.
- - Veränderungen durch die Bischofskonferenz 257

– – Sachkommissionen 257f.
– – Tendenz zu Konzentration 257f.
– – Thematik 257f.
– – Diözesansynoden 258
– – offene Probleme 258
– Pastoraltagung über Schuld und Vergebung 56f.
– Priesterbefragung 1971 7
– Priesterfrage 6ff.
– Privatschulen 162
– Schwierigkeiten der österreichischen Privatschulen 162f.
– Strafrechtsreform 278
– – Österreichische Bischofskonferenz und „Kleine Strafrechtsreform" 278f.
– – – und Abtreibungsfrage 270f.
– – ÖVP und Strafrechtsreform 279
Osteuropa 345ff.
– Menschenrechte 345ff.
Ostpakistan s. Bangla-Desh

P

Pakistan 66 119 158 159 428 536
– Nationalisierung aller privaten Schulen und Colleges Pakistans 260
Panama
– bevorstehende Verfassungsreform 572f.
– Religionsunterricht 573
– Staat und Kirche 572f.
– – Bischofskonferenz und Verfassungsreform 573
Paraguay 76 446
Peru 333
Philippinen 26 30 571
– „Christen für die nationale Befreiung" 583ff.
– Katholische Stimmen zum Kriegsrecht 583ff.
– Kriminalität und Korruption 584
– Landreform 584
– Moslems und Christen 584
Polen 67 69 234 346 536
– deutscher Katholizismus und Polen. Initiativen und Hemmnisse auf dem Weg zur Verständigung 171ff.
– deutsch-polnische Verständigung 207
– Entspannung im Verhältnis zum Vatikan 625
– Justitia-et-Pax-Kommission 538
– konfessionelle Minderheiten 528ff.
– Minderheitskirchen und Katholische Kirche 529
– neuere Daten über den Priester- und Ordensnachwuchs in Polen 205
– Neuregelung der Diözesangrenzen 172 374
– Ökumene 528
– Ökumenische Bewegung 529
– Ökumenischer Rat 528f.
– Orden 205
– orthodoxe Kirche 530
– Zentrum für christliche Einheit 529
Portugal 9 236 472 501 536 537 538

R

Republik Korea (Südkorea) 26 30 606ff.
– Agrarpolitik 609
– Kirche und Staat 609f.
– Kriegsrecht und neue Verfassung 608f.
Rhodesien 12 154f. 159 499 501
– Land Tenure Act 13
– neue Gesichtspunkte in der Rhodesienfrage 12f.
– – Hoffnung auf die Kirchen? 13
– – neue Strategie der katholischen Bischöfe 13
Ruanda 325
Rumänien 66 347 496
– Eingliederung der unierten griechisch-katholischen Kirche Rumäniens in die orthodoxe Kirche des Landes 362
Rußland s. Sowjetunion
Rwanda 453 502

S

Sambia, Zambia 66 235 236 452f. 455 456
Sansibar 502
Schweden 350
– Entwicklungshilfe 332
Schweiz 350 451 536
– Entwicklungshilfe 332
– Rahmenverordnung der Schweizer Bischofskonferenz zur Meßfeier, September 1971 116
– Vorbereitung und Konstituierung der „Synode '72" 250ff. 572
– – das Schweizer Modell der nach Diözesen durchzuführenden Synoden 250f.
– – die Sprachgruppen 250
– – gemeinsame Vorbereitung 250
– – Frage der Bistumseinteilung 251
– – diözesane Vorbereitungskommission 251
– – Synodenstatut 251
– – Zusammensetzung und Wahlmodus 251f.
– – Entscheidungsfunktionen der Synode und Rechtskompetenz der Bischöfe und der Bischofskonferenz 252
– – Vergleich mit Synode der BRD und der DDR 252
– – Themenkatalog 252f.
– – Befragung aller Katholiken 252
– – Aktion „Drehscheibe Synode '72" 253
– – Strukturfragen 253
– – Glaubenspapier 253
– – ökumenischer Aspekt 253
– – Ehe und Sexualität 254
– – gesamtschweizerische Synodalversammlungen 254
– Waffenhandel 119
Senegal 501f.
Serbien 426
Sierra Leone 498 501
Singapur 30
Slowenien 426
Somalia 452 501 502
Sowjetunion (UdSSR) 58 63 105 159 324 346 347 389 501f. 571 625
– Deutschlandpolitik 495f. 498
– Entwicklungshilfe 66
– Ethik 416
– jüdische Emigration und Verhältnis zu den arabischen Staaten 165
– kirchlicher Widerstand gegen die Religionspolitik 67
– Koreapolitik 609
– Nigeriapolitik 554
– Nonkonformismus. Zur Rolle der oppositionellen Literaten und Wissenschaftler 66f.
– – die nonkonformistische literarische und wissenschaftliche Intelligenz 66f.
– – verschärfter ideologischer Kampf 67
– – Parteitag und Schriftstellerkongreß 67f.
– – drei Grundrichtungen 68
– – In-Frage-Stellung des Systems? 68
– – das Dilemma der Partei 68f.
– Programm der „Demokraten" 68
– Waffenhandel 119ff.
– Wissenschaft contra Ideologie 438ff.
Spanien 9 159 536
– Justitia-et-Pax-Kommission 11 61f.
– – Arbeitsdokument der spanischen Kommission „Justitia et Pax" zum Weltfriedenstag 61f.
– Kirche und Staat 10f. 532ff.
– Konflikte um den Reformkurs der spanischen Kirche 61ff.
– – der Staatschef warnt und droht 62
– – die Stimme des neuen Erzbischofs von Madrid 62f.
– – die Schranken des Konkordats 63
– Konkordatsverhandlungen 532f.
– Mobilisierung traditionalistischer Kräfte im spanischen Klerus 532ff.
– Reformkurs im spanischen Episkopat 10f. 217ff.
– – 16. Plenarsitzung der spanischen Bischofskonferenz 217ff.
– – Bischofskonferenz bekennt sich zum Reformkurs 218
– – aufsehenerregende Rede des Nuntius 218
– – gemäßigte Evolution zu erwarten 219
– Veränderungen in der Bischofskonferenz 10f.
Sri Lanka s. Ceylon
Südafrikanische Republik 119 159 235 236 403 499 501
– Apartheid 219ff.
– Arbeitssystem 220
– Bischöfe Südafrikas verurteilen die Apartheid 219ff.
– – freimütiger Hirtenbrief 220
– Gewerkschaftsfrage und soziale Sicherung der afrikanischen Arbeiter 220
– Justitia-et-Pax-Kommission 220 262
– Rassismusproblem 219ff.
– Staat und Kirche 220f.

- Ungleichheit der Bildungschancen 220
- Wahlrecht 220
- Wirtschaft 292f.
- und Südwestafrika (Namibia) 291ff.
Sudan 49 345 452f. 498 502
- Entwicklungshilfe im Südsudan 167
- Kommt es zu einer Befriedung des Südsudans? 166
- - wirtschaftliche Entwicklung im Südsudan 167
- Staat und Kirche 167
- Verbesserung der Lage der Kirche im Südsudan 49
Südvietnam 30
- Priestermanifest an die Katholiken der Welt 415
- s. auch Vietnam
Südwestafrika s. Namibia

T

Taiwan 26 28 29 30 472
- Frage der Selbstbestimmung 468f.
Tansania 66 125 236 428 453 503
Thailand 26 30
Togo 452 499 500f.
Tschad 501f.
Tschechoslowakei 67 159 347 372 389 451
- Behinderung der Seelsorge 217
- Friedenspriesterbewegung 216f.
- Kirche und Staat 215ff.
- Priesterseminare in Leitmeritz und Preßburg 217
- Religionsunterricht 217
- slowakische Ordinarienkonferenz 628
- vakante Bischofsstühle 216
- verschärfter Kirchenkampf 215ff.
Tunesien 498
Türkei
- Konflikt mit Griechenland 384f.

U

Uganda 325f. 452 455 491 499 500 501 504 505 571
- Kirche und Staat 573
- Rassismus mit ökonomischen Folgen 429f.
- Schicksal der Asiaten in Uganda 428ff. 573
- Wirtschaft 429
Ungarn 418 520
- Sekretariat der ungarischen Bischofskonferenz 576
- Wie lebt der ungarische Klerus? 543ff.
Uruguay
- Aktivität der Tupamaros 76f.
- Haltung der Kirche 77f.
- Kirche und Staat 74 77
- politische und wirtschaftliche Entwicklung 74
- Tupamaros 74ff.
- Uruguay unter Pacheco 75
- Zwischen Terror und Ausnahmezustand. Ein Bericht aus Anlaß der Präsidentenwahlen 74ff.
USA s. Vereinigte Staaten von Nordamerika

V

Vereinigte Staaten von Nordamerika (USA) 105 157 159 196 350 389 398 414 451 498 501 523 544ff. 554 606ff.
- Afrikapolitik 501
- Beteiligung amerikanischer Kirchen an Rüstungsfirmen 104
- Chinapolitik 545
- Demokraten im Wahlkampf 544ff.
- Diskussion über die Geschiedenen in der Kirche 626
- Entwicklungshilfe 63ff.
- Episkopat und Friedensbewegung 225
- Erwachsenenbildung 290
- Friedensbewegung 224ff. 545
- Friedenskorps 64
- Gegenkulturschulen? 290f.
- gewaltloser Kampf für den Frieden in Vietnam 224f.
- Japanpolitik 26
- Juden im Wahlkampf 544
- Katholiken im Wahlkampf 544f.
- katholische Schulen in den USA 286ff. 545f.
- - Episkopat und Frage der katholischen Privatschulen 287 290
- - Rückgang der katholischen Schulen 288
- - Qualitätsprestige 288f.
- Katholizismus und Friedensbewegung 225
- Koreapolitik 606f.
- Kriegsdienstverweigerung 227
- Legalisierung der Abtreibung 545f.
- öffentliches Schulwesen 287
- Privatschulwesen 286ff.
- - Kostenanstieg 289
- - Baptisten und Reformjuden gegen staatliche Finanzhilfe 289
- - staatliche Beihilfe und steuerliche Entlastung 289f.
- Religionsunterricht 287
- Republikaner im Wahlkampf 544ff.
- Rolle der Religionsgemeinschaften bei den amerikanischen Präsidentschaftswahlen 544ff.
- Stellungnahmen des Episkopats zu Kriegsdienstverweigerung und Vietnamkrieg 227
- Steuergesetzgebung 398
- Vietnamkrieg 545ff.
- Waffenhandel 119ff.
- und Kommunismus 225
Vietnam 9 26f. 30 58 159 209 347 361 372 469 545 571
- Situation der Katholiken in Nord- und Südvietnam 625f.

W

West-Berlin 131

Z

Zaïre s. Kongo-Kinshasa
Zambia s. Sambia
Zentralafrikanische Republik 501 502

Tagungen

Belgien
- Kolloquium von „Pro mundi vita", 11.–15. September 1972 in Löwen 481ff.

Bundesrepublik Deutschland
- Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, 27. Februar 1971 149
- Fachtagung „Demokratisierung der Kirche" der Katholischen Akademie Paderborn, 23.–26. Oktober 1971 in Schwerte/Ruhr 30
- Vollversammlung des ZdK, 5. November 1971 145
- Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, 13.–14. November 1971 in Regensburg 78
- Sitzung der Zentralkommission der Gemeinsamen Synode, 7.–8. Januar 1972 138
- Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 21.–24. Februar 1972 in Freising 174 203 624
- Landessynode der bayerischen Lutheraner, 7.–10. März 1972 in Bayreuth 163
- Vollversammlung des ZdK, 10.–11. März 1972 203 284
- Sondervollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 10.–13. April 1972 in Essen 258
- Evangelisch-Katholisches Publizistentreffen, Anfang Mai in Arnoldshain 395
- Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses des ZdK, 5. Mai 1972 284 309
- Erste Arbeitssitzung der Gemeinsamen Synode, 11.–14. Mai 1972 138 248 302
- EKD-Tagung, 10. Juni 1972 in Maulhoff (Taunus) 363
- Viertes Ökumenisches Symposion, 17.–23. Juli 1972 in Regensburg 468
- Sitzung der Zentralkommission der Synode, 8. September 1972 478
- Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 18.–21. September 1972 in Fulda 476f.
- „Studienwoche Polen" der Evangelischen Akademie, 18.–24. September 1972 in Arnoldshain 528ff.
- Gesamtkonferenz katholischer Militärseelsorger der BRD, 25.–29. September 1972 in Paderborn 547
- Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, 29.–30. September 1972 542
- Tagung der EKD-Synode, 1.–5. Oktober 1972 in Berlin-Spandau 572
- Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, Oktober 1972 in Fulda 571
- Zweite Arbeitssitzung der Gemeinsamen Synode, 3.–7. Januar 1973 in Würzburg 617

Chile
- Dritte Welthandels- und Entwicklungskonferenz, 13. April bis 21. Mai 1972 in Santiago de Chile 183 122ff. 330ff.
- Treffen der Bewegung „Cristianos por el Socialismo", Ende April 1972 in Santiago de Chile 275

England
- Zehntes Symposium katholischer Gelehrter, 10.–14. April 1972 in Downside 318

Frankreich
- Erstes Europatreffen der „Schweigenden in der Kirche", 6.–7. November 1971 in Straßburg 48
- Herbstsitzung des Episkopats, 15.–20. November 1971 14
- Arbeitstreffen linksorientierter Laien- und Priestergruppen, 20.–21. November 1971 in Rouen 48
- Tagung kirchlicher Basisgruppen, November 1971 in Rouen 270
- Nationaltreffen der französischen Priestergruppe Échanges et Dialogue, 15.–16. Januar 1972 in Grenoble 103f.
- Dritte Sitzung des Reformierten Weltbunds und der katholischen Kirche, 31. Januar bis 2. Februar 1972 in Bièvres 313
- Ökumenische Konferenz, 4.–7. April 1972 in Bièvres 222
- Tagung der „Schweigenden in der Kirche", 29. April bis 1. Mai 1972 in Rennes 270ff.
- Treffen kirchlicher Basisgruppen, 29. April bis 1. Mai 1972 in Rennes 270
- 65. Nationalsynode der Reformierten Kirche Frankreichs, 29. April bis 1. Mai 1972 311
- Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz, 23.–31. Oktober 1972 581ff.
- 12. internationaler Pax-Christi-Kongreß, 4.–5. November 1972 in Straßburg 625

Ghana
- Panafrikanisches Treffen der katholischen Laien, August 1971 in Accra 484

Indien
- erstes all-indisches ökumenisches Gespräch, 9.–16. August 1971 in Nasrapur 520f.

Israel
- Zionistenkongreß, Ende Januar 1972 in Jerusalem 164f.
- Kongreß „Die Bibel und das Schwarze Afrika", 23.–27. April 1972 in Jerusalem 310

Italien
- Erste Sitzung des Päpstlichen Rates Cor Unum, 10.–14. Januar 1972 in Rom 103
- Tagung des provisorischen panafrikanisch-madagassischen Komitees der Laien, 22.–26. März 1972 in Rom 484
- Zwölfte Sitzung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Vatikansekretariats für die Einheit der Christen und des Weltkirchenrats, 29. Mai bis 2. Juni 1972 in Rom 435
- Tagung des Forums der nationalen europäischen Laienorganisationen, 31. August bis 3. September 1972 in Luino 520
- 60. Versammlung der Interparlamentarischen Union, September 1972 in Rom 570
- Siebte Plenarsitzung der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax", 20.–26. September 1972 in Rom 571
- Vierte Plenarsitzung der Internationalen Theologenkommission, 5.–11. Oktober 1972 in Rom 570f.
- Zweite Sitzung des Rates des Generalsekretariats der römischen Bischofssynode, 24.–27. Oktober 1972 in Rom 624
- Erster Kongreß „pro fide et ecclesia", Nov. 1972 in Rom 625

Kanada
- Frühjahrssitzung der Bischofskonferenz, 17.–21. April 1972 in Ottawa 310
- Treffen der „Christen in Solidarität mit den Völkern von Vietnam, Laos und Kambodscha", 6.–9. Oktober 1972 in Québec 625f.

Marokko
- Konferenz über das Thema „Der Islam und die Familienplanung", 26.–30. Dezember 1971 in Rabat 104

Niederlande
- Erste Weltkonferenz der gewaltlosen Bewegungen, 3.–9. April 1972 in Driebergen 260
- Tagung des Zentralausschusses des ÖRK, 13.–23. August 1972 in Utrecht 489ff. 514ff.
- Zweite Europäische Konferenz der Justitia-et-Pax-Kommissionen, 11.–14. Oktober 1972 in Ostende 536ff.

Österreich
- Zweite außerordentliche Sitzung der österreichischen Bischöfe, 21. September 1971 7
- Herbsttagung der ÖBK, 8.–10. November 1971 8
- Pastoraltagung über Schuld und Vergebung, 28.–30. Dezember 1971 in Wien 56f.
- Bischofskonferenz, 21.–23. März 1972 256
- Sitzung der vorbereitenden Zentralkommission für die gesamtösterreichische Synode, 13. Juni 1972 362
- Salzburger Hochschulwochen, 24. Juli bis 5. August 1972 in Salzburg 486

Peru
- Konferenz der „Gruppe der 77" (Entwicklungsländer), 25. Oktober bis 7. November 1971 in Lima 65 121 123

Schweden
- Umweltschutzkonferenz, 3.–16. Juni 1972 in Stockholm 360 459f.

Schweiz
- Tagung der interorthodoxen Vorbereitungskommission für ein panorthodoxes Konzil, Juli in Chambésy 363
- Internationales theologisches Symposium, 28.–30. September 1972 in Luzern 538
Spanien
- Klerusversammlung (Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes), 13.–18. September 1971 in Madrid 10
- Vollversammlung der spanischen Bischofskonferenz, November bis 4. Dezember 1971 10
- 16. Plenarsitzung des spanischen Episkopats, 6.–11. März 1972 in Chamartín 204f. 217ff.
- Internationales Priestertreffen der Spanischen Priesterbruderschaft, 26.–28. September 1972 in Zaragoza 533f.
Sudan
- Entwicklungskonferenz, 21.–23. Februar 1972 in Khartoum 167
Uganda
- Drittes Symposium der afrikanischen und madagassischen Bischofskonferenzen, 13.–18. August 1972 in Kampala 484ff.
Vereinigte Staaten von Nordamerika
- Koordinierungstreffen der Friedensgruppen, August 1971 in Ann Arbor 226
- Koordinierungstreffen „Ökumenisches Zeugnis", Januar 1972 in Kansas City 226

Statistik

Amtliche Entwicklungshilfe 1970–75 354
Einkommenszuwachs und Pro-Kopf-Einkommen 351
Entwicklungshilfe 65
Pro-Kopf-Einkommen und Weltexport 123
statistische Grunddaten zur Entwicklungspolitik: Soziogr. Beilage 23 nach 186
Verschuldung der Entwicklungsländer 123
Waffenhandel 119f.
Wirtschaftliche und soziale Daten zum Prozeß der wirtschaftlichen Entwicklung 349
Afrika
- Flüchtlingsfrage 453
Bangla Desh
- Bevölkerung 430f.
Bolivien
- Bevölkerung 448
- Industrie 449
- Wirtschaft 448
Bundesrepublik Deutschland
- Entwicklungshilfe 64
- Gewaltakte 316
- Gewerkschaftsbefragungen 542
- jugendliche Ritualisten 597
- katholisches Pressewesen, besonders Bistumspresse 146
- Mitglieder des politischen Radikalismus 315
Chile
- wirtschaftliche Lage 586f.
Deutsche Demokratische Republik
- Fragebogenaktion zur DDR-Synode 406
England
- Abtreibungen 205
Frankreich
- Geburten und Taufen 14
- Zahlen zur Repräsentativbefragung über Kirche und Glauben 281ff.
Indien
- Bildungswesen 573
Kanada
- Priesterbefragung 48f.
Litauen
- katholische Kirche 341
Malawi
- Bevölkerung 235
- katholische Kirche 237
- Wirtschaft 237
Namibia
- Wirtschaft 292f.
Österreich
- katholisches Schulwesen 162
Polen
- konfessionelle Minderheiten 528f.
- Priester- und Ordensnachwuchs 205
Schweiz
- Zusammensetzung der Synode '72 251
Uruguay
- Wirtschaft und Bevölkerung 74
Vereinigte Staaten von Nordamerika
- Auslandshilfe 64
- Schulwesen 288f.

Namenregister

A

Abdu al-Razak Matovi 573
Abrassimow 134
Abu Hamoud, Ibrahim Salim 314
Acheampong 500 505
Achtemeier, P. J. 208
Ackermann, R. 385
Adam, Karl 187
Adames Rodriguez, Roque, Bischof von Santiago de los Caballeros 414
Adorno, Th. W. 85 561
Aggey, John Kwao Amuzu, Erzbischof von Lagos 262 556
Agré, Bernard, Bischof von Man (Elfenbeinküste) 205
Agreda, J. 447 450
Agreda, S. 449
Ahidjo 455
Ahlbrecht, A. 328
Akos, Geza 576
Albert, H. 156 190 297
Albrecht, U. 120 121 122
Aleksij (Simanskij), russisch-orthodoxer Patriarch von Moskau 234 377 378 385
Alessandrini, Federico 262 625
Alfrink, Bernard Jan Kardinal, Erzbischof von Utrecht 260 418 490 492 581 625
Alier, Sayed Abel 167
Alisky, M. 76
Allende, Salvador, Staatspräsident von Chile 49 275 277 333 389 585 ff.
Almarcha Hernández, L., früherer Bischof von León 11
Almeida Merino, Adalberto, Erzbischof von Chihuahua (Mexiko) 155
Almeyda, Cl. 277
Alonso, D. J. 414
Amadeo, M. 414
Amalrik, A. 67 68 69 439
Amarú, Tupac 76
Améry, Jean 367 368
Amin Dada, Idi, Staatspräsident Ugandas 325 428 ff. 456 500 504 505 573
Amissah, John Kodwo, Erzbischof von Cape Coast 524
Anchimiuk, J. 530
Anderson, S. 53
Andriamanjato, R. 401
Añoveros Ataún, Antonio, Bischof von Bilbao 11
Anselm von Canterbury 152 242
Ansprenger, F. 451 454
Antonij, russisch-orthodoxer Metropolit von Surož 323
Apel, K.-O. 297 299 f.
Aquino, B. 584
Arattukulum, Michael, Bischof von Alleppey (Indien) 314
Araujo Iglesias, Miguel, Bischof von Mondoñedo-Ferrol 219
Arden, Donald, anglikanischer Erzbischof von Zentralafrika 314
Arguedes, A. 447
Arinza, Francis, Erzbischof von Onitsha (Nigeria) 557
Aristoteles 144 241 575
Ariyoshi, Sawako 472
Arkhurst, Frederick S. 453
Arns, Evaristo Paulo OFM, Erzbischof von São Paulo 418 576
Arpád, Fabián, Bischof von Szombathély 210
Arroyo, H. SJ 206 276 277
Aryawongsakatayan, Somdej Phra, buddhistischer Patriarch von Thailand 106
Asiain Marquez, Justo 77
Asmussen, Cl. 221 222 224
Asta, Salvatore, Erzbischof, Päpstlicher Pronuntius in Ankara 427
Astaurov, B. L. 439
Astier, André 417
Athenagoras I., griechisch-orthodoxer Patriarch von Konstantinopel 52 154 313 322 383 384 ff. 418 426 ff. 438
Auala, Leonard, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Ovambo-Kavango-Kirche 294 472
Audet, Jean-Paul 231
Auer, Alfons 92 231 488
Auer, J. 468
Augstein, Rudolf 559 ff.
Augustinus 487
Auleytner, W. 363
Averbeck, W. 261
Awolowo, Führer der Yoruba 555

B

Bacht, H. 154
Bafile, Corrado, Erzbischof, Päpstlicher Nuntius in der BRD 302
Bairoch, P. 51
Baker, Gilbert, anglikanischer Bischof von Hongkong 52
Baker, J. A. 318
Balaguer, Miguel, Bischof von Tacuarembó (Uruguay) 77
Baldwin, James 383
Ballivián 446
Baltensberger, M. 462
Balthasar, Hans Urs v. 157 188 210 248 567 570
Baltzer, Kl. 50
Banda, Hastings, Staatspräsident von Malawi 235 f.
Bandaranaike, Sirimavo, Ministerpräsidentin von Sri Lanka 524
Banzer Sŭárez, Hugo 155 447 ff.
Barakana, G. SJ 380
Baroni, Augustin, Apostolischer Vikar von Khartum 49
Barreau, J.-C. 270 272
Barrientos, R. 447 449
Bartelt, G. 317
Barth, Karl 20 153 188 296 297 400 539 561 566 570
Barth, M. 539
Barthélemy, J. D. 414
Bartsch 562
Barzel, Rainer 207 214
Bastide, R. 153
Batlle y Ordoñez, José 75 77
Baum, Gregory 231
Baumann, R. 154
Baur 581
Bazyli, orthodoxer Metropolit in Warschau/Bielitz 530
Beau, Augustin SJ 382
Beaupère, René OP 435 438 530
Bebuyst, Christian 156
Becher, Paul 463
Beckel, Albrecht 171 172 203 210 333 ff.
Becker, Helmut 193
Béguin, Olivier, Generalsekretär des Weltbundes der Bibelgesellschaften 262 314
Behrendt, Richard F. 503 504
Beilner, W. 486 f.
Beinert, Wolfgang 156 261
Beirnaert, Louis 105
Ben Bella 502
Benedikt XII., Papst 626
Benedikt, orthodoxer Patriarch von Jerusalem 322 324
Benelli, Giovanni, Erzbischof, Substitut im Staatssekretariat 106
Bengsch, Alfred Kardinal, Erzbischof von Berlin 10 409 424
Ben Gurion, David 166
Bennett, Joyce 52
Benoît, P. 414 514
Bense, Max 368
Bensimon, D. 105
Benz, Ernst 156
Beran, früherer Erzbischof von Prag 576
Berendt, J. E. 601 605
Berger, Peter L. 369 471
Bergson, Henri 522
Bernanos, Georges 522
Bernardin, Joseph L., Bischof 52
Berrigan, Daniel SJ 157 224 225 226 227
Berrigan, Philip 224 227 524
Bertoli, Paolo Kardinal 625
Bertsch, P. L. SJ 356 357
Besret, B. 270 f. 272
Betz, F. 357
Beyschlag, Karlmann 260
Bhutto, Z. A., Präsident von Pakistan 260
Biedermann, H. M. 387 388 468
Biemer, Günther 231 525
Bihonda, Nester, Bischof von Muyinga 380
Binswanger, L. 627
Bird, Th. E. 345
Biser, Eugen 297 298
Bismarck, Klaus v. 209
Blake, Eugene Carson 226 345 347 348 360 380 ff. 427 f. 435 469 489 490 491 529 545
Blancy, A. 20
Blane, A. Q. 345
Blank, Josef 104 561
Blank, W. 470
Bläser, P. 261
Bleistein, R. SJ 54 488
Blinzler, Josef 562
Bloch, E. 627
Bloch, Iwan 540 560 561
Bluyssen, Johannes W. M., Bischof von 's-Hertogenbosch 579 581
Böckle, Franz 56 f. 69 ff. 92 231 243
Böckler, Hans 543
Boeckler, Richard 327 330
Bogolepov, A. 386
Böhle, Cäcilia 210
Bojayhui, Schwester Teresa (Mutter Teresa von Kalkutta) 158 366 431 f.
Bojc, P. 426
Bolívar, Simon 445 f.
Böll, H. 316
Bolte, Adolf, Bischof von Fulda 576
Bonhoeffer, D. 189 215 563
Bonnard, J.-Ph. 14 f.
Bonvin, J. R. 380
Bordaberry, J. 74 78
Borisov, V. 439
Born, Max 195 f.
Bornert, R. OSB 313
Bornkamm, Günther 186 562
Boros, P. L. SJ 488
Borsic, R. 424
Bosnjakovic, Z. 424
Boulding, K. E. 461 463
Boumédienne 522
Boureau, D. 15
Bovon, François 364
Boyle, Hugh, Bischof von Johannesburg 262 628
Braithwaite, R. B. 563
Brandt, Willy, Bundeskanzler der BRD 5 122 131 133 134 214 413
Braun 561 562
Bredeway, F. H. 290 291
Bresch, Carsten 51
Breschnew, L. I. 67 259 342 344 348 414 438
Breton, Stanislas 417
Briefs, G. 542 543
Broda, Ch. 278 f. 280
Bröker, W. 43
Brom, Gustav 601
Brown, R. 414
Brugger, Walter 51
Bruin, H. de 523
Brunner, Peter 311
Bružek, M, 216
Brzezinski, Z. 313
Buber, Martin 522
Bubnis, P. 259 344
Büchel, W. 510 514
Buchheim, H. 441
Büchner, Franz 575
Budisa, Drazan 576
Bueno y Monreal, José María Kardinal, Erzbischof von Sevilla 218
Bugnini, Annibale, Erzbischof, Sekretär der Gottesdienstkongregation 106 118
Bukovskij, V. 66 68
Bultmann, Rudolf 186 240 295 f. 297 364 416 488 511 529 561 562 563 567 581
Burchett, Wilfred 30
Buren, Paul M. van 563 570
Burger von Hunyadi, K. 523
Burić, Victor, Bischof von Fiume (Rijeka Senj) 425
Burke, Austin Emile, Bischof von Yarmouth (Nova Scotia) 310
Burneikis, B. 340
Burney, P. 153
Busch, G. 446
Busia, Ministerpräsident 500
Butelezi, Peter T., Weihbischof von Johannesburg 628
Butler, B. Christopher, Weihbischof von Westminster 59
Bwakira, M. 327
Byrne, Leo, Erzbischof von St. Paul-Minneapolis 52

C

Cabral, A. 454
Caillot, R. 261
Calabresi, U., Erzbischof, Apostolischer Delegat in Sudan 167
Čalidce, V. 344 439 441
Calley 227
Calvin 575
Calvo Serer, R. 11
Campos, Guerra, Weihbischof von Madrid 533
Camus, A. 85 187 522 627
Canadanovic, M. 425
Candia, Ovanda 447
Cangh, Jean-Marie van 208
Cantero-Cuadrado, Pedro, Erzbischof von Zaragoza 11 533
Carew, William, Erzbischof, Nuntius in Rwanda Burundi 262 327
Carmichael, J. 561

Carnap, Rudolf 300
Carr, B., Generalsekretär der allafrikanischen Kirchenkonferenz (CETA) 49 158 521
Carrero Blanco, Vizepräsident in Spanien 11
Carrier, Hervé SJ 472
Carrol-Abbing, J. P. 57
Carter, Rev. 273
Casaroli, Agostino, Erzbischof, Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche 115
Casey, Patrick Joseph, Bischof von Brentwood 205
Casoria, G., Bischof 106
Cassidy, Edward, Erzbischof, Apostolischer Pro-Nuntius auf Formosa 472
Castro, Emilio 77
Castro, Fidel 49 206 276 390 447
Cazelles, H. 414
Cellier, J. 204
Cesbron, Gilbert 576
Chakaipa, Patrick, Weihbischof von Salisbury (Rhodesien) 628
Chalice, V. 67
Chan Tin 415
Chavan 65
Cheli, G. 372
Cheng Ping Hsu, Francis Xavier, Bischof von Hongkong 52
Cho, M. Y. 607
Chonchol, J. 277 587
Chruschtschow, Nikita 66 235 340 f. 378
Chrysostom, Mar, Bischof der Mar-Thomas-Kirche von Kerala 311
Chrysostomos, griechisch-orthodoxer Erzbischof von Athen 106 386
Cicak, Ivan 424 576
Cicognani, Amleto Giovanni, Dekan des Kardinalskollegiums 262
Cirarda Lachiondo, J. M., Bischof von Córdoba 11
Clark, R. 469
Clarke, D. 320
Clasen, Klaus 432 435
Claß, H., württembergischer Landesbischof 173
Clemen, Carl 364
Clémence, J. SJ 156
Clerck, P. de 14
Cocagnac, Père 601
Colasuonno, Francesco 472
Colla, H. E. 105
Coltrane, John 601
Comblin, Joseph 262 364
Comte, Auguste 83
Comte, G. 501
Concha, J. C. 277
Confalonieri, Carlo Kardinal, Präfekt der Bischofskongregation 262 492
Congar, Yves OP 156 222 261 437 470 522 574
Conway, William Kardinal, Erzbischof von Armagh (Irland) 311
Conzelmann, H. 186 562
Conzemius, Viktor 231
Cooke, Terence J. Kardinal, Erzbischof von New York 52 290 546
Cool, A. 414
Cordero Lanza di Montezemolo, Andrea, Vizesekretär der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" 472
Cordes, Paul Josef 210 415
Corecco, Eugenio 156 157
Coreth, E. 209 297 299 312
Coste, René 313
Courvoisier, J. 112
Couturier, P. 221 530
Cox, Harvey 157 193 603
Crespy, G. 153
Creutzfeldt, Otto D. 312
Cserhati, Joszef, Bischof von Pecs (Fünfkirchen) 210 576
Csoklich, W. 280
Cullmann, Oskar 364 365
Cunial, Ettore, Erzbischof 576

D

Dabrowski, B. 375
Da Costa, L. A. 537
Dadaglio, Luigi, Erzbischof, Nuntius in Spanien 218
Dajti, Rifat 469
Damaskinos, orthodoxer Metropolit von Tranoupolis 154 363
Damme, D. van 540
Dams, Theodor 122 183 Soziogr. Beilage 23 nach 186 456
Dandaron, Bidja Dandarović 628
Daniel, J. 67 439
Daniélou, Jean SJ Kardinal 416 628
Dauner, Wolfgang 601
Dautzenberg 561
David, J. 248
Dayan 324
Dearden, John Francis Kardinal, Erzbischof von Detroit 52 290
Debray, Pierre 48 271 272 625
Deeken, Alfons 157
Defregger, Matthias, Weihbischof von München-Freising 106
Degenhardt, Johannes Joachim, Weihbischof v. Paderborn 355 356
Deissler, Alfons 414
Deißler, Hans Herbert 201 203
Deist, H. 542
De Jong, P. J. 462
De Kruijf, Th. C. 540
Delhaye, Philippe 50
Dell'Acqua, A. Kardinal, Generalvikar von Rom 524 576
Delooz, P. 482 f. 523
Demetrios, Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 388 418
Deng, P. 49
Denter, Abt von Marienstatt 357
Descamps, Albert 364 414
Descartes 417
Deschner, J. 490
Dessauer, Friedrich 194 195 196
Devdarian, David, Katholikos (Patriarch) der georgisch-orthodoxen Kirche 472
Dewart, Leslie 231
Dezza, P. SJ 480
Dhavamony, Mariasusai 208
Diamond, S. 452
Dias Gomide, A. 77
Dias Nogueria, Enrico, Bischof von Sá da Bandeira (Angola) 210
Dibelius, M. 364
Diemer, E. 410
Dietzfelbinger, Hermann, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Vorsitzender des Rats der EKD 163 207 221 363 473 627
Digan, P. SSC 483
Dijk, H. van 581
Dilthey, Wilhelm 295 f.
Dimitrios I. (Papadopulos), griechisch-orthodoxer (ökumenischer) Patriarch von Konstantinopel 426
Diori 501
Dirks, Walter 1
Divkovic, V. 424
Djilas, Milovan 426 430
Dobrovol'skij, A. 67
Dobzhansky, Th. 43
Dodig, Goran 576
Dombois, H. 154 164 261
Döpfner, Julius Kardinal, Erzbischof von München 17 97 173 207 248 302 f. 360 363 375 376 388 414 473 477 505 f. 524 571 625
Dorado Soto, Antonio, Bischof von Cádiz 218
Dordett, A. 279
Dossing, Gottfried 52 414
Dostojewski, F. M. 85
Dougal, Sonia 52
Douglas-Home, A. 12 f.
Dovifat, E. 149
Dreher, Br. 105
Drewes, J. L. 355
Drimmel, H. 162
D'Rozario, Michael, Bischof von Khulna/Bangla Desh 106
Drzaga, Józef, Bischof von Allenstein 375
Dubinsky, D. 542
Dudás, Miklós, Bischof von Hajdudorog 418 520
Dulbinski, Kazimir, Weihbischof von Riga 628
Dulles, John Foster 28
Dumbliauskas, P. 342
Dumont, C. I. 385
Dupont, J. 414
Duprey, P. P. 154 427 520
Duquoc, Ch. 153
Duschak, W. SVD, Missionsbischof 118
Duval, Aimé 601

E

Ebeling, Gerhard 104 150 186 296 297 563 567 570
Ebert, Friedrich 134
Eckert, W. P. 540
Eckstein, George Günther 523
Efrem II. (Sidamenidze), Katholikos der georgisch-orthodoxen Kirche 472
Ehlen, Peter 416
Ehrlich, Anna H. 457 ff. 462
Ehrlich, Paul R. 457 ff. 462
Eichele, evangelischer Landesbischof 387
Eilers, Franz SVD 483
Ekwa, P. SJ 485
El Eir, Abel 456
Elias IV., russisch-orthodoxer Patriarch von Antiochien 322 f. 366
Eliot, T. S. 522
Ellington, Duke 601
Elliott, C. 485
Ellul, J. 311
Emblin, J. 196
Emeis, Dieter 470
Enahoro, P. 503
Endo, Shusaku 472
Endrey, Mihali, Weihbischof von Esztergom 210
Engelhardt, P. OP 207
Engelke, E. 303
Eng Tjioe, Loan 261
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, Erzbischof von Madrid 11 62 205 217 218 533 534
Eppler, Erhard 50 52 63 105 122 125 460 462 471 542 543
Erhardt, A. 301
Erickson, D. E. 288
Erickson, J. H. 386
Erikson, E. 93
Erlemann, E. 410
Ermogen (Golubev), russisch-orthodoxer Erzbischof 234 235
Erni, R. 149
Ernst, Hubert Cornelius A., Bischof von Breda 580 f.
Eschliman 234 377
Esenin-Vol'pin, A. 439 441
Etchegaray, Roger, Erzbischof von Marseille 366 520
Etzioni, A. 463
Eucken-Erdsiek, E. 317
Evely, L. 270
Exeler, A. 98

F

Faith, Jeremy 603
Fanon, Frantz 505
Feil, Ernst 19 31 34 301
Feinberg, V. 439
Fejtö, François 365
Felici, Pericle Kardinal 361
Fellner, A. 257
Felmy, K. Chr. 311
Fernau, F.-W. 385 387
Ferreira Aldunate, Wilson 74
Ferreira Cabral, Manuel, Bischof von Beira (Moçambique) 366
Ferreira da Silva, Augusto Cesar, Bischof von Tete (Moçambique) 210
Ferreira Gomez, Antonio, Bischof von Oporto 366
Fetscher, Iring 105 193
Feuerbach, L. 627
Feuillet, A. 468
Ffrench-Beytagh, Gonville, anglikanischer Dekan von Johannesburg 262
Fichte, J. G. 85 241
Fick, Ulrich 314
Fietz, Siegfried 604
Filaret, Metropolit der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland in New York 324
Filaret (Denisenko), russisch-orthodoxer Metropolit, Exarch der Ukraine 323
Fink, E. 370
Finkenzeller, J. 488
Finn, James 227
Finnegan, R. 451
Finot, E. 450
First, R. 454 499 501
Fischer, H. 359
Fisher, J., früherer anglikanischer Erzbischof von Canterbury 524
Flessemann, E. 154
Floristán, Casiano 231
Fluck, Bernhard 261
Flury, Kaplan 601
Forest, J. H. 224 225
Forrester, J. W. 458
Forster, Karl 25 174 258 302 305 354 411 505 599 622
Foucault 84
Fracchia, Emilio 314
Fraeyman, M. 537
Fragoso, Antonio, Bischof von Crateus 262
Franco y Bahamonde, Francisco 10 62 f.
Franke, E. 168
Fränkel, Hans-Joachim, evangelischer Bischof von Görlitz 262 270
Frankl, V. E. 317
Fransen, P. SJ 318 f.
Frenzel, Ivo 91
Frétellière, François Victor Marie, Weihbischof von Bordeaux 581 f.
Freud, Sigmund 85 369 522 561 627
Freund, Julien 575
Frey, R. L. 462
Frid, Z. 425
Frieling, Reinhard 312
Fries, Heinrich 294 311
Fröbel, Friedrich 199
Fromm, E. 189 522 562
Frotz, Augustin, Weihbischof von Köln 117
Fry, Cl. 77
Fuchs, Emil 186 296
Fuchs, J. 92
Fuchs, O. 9 377 562
Fuller, R. H. 511 513 514
Funke, L. 110
Furrer, W. 56 f.
Fürstenberg, F. 543
Fürstenberg, M. de Kardinal 361
Fütterer, K. 523

G

Gadamer, H.-G. 187 296 297 300 301
Galanakis, Irenaeos, griechisch-orthodoxer Metropolit von Kissamos und Selinos 52
Galanskov, J. 67
Gall, R. 244 247 248
Gallagher, Raymond J., Bischof von Lafayette (Ind.) 546
Gallego, Hector 573
Galli, Mario v. 388
Galot, J. 57 204 228 580
Gandhi, Indira 364
Gandhi, Mahatma 260
Gantin, Bernardin, Erzbischof von Cotonou 115
Garaudy, Roger 627
Gardiner, John 314
Garigues, A. 532
Garrigues, J.-M. OP 313

Garofalo, S. 414
Gatpary, W. 528
Gaudet, R. SJ 48
Gaulle, Charles de 499 502
Gaviola, Mariano, Bischof, Sekretär der philippinischen Bischofskonferenz 583
Gehlen, A. 85 196
Geis, R. R. 539
Gennrich, Cl. 462
George, A. 153
Georgij, Erzbischof der russisch-orthodoxen Kirche in Westeuropa 323
Geppert, Georg 601f. 605
Geppert, Hans J. 602 603 605
German, griechisch-orthodoxer Patriarch von Belgrad 387 418 628
Germanos, orthodoxer Metropolit 386
Gerstenmaier, C. 69 439
Gese, H. 50
Gherasim, orthodoxer Metropolit von Rumänien 468
Giap 499
Giese, V. 288
Gijsen, J. M., Bischof von Roermond 492 494 581
Ginsburg, A. 67
Girardi, G. 48 92
Giri, V. V., Präsident Indiens 311
Gnilka, Joachim 207 414
Gogarten, F. 150
Goldie, R. 414
Gollwitzer, Helmut 159 189
Golomb, E. 98
Gomulka, Władysław 171
Gonzáles Moralejo, R., Bischof von Huelva 62
Gonzáles Martín, Marcelo, Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien 11 205 218 534
González Ruiz, Julio, Bischof von Puno (Peru) 314
Gonzi, Michael, Erzbischof von Malta 106 158
Goren, Schelomo, Oberrabbiner 588f.
Görres, A. 56f.
Görres, Ida Friederike 244 248 302
Gorschenek, Günter 544
Gössler, I. 280
Goethe 561
Goetz, R. 291
Gouyon, Paul Kardinal, Erzbischof von Rennes 222 271
Gowaseb, Borsitzender der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika 294
Gowon, Y. 501 554f.
Graber, R., Bischof von Regensburg 468
Gracias, Valerian Kardinal, Erzbischof von Bombay 366
Graf, G. 621
Grande, D. 406
Graß, Günter 473
Gratz 162
Gravelli, Giovanni, Apostolischer Nuntius in Bolivien 155 450
Grebing, H. 542 543 544
Greely, A. M. 288 291
Greenfield, R. 500
Greet, K. 273
Greinacher, Norbert 185 231 259
Grelot, Pierre 50 364 414 416
Gremillion, J. 414 536 537
Grigorenko, P. 68 418
Groeger, Guido N. 417
Große, Wolfgang, Weihbischof von Essen 358 360
Gruber, Winfried 56 231
Grünbaum, Hartmut 628
Gründel, J. 245 248
Grunewald, T. 105
Guardini, Romano 187 210 240
Guernier, M. 63
Guerra Campos, José, Weihbischof von Madrid 11 218
Guevara, Ernesto Che 76 276 277 447
Gulbinowicz, Henryk Roman, Bischof 376
Gut, Benno Walter OSB Kardinal 118
Guttenberg, Freiherr von und zu 576
Gutting, Ernst, Weihbischof von Speyer 411
Gutwirth, J. 105
Gypkens, Franz 576

H

Haag, Herbert 231 511
Haarsma, Frans 231 600
Habaschi, Sayed Wadi 167
Habermas, J. 82 84 85 187 300 301
Habicht, M. de 520
Haftendorn, H. 120 122
Hager, K. 133 495
Hagolani, E. 462
Hahn, F. 50
Haile Selassie I., Kaiser von Äthiopien 456 501
Halbfas, Hubertus 297 592 595
Hamer, J. OP 222 261 374 490 529
Hänggi, Anton, Bischof von Basel 118
Hanisch, H. 304
Hare, R. M. 563
Häring, Bernhard 50 245 248 521
Harkianakis, griechisch-orthodoxer Metropolit von Saloniki 468
Harms, H. H., Bischof der Lutherischen Landeskirche Oldenburg 213
Harnisch, W. 627
Harrison, George 603
Hartmann, N. 575
Hartog, J. A. 462
Hasselhoff, Friedrich 329
Hastings, A. 483
Haubtmann, Pierre 52
Haufe, G. 627
Hauptmann, Anja 604
Havers, Norbert 591
Hayek, F. v. 542
Heath, Edward 12 158
Hecker, K. 297 298
Heenan, John Carmel Kardinal, Erzbischof von Westminster 273
Hegel, G. W. F. 83 84 85 144 240 241 561 627
Heidegger, Martin 35 145 295ff. 299 300 560 627
Heimerl, H. 246f. 248
Heinemann, Gustav, Bundespräsident 50 207 413
Heisenberg, Werner 196 369 561
Heller, A. 157
Hemmerle, Klaus 94 411 412
Henderson, Ch. R. 544
Hengel, M. 50 260 562
Hengen, Jean, Bischof von Luxemburg 314
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 547 625
Henrich, E. 543
Henrich, Franz 210
Henriques, Américo, Bischof von Nova Lisboa (Angola) 210
Henry, A.-M. 248
Hentig, Hartmut v. 190f. 193 201ff. 592
Herrmann, Horst 395 398 413
Heston, P. E. SSC, Bischof 106
Heubl, Franz 365
Heuvel, Albert van den, Generalsekretär der Hervormdekerk in den Niederlanden 418
Hieronymos, griechisch-orthodoxer Erzbischof von Athen, Primas von Griechenland 106 628
Hild, Helmut, Präsident der hessisch-nassauischen Landeskirche 173
Hirko, J. 216
Hirsch, E. 99
Hitchcock, James 312
Hlouch, Joseph, Bischof von Budweis 216 366 472
Hochmann, F. 216
Hoeck, J. OSB, Abt von Scheyern 468
Hödl, Erich 365
Höfer, L. 523
Hoffmann, Holger 602 605
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 173 203 212f. 214 304 355 356 359 363 411 412
Holl, Adolf 486 488
Holland, Thomas, Bischof von Salford 362
Hollenweger, W. J. 417
Hollos, J. 520
Holtz, T. 364
Holzamer, K. 305 621
Homeyer, Josef, Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz 174ff.
Homula, J. 216
Honecker, Erich 10 131 133 134f. 408 495f. 497 498
Honecker, Martin 312 471
Hoover, FBI-Chef 545
Hopko, Vasil, Bischof der griechisch-katholischen Diözese Prešov 216
Hoppe, Paul, Apostolischer Visitator 375
Horgan, J. 209
Horkheimer, Max 190 591
Horky, L. Kapitelsvikar von Brünn 216
Horn, Paul 601
Hornstein, X. v. 196
Hossu, Juliu, unierter orthodoxer Bischof von Cluj (Rumänien) 362
Ho Thin, Youn 314
Hotz, R. 378
Houphouet-Boigny, Präsident von Elfenbeinküste 502
Hromádka, J. L. 9
Hruby, K. 540
Hruza, K. 216 372
Hsu, Francis, Bischof von Hongkong 576
Hübner, P. 69
Huchard, R. 485
Huerta 587
Huhn, Bernhard, Apostolischer Administrator von Görlitz 52 375
Huizinga 193
Hülsbusch, W. 153f.
Hultgren, G., lutherischer Alterzbischof von Uppsala 611
Humboldt, Wilhelm v. 194f.
Hume, David 417
Hurtado, Jorge Manrique, Erzbischof von La Paz 450
Hürth, P. 50
Husén, T. 196
Husserl, Edmund 83 295
Husslein, H. 279
Huth, Werner 627
Huyghe, Gérard, Bischof von Arras 14
Hwang, Jane 52

I

Iersel, Bas van 105 231
Ignaz XXXIX. Jakob III., syrisch-orthodoxer Patriarch 366
Ikonikoff, M. 51
Illich, Ivan 52 193 201ff.
Illies, Joachim 367
Immer, K., Präses der Rheinischen Landeskirche 212
Innozenz XI., Papst 392
Irenaeos, griechisch-orthodoxer Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa 158 262
Irenäus von Lyon 561
Ironsi 501 554
Irribaren, Jesús 314
Iserloh, E. 360

J

Jack, H. A. 417
Jackson, G. 77
Jackson, Joseph H. 524
Jackson, Lady 430
Jackson, Mahalia 601
Jacob, F. 42
Jacobsen, Hans-Adolf 209
Jaeger, Lorenz Kardinal, Erzbischof von Paderborn 221 261
Jahn, Gerhard 4 6 110 413
Jakir, P. 441
Jakobos, griechisch-orthodoxer Metropolit von Nord- und Südamerika 426f.
Jakovos, Primas der griechisch-orthodoxen Kirche von Nord- und Lateinamerika 418
Jakovos (Georgios Tsanavaris), griechisch-orthodoxer Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa 52 158
Jakubczik, H. 369
Jakunin 234 377
Jannaras, Christos 574
Jankowski, W. 173
Janssen, Heinrich Maria, Bischof von Hildesheim, Vertriebenenbischof 376
Jaona, Monja 402
Jaroszewicz, P. 376
Jarque, Juan 314
Jasper, Tony 605
Jaspers, Karl 297 312 488
Jedruszuk, Władysław, Bischof 376
Jellouschek, Hans 416
Jeremias, Joachim 561
Jeż, Ignacy, Bischof von Köslin 375
Johannes XXII., Papst 626
Johannes XXIII., Papst 9 25 107 161 224 328 382 383 386 442 524 526 528
Jones, Jack 157 562
Johnson, Lyndon Baines 225 382
Jop, Franciszek, Bischof von Oppeln 375
Joseph, Owadja, Oberrabbiner 588f.
Journet, Charles Kardinal 61 416
Juan Carlos, Prinz 11
Jubany Arnau, N., Erzbischof von Barcelona 11
Juhasz, D. 520
Jüngel, E. 365
Junod, J. M. 431
Jüptner, W., Militärdekan 547ff.
Jürgens, Udo 603
Justinian, orthodoxer Patriarch Rumäniens 362 628
Juvenalij (Pojarkov), russisch-orthodoxer Erzbischof von Tula und Belev, Leiter des Außenamts des Moskauer Patriarchats 322 366

K

Kaburungu, Stanislas, Bischof von Ngozi 327 380
Kaczmarek, Lech, Bischof von Danzig 375
Kada, L. 327
Kadar, Laszlo, Weihbischof von Veszprém 210
Kähler, M. 150
Kalanta, R. 339
Kalinikos 468
Kampe, Walter, Weihbischof von Limburg 306 621
Kamphaus, F. 304 512 514
Kannengießer, W. 622
Kant, Immanuel 79 83 84 85 240 561
Kapica, P. L. 439
Kapp, K. W. 462 463
Karrer, Otto 231
Karski, K. 528f.
Karus, H. 55
Kasavubu 501
Käsemann, Ernst 153f. 186 562
Kasper, Walter 32 156 185 231 302 305 354 359 365 525 563 570 574 600
Kaufmann, Franz Xaver 3 31 306 505 509 591 596ff. 599ff.
Kaunda, Kenneth 383
Kaunda, U., Präsident von Zambia 236 456
Kaya, P. 414
Keftaro, Scheik Ahmed 323
Kehrer, Günter 105

Kempf, Wilhelm, Bischof von Limburg 117 159 161 621
Kennedy, Edward 158
Kent, J. 318
Keppeler, Peter 333
Kerkhofs, J. SJ 482
Kerkloh, Werner 605
Kern, Walter 627
Kerrigan, A. 414
Kertelge, K. 510 512 514
Kessler, H. 150f. 153f.
Keunemen, Pieter 524
Khaled, M. sudanesischer Außenminister 49
Khondkar Mushtaque Ahmad 431
Kienlechner, T. 105
Kierkegaard, Sören A. 241 522
Kiesinger, Kurt Georg 576
Kim, Stephan Sou Hwan Kardinal, Erzbischof von Seoul (Südkorea) 609 610
Kim Chul 607
Kim Dal Jung 607
Kim Il Sung 606ff.
Kim Yong Pil, Ministerpräsident von Südkorea 608
Kim Young Joo 608
King, Martin Luther 225
Kissinger, Henry 28 224 524 626
Klappert, B. 150 153
Klausener, E. 357
Klecatsky, A. 278
Klein, H. 627
Klein, Wolfgang 626
Klempa, Sandor, bisheriger Apostolischer Administrator von Veszprém 210
Klompe, M. 260
Klose, A. 257
Klostermann, Ferdinand 231
Knoch, O. 476
Koch, Kl. 50
Koka, Djrake 262
Kolakowski, Leszek 1 85 627
Kolbe, M. OFM 173 625
Kollek, T. 324
Kolping, A. J. 510 513 514
Kominek, Boleslaw, Erzbischof von Breslau 173 374 375 414
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 7 210 280
Koob, C. A. 290 291
Köppler, Heinrich 210 212
Koppmann, Rudolf Johannes Maria OMI, Bischof, Apostolischer Vikar von Windhoek 294
Kortzfleisch, S. v. 540
Kossygin 342
Kostelecky, A. 256
Koestler, A. 522
Kovacs, Sandor, früherer Bischof von Szembathély 210
Krämer, Konrad W. 25 621
Kraus, J. 411
Kreisky, E., österreichischer Bundeskanzler 162 280
Krelle 464
Kremer, Jacob 208
Krems, G. 248
Krikcinnas, Romualdas, Weihbischof 341
Krol, John J. Kardinal, Erzbischof von Philadelphia (USA) 52 290 625 626
Kroll, Wilfried 602 605
Kronenberg, F. 171 176 203
Krüger, Hanfried 329
Krusche, Werner 419
Kruse, Udo 418
Kuharic, Franjo, Erzbischof von Zagreb 425
Kuhn, H. 297
Kuhn, H.-W. 208
Kühn, Cl. 314 621 623
Kühn, H. 212
Kühn, K. 306
Kühner, H. 525
Küng, Hans 157 231 318 562
Kunst, Hermann, evangelischer Militärbischof in Bonn 387 576
Kuper, Bernd-Otto 523
Kuper, L. 503
Kurz, Paul K. SJ 417

L

Labrousse, S. 75 77
Labukas-Matulaitis, Juosapas, Bischof, Apostolischer Administrator von Kaunas und Vilkaviškis 341
Lagu 166 456
Lambardakis, Augustinos, griechisch-orthodoxer Bischof 262
Lamberg, Robert F. 447 450
Lamont, Donald Raymond, Bischof von Umtali 13
Land, Philip SJ 314
Lane, J. 205
Lang, A. 510 513 514
Lang, K. 185
Langemeyer, Bernhard OFM 260
Langner-Biesterfeld, D. 359
Läpple, J. 523
Lash, N. 318f.
Laškova, V. 67
Lászlo, Stephan, Bischof von Eisenstadt 256
Laurien, H.-R. 355
Leber, G. 441
Le Bourgeois, Armand François M., Bischof von Autun 222
Lechín, J. 446
Lee Hu Rak 607f.
Léger, D. 222
Léger, Paul-Émile Kardinal 366
Legrand, L. 414
Legrand, P. SJ 524
Lehmann, J. 486 561
Lehmann, Karl 47 210 243 294 305 359 415
Lehner, G. 621
Leibniz, Gottfried W. v. 144
Leiprecht, Karl Joseph, Bischof von Rottenburg 621
Lekai, Laszlo, Apostolischer Administrator von Veszprém 210
Leming, Sigo, evangelischer Militärbischof 576
Leminsky, G. 466
Lemon, John 602
Lengeling, E. J. 118
Lengsfeld, Peter 231
Lenin 408 543
Leo XIII., Papst 59 240
Léon-Dufour, Xavier 626
Leonhardt, R. W. 370
Leppich, Johannes SJ 328
Leroy, H. 56
Lesambo, Leon, Bischof von Inongo 275
Lessing, G. E. 186
Lettmann, R. 305 359 410 411 413
Leudesdorff, R. 528 529
Leuenberger 595
Leverrier, MEP 314
Levi, Virgilio 262
Levin, Oberrabbiner in Moskau 324
Levinson, N. P. 540
Levitin, A. 378
Levitin-Krasnov 344
Ligier, Louis 365
Ligos, J. 216
Lilje, Hanns, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Landeskirche von Hannover 382
Lindemann, Helmut 105
Lindenberger, Herbert 605
Litvinov, P. 68 377
Llopis, Juan 231
Lobkowicz, Nikolaus 471
Loderer, Eugen 542 543
Lohfink, Norbert 50 231 417
Lohmar, Ulrich 157
Löhrer, M. 540f.
Lohse, E. 151 154
Loisy, Alfred 297 364
Lo-kuang, Stanislaus, Erzbischof von Taipeh 210
Lonergan, B. 209
Long, John SJ 366 490
López, Alfredo 61f.
López de Lama, Augustín Jesús, Bischof von Corocoro 449
Lorenz, K. 43 156
Loretz, Oswald 105 144 145
Löser, Werner SJ 243 248
Louis, Viktor 324
Löwenstein, Karl Fürst zu 356 414
Löwith, Karl 53
Lubac, Henri de SJ 157 248
Lücke, Paul 576
Luckmann, Thomas 591
Lüders, W. 523
Ludz, P. Ch. 168
Luhmann 82 85
Lührmann, Dieter 627
Lukas, Evangelist 561
Lumumba 501
Luther, Martin 560
Lwoff, A. 42
Lyonnet, S. 414

M

MacArthur, Douglas 27
MacDermot, Galt 602
Macholz, G. Chr. 50
Machoveč, M. 562
MacLuhan 364
Macmillan 429
Madelin, Henri 471
Mager, Augustinus OSB, Bischof, Abt 106
Maier, Hans 30 337 360
Maillot, R., Generaldirektor der UNESCO 344
Mainberger, G. OP 149 153
Makarakiza, Andreas, Erzbischof von Kitega 326 380 521
Makarios, griechisch-orthodoxer Erzbischof von Zypern 322f. 385 427
Maler, Th. 451
Malet, A. 364 416
Malthus, Thomas Robert 457 462
Malula, Joseph A. Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 52 114f. 206 274f. 418
Mansholt, S. L. 461 463
Mansourati, I., Bischof, syrischer Patriarch von Antiochien 361
Mao Tse-tung 365
Marcel, Gabriel 142
Marcos, F., Präsident der Philippinen 583f.
Marcuse, Herbert 56 85 561
Maréchal, P. 240
Marella, Paolo Kardinal, Präsident des Sekretariats für die Nichtglaubenden 262
Marighela 77
Marina, Justinian, orthodoxer Patriarch von Bukarest 362
Maritain, Jacques 158
Marko, K. 439 440 441
Markus, Evangelist 560f.
Marlé, R. 297
Marot, H. 313
Marquard, Odo 627
Marshall, E. H. jr. 345
Martin, J., Bischof von Bururi 380
Martini, C. 414
Marty, François Kardinal, Erzbischof von Paris 363f. 582
Marx, Karl 82 83 84 85 91 408 561 627
Marxsen, W. 185f. 488 581
Masip, Juan A. 314
Maslov, I. S. 69
Matagrin, Gabriel Marie Joseph, Bischof von Grenoble 581ff.
Matoušek, Kajetán, Weihbischof von Prag 216
Matson, F. 93
Matthäus, Evangelist 561
Matus 587
Maurer, G. 450
Maurer, José Clemente Kardinal, Erzbischof von Sucre 155 450
Maximos IV. (Saigh), Patriarch der unierten Melkiten 387
Maximos V. (Georgios Hakim), unierter Patriarch von Antiochien 361 366 387
Maximus, orthodoxer Patriarch von Bulgarien 324
May, G. 18
Mayer, Cornelius Petrus 417
Maziers, Marius, Erzbischof von Bordeaux 320
Mazowiecki, T. 363
Mazrui, Ali A. 453 503
McAlister, Elizabeth 524
McBride, Sean 472
McBrien, Richard 232
McCarthy, J., Erzbischof von Kaduna (Nigeria) 557
McCauley, Vincent, Bischof von Fort Portal (Uganda) 524
McCormick, R. A. 244 248
McGlinchey, Patrick 418
McGovern, G. 544ff.
McGrath, Marcos Gregorio, Erzbischof von Panama 573
McKenzie, John L. 232
McLaughlin, J. SJ 469 545
McManus, W. E., Weihbischof von Chicago 287
McNamara, R. S. 120 332f. 348 460
Mead, M. 85
Mead, Walter B. 523
Meadows, Dennis L. 457 458 460 462
Medek, W. 216
Medina-Estevez, Jorge 522
Medvedev, R. 439
Medvedev, Ž. V. 69 439
Meeking, B. 490
Meir, Golda, Ministerpräsidentin von Israel 165 324
Melen, Ministerpräsident der Türkei 426f.
Melgar, Gustavo 450
Meliton, griechisch-orthodoxer Metropolit von Chalzedon 418 426f.
Méndez Arceo Sergio, Bischof von Cuernavaca 52 277
Méndez Asensio, J., Bischof von Pamplona (früher Tarazona) 10f.
Mendes de Almeida, C. 414
Menke-Glückert, P. 462
Ménudier, Henri 575
Méouchi, P. P. Kardinal, maronitischer Patriarch von Antiochien 210 361
Merz, Hans-Peter 52
Metz, Johannes Baptist 51 232 301 365 569
Meyer, H. B. 246 247 248
Miano, V. SDB 421
Michael, J. P. 22 224 384 438
Micombero, M., Staatspräsident von Burundi 325f.
Miguez-Bonino, J. 362
Mikat, Paul 302
Milling, P. 462
Mindszenty, Józef Kardinal 173 210 418
Mintoff, Dom, maltesischer Ministerpräsident 106
Mischo, J. 510
Mishima, Yukio 29
Mitrione, Dan 77
Mitscherlich, Alexander 51
Mittag 134
Miziolek, Władysław, Bischof 529
Mobutu, Joseph Désiré, Präsident von Zaïre 114f. 206 274f. 418 501 504
Mock, A. 279
Moede, Gerald F. 365
Moingt, Joseph 261
Mokitimi, Seth 262
Moles, A. 105
Möller, Joseph 239 243
Molnar, Thomas 157
Moloto, Justice 220
Molt, P. 450
Moltmann, Jürgen 92 193 490f. 492 568f. 570
Monden, L. 514
Monderi, Ezbon 456
Mondin, Battista 314
Mondlane, J. R. 260
Monod, A. 561 625
Monod, Jacques 42ff.
Montvalon, Robert de 417
Moorman, J., anglikanischer Bischof von Ripon 60 273
Morawska, A. 529

Morcillo González, Erzbischof von Madrid-Alcalá 11 205
Moser, Georg, Weihbischof von Rottenburg 305f. 356 524 621
Mühlen, H. 153
Mujibur Rahman 431
Mukarovsky, H. 451
Mulele, P. 326 455
Muller, F. 463
Müller, Alfons 210
Müller, Alois 209
Müller, J. 470
Müller, Manfred, Weihbischof von Augsburg 106
Müller, Margarete 134
Müller-Römheld, Walter 492
Mumm, R. 248
Murray, R. SJ 319
Mußner, Franz 468 511 513
Muzorewa, Abel, methodistischer Bischof in Rhodesien 158 262
Mveng, E. SJ 310
Myrdal, Gunnar 119 127 430

N

Nakamua, Koij 30
Napoleon I. 561
Nasser, Gamal Abdel 498
Naether, C. M. 502
Naude, Beijer 260
Ndongmo, Albert, Bischof von Nkongsamba (Kamerun) 455 504
Neemann, G. 542
Neisinger, Oskar 210
Nell-Breuning, Oswald v. 209 210
Neuhäusler, Johannes Baptist, Weihbischof von München-Freising 106
Neumann, Johannes 17 232 312
Newbigin, Leslie, Bischof der Kirche von Südindien 311 489
Nguyen Thi Binh 524
Nguyen Viet Khai, P. 415
Niebuhr, Reinhold 382
Niedergang, M. 450
Niegl, A. 256 257
Niemeyer, J. 413
Niermann, E., Militärdekan 547
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 240 522 627
Nikodim (Rotov), russisch-orthodoxer Metropolit von Leningrad und Novgorod 8 322 366 628
Nikolaj, russisch-orthodoxer Metropolit von Kruticy 378
Nikolaos, griechisch-orthodoxer Metropolit von Anneon 427
Nikolasch, Franz 56f. 232
Nikolaus VI., russisch-orthodoxer Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika 322f.
Nikolaus von Cues 575
Niles, D. T. 489
Nixon, Richard Milhous, Präsident der USA 26f. 28 29 64 210 236 286f. 469 544f. 606 626
Niza, Ribeiro, Felix, Bischof von João Belo (Moçambique) 210
Nkomo, Josuah 12
Nkrumah, Präsident von Ghana 500 501 503 504
Nkunzumwani, J., anglikanischer Bischof in Burundi 327
Noah, H. 196
Norden, A. 495
Nordhues, Paul, Weihbischof von Paderborn 305 357 359
Nowicki, Jan, Bischof 376
Nsubuga, Emmanuel, Erzbischof von Kampala (Uganda) 573 628
Ntare V., Exkönig von Burundi 325f.
Ntuyahaga, Michel, Erzbischof von Bujumbura 326 378f. 380 455
Numeiri, Gaafer Mohammed El 166
Nyerere, Julius, Präsident von Tanzania 158 236
Nyiri, T. 534ff.

O

Obote, Milton 429 500 502 504
Obst, B. 355
O'Connor, Edward D. 262 523
Ogden, Schubert M. 563
O'Hara, G. P., Apostolischer Nuntius in Bukarest 362
Ohlig, Karl-Heinz 312
Oizumi, Franz Xaver Takashi SJ 472
Ojukwu, O. 554
Olalia, Alejandro, Erzbischof von Lipa 585
Oelmüller, Willi 82 570
Olympio, Präsident von Togo 500 503
Onderko, S., Kapitelsvikar von Kaschau 628
Opaschowski, Horst W. 313
Oertel, F. 148f. 621
Osborne, H. 450
Osei, Joseph 524
Österreicher, J. 538 540
Otčenašek, Karel, Apostolischer Administrator von Königgrätz 216
Otto, Gert 595
Ovanda Candía, A. 447

P

Pacheco Areco, Präsident von Uruguay 74
Paffenholz, A. 171
Palazzini, Pietro, Erzbischof, Sekretär der Kleruskongregation 217
Palley, C. 12
Palma 587
Palme, O. 360
Panikkar, C. 318
Pannenberg, W. 188 564 565f 568 569 570
Papadopulos, Ministerpräsident von Griechenland 628
Papée, K. 625
Paradzik, Ante 576
Parecattil, Joseph, Kardinal, Erzbischof von Ernakulam 314 361 366
Park Chung Hee, Staatspräsident von Südkorea 418 606ff.
Parrinder, G. 310
Parteli, Carlos, Erzbischof von Montevideo 77f.
Pascal, Blaise 487
Pathak, G. S. 366
Patock, C. 387
Paul VI., Papst 36 41 48 49 52 57 59ff. 106 115 160 204 217 218 230 259 262 276 302 310 311 313 327 360 361 366 370ff. 374 382 383 386 387 393 414 415 416f. 418 427f. 435 438 442 472 473 484 490 519 524 525 533 570 571 576 583 625 628
Paul, A. 153f.
Pawlik, Z. 528 529f.
Pawlowsky, Peter 281
Paz Estenssoro, Victor 446f. 449
Peitz, M. 105
Pellegrini, Giampietro 77
Peñaranda, E. 446
Perera, S. B. 261
Pérez Guerrero, M. 259
Perroux, François 389
Perroy, H. SJ 536
Pesch, Rudolf 31 33 155f. 369 511 513 514 559 562
Pessôa Câmara, Hélder, Bischof von Olinda und Recife 119 226 260 367 388ff.
Peter, C. 105
Petersen, Peter, Kirchenpräsident der evangelisch-reformierten Landeskirche Nordwestdeutschlands 418
Petuchowski, J. 541
Peyrefitte, Alain 196 501
Pfeffer, K. H. 503
Pfister, Hermann 207
Pfürtner, Stephan 232
Philo 416
Photios II., griechisch-orthodoxer Patriarch 385
Piasecki, B. 171
Picachy, Lawrence T., Erzbischof von Kalkutta 106
Picht, Georg 471
Pieper, J. 193
Pierre, Abbé 260
Pieschl, G. 547ff.
Piettre, A. 322
Pigou, A. C. 461 463
Pimen (Izvekov), russisch-orthodoxer Patriarch von Moskau und ganz Rußland 233 322ff. 339 377 386 628
Pinar, Blas 533
Pitt, V. 320
Pius X., Papst 625
Pius XI., Papst 371
Pius XII., Papst 371 386 436
Pizarro, Francisco 445
Platon 144 295
Platz, V. 523
Pletkus, Luosapas, Bischof von Telšiai 341
Ploeg, J. M. P. van der OP 625
Pluta, Wilhelm, Bischof von Landsberg 375
Pob Kyeng, Seo 314
Poblete, R. SJ 483
Pobožný, Robert, Apostolischer Administrator von Rožňava (Rosenau, Slowakei) 216 366 472
Pogačnik, Jože, Erzbischof von Laibach 426
Pöggeler, Franz 523
Pohlschneider, Johannes, Bischof von Aachen 357
Poletti, Ugo, Erzbischof, Progeneralvikar von Rom 576
Poll, A. 412
Pompidou, G., Staatspräsident von Frankreich 625
Pont y Gol, J., Erzbischof von Tarragona 10
Popov, G. I. 441
Popović, Justin, Archimandrit 323
Popper, K. 156 190
Portmann, Adolf 208
Potter, Philip A., Generalsekretär des Weltkirchenrats 381 472 489 492
Pötter, W. 98 413
Potterie, I. de la 414
Pottmeyer, H. J. 98
Potz, R. 427
Poulat, E. 523
Poupard, Paul 52
Povilonis, Lindas, Weihbischof 340 341 343
Powler, R. 320
Prats, C. 587
Prauß, Herbert 170
Prebisch, R. 333
Preiss, W. 529
Przywara, Erich SJ 240

Q

Querrien, Max 313
Quigley, Thomas E. 227
Quist, Rolf 51

R

Rad, Gerhard v. 50 145 260
Rado, James 602
Rafenoarisoa, O. 405
Ragni, Gerome 602
Rahman, Mujibur, Scheich 261
Rahner, Hugo 193
Rahner, Karl SJ 17 35 105 185 208 210 211 248 296f. 305 561 562 564 568 570 575 595
Raiser, L. 173 572
Rakotomalala, Jérôme Kardinal, Erzbischof von Tananarive 106
Rakotonirina 405
Ralibera, P. R. 405
Ramanantsoa, Premierminister auf Madagaskar 402
Ramsey, Michael A., Erzbischof von Canterbury, Primas der Kirche von England und Haupt der Anglikanischen Kirchengemeinschaft 210 273f. 387
Raphael, F. 105
Rapp, Friedrich 627
Ratsiraka 403
Rattner, Josef 522
Ratzinger, Joseph 1 73 154 188 245 248 261 302 365 468 570f.
Raum, J. (O. F.) 452 455
Rausch, H. 462
Rayappa, Arulappa, Erzbischof von Madras und Mylapore 158
Rees, E. 360
Reich, R. 51
Reik 562
Reinhardt, Karl 144 145
Reiser, L. 211
Reiser, W. 51
Renan, Ernest 364
Renaud, J. SJ 524
Rendtorff, T. 365
Rengstorf, K. H. 540
Rennings, Heinrich 118
Resampa, A. 402
Reston, James 29
Reverbel, Pereyra 77
Ribeiro de Santana, Altino, Bischof von Sá da Bandeira (Angola) 210
Rice, Tim 604
Ricœur, Paul 142
Riedmatten, H. de, Sekretär des Päpstlichen Rates Cor Unum 103 167 262
Riendeau, Robert 52
Ries, Johannes 522
Riesman, D. 545
Rippon, G. 428
Risse, Heinz Theo 524
Robinson, A. T. 529
Robinson, Bischof 367
Rockefeller, Gouverneur von New York 545
Rodger, Patrick C. 381
Rodhain, Jean Kardinal 314 414 576
Roegele, Otto Bernhard 621 622
Roosevelt, F. D. 287
Röper, A. 248
Rosenthal, Ph. 465
Rossi, Agnelo Kardinal, Präsident der Propaganda Fide 114 361 472
Rossi, P. H. 288 291
Roth, H. 261
Rothenbühler 331
Rousseau, J.-J. 561
Rousseau, Richard W. 522
Roux, H. 531
Roy 405
Roy, Maurice Kardinal, Erzbischof von Québec 414 583
Rubin, Władysław, Bischof, Generalsekretär der römischen Bischofssynode 36
Rücke, W. 470
Ruckstuhl, E. 149
Rudge, P. F. 482f.
Ruff, Wilfried 207
Rugenis, J. 344
Rusk, Dean 121
Russel, H. F. 450
Ryan, J. C. 364

S

Sacharov, A. 67 68 69 344 438f. 440 441
Sachsse, H. 44 368
Sack, John 227
Sagi-Bunić, T. 426
Sala, Giovanni B. 209
Salinas, Siles 447
Sanders, Pharoah 601
Sandfuchs, W. 621
Saner, Hans 312
Sangu, James Dominic, Bischof von Ulbega (Tansania) 576
Santa Cruz, A. de 446
Santos, Rufino J. Kardinal, Erzbischof von Manila 583 585
Sarkissian, K., Bischof 490f.

Sarpong, Peter Kwasi, Bischof von Kumasi (Ghana) 414 484
Sartre, Jean-Paul 627
Sato 26 29
Satynadhan, A. J., Bischof der Lutherischen Kirche von Kerala 311
Sauer, Ralph 209
Savard, A. 322
Schäfer, Klaus 470
Schaffelhofer, W. 256
Schaffran, Gerhard, Bischof von Meißen 52 375
Schardt, Alois 22 25
Scharf, Kurt, evangelischer Bischof 387
Schatz, Oskar 488
Schauff, J. 414
Scheeben, M. 156
Scheel, Walter 375 465
Scheffczyk, L. 261
Schelling, F. W. J. v. 85 241 627
Scherer, Georg 189 190
Scheuermann, P. 185
Schierse, F. J. 514 562
Schifrin, Lalo 601
Schillebeeckx, Edward 60 232 297 300f. 564 570
Schiller, Karl 332
Schilson, Arno 563
Schinner, H. 7
Schleiermacher, Friedrich 188 295f.
Schlier, Heinrich 207 414
Schlink, Edmund 157 313 383
Schmalz, Franz J. 16 173 248 284 441
Schmemann, A. 385 386
Schmid, Rudolf, Weihbischof von Augsburg 106 539
Schmidtchen, Gerhard 506 509 596 599f.
Schmidt-Vockenhausen, H. 474
Schmitt, E. 355
Schmitz, H. 624
Schmitz, J. 456
Schmitz, Philipp 208
Schmitz, Th. 424
Schmitz, W. 621
Schmolke, M. 148f. 305 621 622 623
Schnackenburg, Rudolf 263
Schneider, G. 562
Schneider, Martin 601
Schneider, T. 359
Schnell, H. 162 164 261
Schökel, A. 105
Schönherr, Albrecht, evangelischer Bischof 628
Schoonenberg, Piet 105 232 568 570
Schoeps, H. J. 316f.
Schramm, H.-J. 256
Schubert, K. 487 539
Schuler, L. 621
Schüller, B. 248
Schulte-Vieting, H.-J. 42 44
Schultze, Harald 575
Schumpeter 598
Schürmann, H. 513
Schütte, Johannes SVD 302 414 472
Schutz, Roger 222
Schütz 85 513
Schwartz, Stephen 604
Schwarz, B. 625
Schwarz, Urs 105
Schwarzenböck, Franz, Weihbischof von München 106
Schwarzmüller, Kl. 50
Scrinzi, O. 279
Seckler, M. 513
Seeber, D. A. 4 56 110 214 266 317 370 422 475 528 579
Seibel, W. 525
Semmelroth, Otto SJ 359
Sendic 76
Senghor, Präsident des Senegal 310 502
Šeper, Franz Kardinal, Präfekt der Glaubenskongregation 414 492 580 581
Sepúlveda 587
Serapion (Fadeev), orthodoxer Bischof von Podolsk 323
Seregni, Liber 74
Šeškevičius, A. SJ 339 343 345
Shapiro 324
Sheehan, Neil 227
Shimbananiye, M. A. 325
Shriver, R. S. 545 546
Siber, Peter 469
Sidarouss, Stefanos I. Kardinal, koptischer Patriarch von Alexandrien 361
Sieber, G. 451
Siebke 464
Siles Zuaso, H. 446f.
Siller, Pius 156
Silva Henríquez, Raul Kardinal, Erzbischof von Santiago de Chile 49 206 276 585f.
Simon, Gerhard 345
Simonis 581
Simons, E. 297 298
Sina, P. 49
Sindermann 134
Sinjavskij, A. 67 439
Sinowatz 163
Sipendi, J., Bischof von Moshi (Tanzania) 484f.
Sithole, Ndabaningi 12
Skarzyński, A. 173
Skelton, K., ehemaliger anglikanischer Bischof von Matabeleland 13
Skoupy, Karel, Bischof von Brünn 210 215
Sladkevičius, Vicentas, Weihbischof von Kaišiadorys 259 340
Slenczka, Reinhard 312
Sloyan, Gerard S. 232
Smith, Ian, Präsident von Rhodesien 12f.
Smith, Joseph Fielding, Präsident der Mormonen 418
Smith, M. G. 503
Snow, C. P. 196
Snowadzki, P., Apostolischer Visitator 375
Socha, Hubert SAC 627
Soden-Frauenhofen, Heinrich v., Weihbischof von München 106
Söderblom, Nathan 328
Sohn, Karl-Heinz 627
Söll, Georg 314
Sölle, Dorothee 367
Solschenizyn, Alexander 66 68 233 339 377f.
Sommer, B. A. 121 122
Sommer, Johanna 601
Sommer, Norbert 66 122 227 547
Sonnemann, U. 93
Sœur Sourire 601
Spae, J. J., Generalsekretär von Sodepax 158
Spaemann, Robert 575
Specht, G. 103
Spellman, Francis Kardinal 225
Spicq, C. 414
Splett, Jörg 575
Stachel, Günter E. 297 589ff.
Staedtke, Joachim 575
Staël, Germaine Mme de 84
Stählin, Wilhelm, lutherischer Bischof von Oldenburg 221
Stallmann, Martin 595
Staniloae 468
Stanley, D. 414
Steck, O. H. 50
Stehle, H. 375
Stehlik, A. 576
Stein, Bernhard, Bischof von Trier 118 359
Steinbeck, J. 522
Steinbüchel, Theodor 240
Steinmüller, W. 17
Stepanovičius, Julijonas, Bischof, Apostolischer Administrator von Wilna 259 340 342f.
Stern, F. 196
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 305
Stöckle, Bernhard 78 91 93
Stöhr, M. 540
Stojan, A. C. 216
Stolte, D. 621
Stomma, St. 207 363
Stoph, Willi 134
Storck, Heinrich 189
Straaten, W. van OPraem 625
Strätling-Tölle, H. 357
Strauß, Franz Josef 542 543
Stroba, Jerzy, Bischof von Stettin 375
Strobel, Käte 4
Strohm, Th. 471
Strolz, Walter 145 539 541
Strong, M. 360 459
Struwe, W. 145
Stryckman, P. 48
Stubbe, Rolf 628
Stuhlmacher, P. 50
Styczen, Tadeusz 417
Suárez 587
Subramanian, G. 364
Sucre y Alcalá, Antonio José de 445f.
Suenens, Leo Josef Kardinal, Erzbischof von Mechelen-Brüssel 52 383 536
Suquia Goicoechea, Angel, Bischof von Málaga 62
Swidler, Leonard 232
Szczesny, Gerhard 55 78 91
Szondi, L. 627

T

Tabera Araoz, A. Kardinal, Präfekt der Liturgiekongregation 11 118
Talamas Camandari, Manuel, Bischof von Ciudad Juárez (Mexiko) 155
Talantov, B. V. 235 378
Talmon, J. L. 523
Tamkevičius, S. 342
Tarara, W. SJ 328
Tavard, G. 59f.
Taylor, Derek 602
Tchidimbo, Raymond-Marie, Erzbischof von Conakry 275
Teilhard de Chardin, Pierre SJ 44 242 369 522 564
Tenhumberg, Heinrich, Bischof von Münster 24 147 148 308 363 473 576 621
Temple, William 328
Thayer, G. 122
Theodorou 468
Theophilos, Philipose Mar, Metropolit der Orthodoxen Syrischen Kirche von Kerala 311 520
Theunissen, M. 187
Thiandoum, Hyacinthe, Erzbischof von Dakar und Primas von Senegal 275 415
Thich Nhat Hanh 260
Thoma, Cl. 538 539f.
Thomas, Leon 601
Thomas, M. M. 381 491
Thomas von Aquin 153 182 223 240 242 299 510
Thurian, Max 221 222 531
Thurlings, M. G. 483
Thüsing, W. 570
Tiefenbacher, Heinz 563
Tillich, Paul 297 522 529 595
Tillinghast, P. E. 53
Timiadis, E. 468
Timko, I., Kapitelsvikar von Hajdudorog 520
Tisserant, Eugène Kardinal 262 373 628
Tji Hak Soun, Daniel, Bischof von Won Ju (Südkorea) 610
Toha 586
Tomášek, František, Bischof, Apostolischer Administrator von Prag 216 576
Tombalbaye 502
Tomkins, O., anglikanischer Bischof von Ripon 273f. 521
Tonsor, Stephen J. 291 365
Toro, D. 446
Torrella Cascante, Ramón, Erzbischof, Vizepräsident von „Justitia et Pax" 259 332 414 520
Torres, J. J. 447 449
Torrijo 573
Touré, Sékou, Präsident von Guinea 275 501
Traber, Michael 451
Tracy, Robert E., Bischof von Baton Rouge (Louisiana) 626
Trdla, J., Kapitelsvikar der Diözese Budweis 472
Tretter, H. 387
Trilling, W. 562
Trochta, Štepán, Bischof von Leitmeritz 216 366 472
Troeltsch, E. 187
Tröndle, D. T. 523
Trost, F. J. 473
Truman 384
Tschiang Kai-schek 28 469
Tschombé 501
Tschou En-lai 29
Tschudi, Andreas 627
Tshibangu, Tharcisse, Weihbischof von Kinshasa 116
Tsiranana, Ph., Staatspräsident von Madagaskar 401 404
Tucci, R. 266 268
Tuchel, K. 196
Tucholsky, Kurt 435
Tugwell, Simon OP 523
Tun Abdul Razak 30
Turčin, V. F. 69 439
Turowicz, J. 363
Tvardovskij, A. T. 66 68
Tverdochlebov, A. N. 67 439 441

U

Uhlig, Christian 30
Ulbricht, Walter 131 134 498
Unold, Peter 250ff.
Untermann, Oberrabbiner 588
U Thant, früherer Generalsekretär der UN 13 347
Uylenbroeck, M. 414

V

Vahlefeld, Hans Wilhelm 30
Vaivods, Julian, Apostolischer Administrator von Riga und Liepaja (Lettland) 628
Val, J. H. de, Bischof von Santander 11
Valadier, P. SJ 520
Vallainc, Fausto, Bischof-Koadjutor von Siena 262
Van der Grinten, P. M. E. M. 462
Van der Valk, J. A. 310
Vander Gucht, R. 154
Van Holk 493
Vanistendael, A. 414
Van Leer 154
Vasgen I., Oberster Patriarchen-Katholikos aller Armenier 366
Vasilije, serbisch-orthodoxer Bischof von Zica 425
Vasos, Georg 471
Vath, Carl Hermann 314 576
Velechkovskij, V., Erzbischof des unierten ukrainisch-orthodoxen Ritus 210
Verner, Paul 134
Vetter, E. G. 541
Vetter, H. O. 466 541
Viallet, François Albert 416
Vicira Pinto, Manuel, Bischof von Mampula, Administrator von Beira 49
Viering, F. 149 153f.
Villain, M. 530
Villanova, Evangelista 232
Villaroel, G. 446
Villot, Jean, Kardinalstaatssekretär 36 106 205 217 276 361 490
Vireira Pinto, Manuel, Bischof von Nampula (Moçambique) 366 472
Vischer, Lukas 22 382 477 489 490 491 521 523
Višnovský, N. 216
Visser 't Hooft, W. 381 382 384 486 489 491 574
Vogel, Bernhard 22ff. 196 210 249 309 314 317 363 474
Vogel, Cyrille 208
Voegelin, Eric 523

Vogler, K. 162
Vogt, Hermann-Josef 232
Vögtle, Anton 510 514
Volk, Hermann, Bischof von Mainz 355 357
Vorgrimler, Herbert 154
Vorster, J. B., Präsident der Südafrikanischen Union 236 293f.
Vrána, J., Kapitelsvikar von Olmütz 216
Vriens, Peter C. M. OFMCap 210

W

Wagner, G. 520
Wagner, H. 305
Wagner, J. 622
Wagner, Ludwig, Weihbischof von Linz 56 256
Waldheim, Kurt, UN-Generalsekretär 221 259 293 344 360 414 469
Walther, Christian 471
Wambacq, B. 414
Wanke, G. 260
Ward-Jackson, Barbara 332
Ware, R. 105
Warhaftig, Zerah 324
Warnke, Herbert 134
Webber, Andrew Lloyd 604
Weber, Johann, Bischof von Graz-Seckau 7 56
Weber, W. 542 543
Wedel, Cynthia 366
Weeber, Rudolf 395 398ff.
Weiler, A. 523
Weinitschke, Ludwig Ernst 575
Weizsäcker, C. F. v. 44 196 369 471
Welte, Bernhard 296
Werbick, Jürgen 575
Werblowsky, R. J. Z. 310
Werners, H. 358
Westermann, Klaus 144 145
Westphal, Charles 106
Westphal, G. 530
Westphalen, Fr. Graf v. 213
Westrup, Walter 604
Wetter, Friedrich, Bischof von Speyer 355 359
Wetzel, N. 204
Whitaker, Ben 430
White, F. 104
Whyss, D. 93
Widmann, C. 75
Wiechert, Ernst 595
Wi Jo Kang 609
Wilckens, U. 561
Wildbolz, Eduard 51
Wiles, M. 318f.
Wilhelm, Theodor 592
Wilhelm von Auxerre 510
Wilkens, E. 111
Wilkie, J. W. 450
Willebrands, Jan Kardinal, Vorsitzender des römischen Einheitssekretariats 22 52 61 154 361 366 382 427f. 435 437 490
Willems, Bonifac 232
Williams, R. R., anglikanischer Bischof von Leicester 611
Willigers, Joseph, Bischof von Jinja 628
Wills, F. A. G. 209
Wilson, Harold 12f. 429
Winter, evangelisch-lutherischer Bischof in Südafrika 221
Winter, Colin, anglikanischer Bischof der Diözese Damaraland 220 294
Winzer, Otto 498
Wiplinger, Fr. 297f. 370
Wischmann, D. 387
Wissing, Wilhelm 576
Wittgenstein, Ludwig 299f. 301 560
Wittbüser, Bernd 604
Wittler, Helmut Hermann, Bischof von Osnabrück 410 414 621
Wojtyla, Karol Kardinal, Erzbischof von Krakau 625
Wölber, Hans Otto, evangelisch-lutherischer Bischof von Hamburg 22 212 214
Wolff, H. W. 50 417
Wöste, W. 363 413
Wótowicz, A. 528
Wright, John Joseph Kardinal, Präfekt der Kleruskongregation 205 492 580 581 625
Wust, P. 240
Wyszyński, Stefan Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 375 376 625

Y

Yakubu, Präsident von Nigeria 262
Yanes Alvarez, Elias, Weihbischof von Oviedo 218
Yogi, Maharishi Mahesh 602
Yoshida, Shigeru 28

Z

Zaborowski, P. 528
Zahn, E. 462
Zahrnt, H. 212 561
Zalba, Marcellino 208
Zambrano Camader, Raul, Bischof von Facatativa (Kolumbien) 158
Zamora, M. 449
Zapf, W. 463
Zauner, W. 257
Zdebskis, Y. 259 342f. 344
Želest, P. 441
Želudkov, S. 377f.
Zerfaß, R. 358 359 413
Zieser, Gernot N. 557
Zimmerli, Walter 145
Zoa, Jean Kardinal, Erzbischof von Yaoundé (Kamerun) 504 524
Zondaks, Valerian, Weihbischof von Riga und Liepaja (Lettland) 628
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta) 275 310 314 484 524
Žužek, I. 361

Verzeichnis der zitierten Periodika

Die kursiven Zahlen beziehen sich auf die Zeitschriftenschau

ABC, Madrid 10 11 62 155 533 534
Acta Apostolicae Sedis (AAS), Vatikanstadt 393 480
Africa, London *158* 456
African Development, London, England 292
African Ecclesiastical Review, Masaka, Uganda 484
Africa Report, Washington 452 502
Afrika Bulletin 236 237
Afrika heute (Afrika aktuell), Bonn 403
Afrique Chrétienne, Kinshasa (Zaïre) 115 206 274 415
Afrique Nouvelle, Dakar 415
America, New York *157* 287 291 547 626
Apostolos Andreas, Konstantinopel 385
Archives de Philosophie, Paris *575*
Armée, Paris 501
ASCA, katholische italienische Nachrichtenagentur 428
Associated Press, New York 439

Badische Zeitung, Freiburg i. Br. 463
Basler National-Zeitung, Basel 332
begegnung, Ost-Berlin 345 377 409 423
Bibel und Leben, Düsseldorf 510 512
Bibel und Liturgie, Klosterneuburg *208*
BIP/SNOP, Paris 363

Catholica, Münster i. W. 154 *156* 224 *261 522*
Catholic Mind, New York 626
Catholic Worker, New York 224f.
China aktuell, Hamburg 607
Chronika tekuščich sobytij (Untergrund-Literatur) 345
Chronik der aktuellen Ereignisse, UdSSR 67
Christian and Christianity Today, London 609
Christian Century, Chicago, Ill. (USA) 609
Church Times, London 13 59 60 61 273
CIP, belgische Nachrichtenagentur 115
Commonweal, New York 227 547
Communicationes, Rom 361
Communio s. Internationale Katholische Zeitschrift
Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln/Zürich/Mailand 105 *208 209 312 417 470* 482 *523*
Confrontatie 580 581
Corriere della Sera, Mailand 230
Courrier de Madagaskar 402
Cuadernos para el Diálogo, Madrid 219

Der Spiegel, Hamburg 4 605
De Tijd, Amsterdam 580
Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Hamburg 24 212 473
Deutsches Pfarrerblatt, Essen 164 *417*
Deutsche Tagespost, Würzburg 171 230 473 579
Deutsche Zeitung / Christ und Welt, Stuttgart 382 388
Deutschland-Union-Dienst, Bonn 4
DIA, kongolesische katholische Nachrichtenagentur, Kinshasa 13 49 206 326 327 379 380 404 484 521 573 628
Diakonia / Der Seelsorger, Mainz/Wien *209* 525
Die neue Gesellschaft, Godesberg *157*
Die neue Ordnung, Walberberg/Paderborn *261/523*
Die Welt, Hamburg 63 212 303
Die Weltwoche, Zürich 430 525 606
Die Zeichen der Zeit, Berlin-Weißensee 21
Die Zeit, Hamburg 64 68 110 111 332 370 375 426 438 462
Documentation catholique, Paris 320 531
Doi Dien, Südvietnam 415
Drehscheibe, Schweiz 253

Ecclesia, Madrid 10 62 205 219
Économie et humanisme, Caluire (Rhône) *209 261 471*
Economisch-Statistische Berichten, Rotterdam 463
El Siglo, Santiago de Chile 49

Episkepsis, Athen 322 387
Esprit, Paris *156 157 365*
Estia, Athen 428
Études, Paris *105* 261 *313 471 575 626*
Evangelische Kommentare, Stuttgart 19
Evangelischer Pressedienst (epd), Bethel bei Bielefeld 13 111 164 173 214 270 273 292 360 361 363 426 432 469 473 573
– Dokumentation 211 214 395 413
Evangelische Theologie, München *365 627*

Far Eastern Economic Review, Hongkong 30 *261* 583
Fides-Dienst, Agenzia Internazionale, Rom 49 310 311 364 520
Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt a. M. 5 30 44 63 77 303 316 317 333 385 426 462 500
Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M. *313 365 523 575*
Frankfurter Rundschau, Frankfurt a. M. 173 316

Geist und Leben, München/Würzburg *260*
Gewerkschaftliche Monatshefte, Düsseldorf 466
Glas Koncila (Stimme des Konzils), Zagreb 425 426
Gregorianum, Rom *208 209 365*

Haaretz, Jerusalem 588
hechos y dichos, Zaragoza 206

Il Tempo, Rom 581
Independent, Lagos 415
Informationen für Mitarbeiter, Frankfurt (GEW) 196
Informations Catholiques Internationales, Paris 228 322 404 435
Information Service, Rom 437
Internationale Dialogzeitschrift, Freiburg i. Br. *157*
Internationale Katholische Zeitschrift „Communio", Rodenkirchen 157 248 365 482 *522 575*
Internationales Afrikaforum, München 451 452 455 501
Internationales Asien-Forum, München 30
International Herald Tribune, Paris 345
Irénikon, Chevetogne *313* 323 385 *470*
Istina, Paris *313* 385 574
Izvestija, Moskau 67

Jerusalem Post Weekly, Jerusalem 165 324 588 589
Jeune Afrique, Paris 114 120 274 326 327

Katholische Korrespondenz (KK), Bonn 148
Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), Bonn 4 6 25 147f. 155 204 206 212 213 214 249 259 304 305 306 376 414 478 533 534 557 622
Kathpress-Dokumentation, Wien 232 414
Kerygma und Dogma, Göttingen *260 311 575*
konkret, Hamburg 259
Korea Bulletin, Bonn 608
Korea Newsreview, Seoul (KOREA) 608

La Civiltà Cattolica, Rom 228 266 382 580
La Croix, Paris 14 59 62 103 113 222 228 281 310 327 385 415 421 428 532 533 572 582 624 625
La Croix du Dahomey 415
La Documentation Catholique, Paris 112 154 221 274 405
La France Catholique, Paris 271 322
Lakroa, Tananarive 404 405
La revue nouvelle, Brüssel/Tournai *523*
La Vanguardia Española, Barcelona 533
La Vie Nouvelle 270
L'Avvenire d'Italia, Bologna 228 435 624
Lebendige Seelsorge, Freiburg i. Br. *313 470 523*
Le Monde, Paris 11 14 27 48 62 63 103 113 115 155 270 271 311 324 325 332 370 431 447 450 469 489 582 625
Le Monde diplomatique, Paris 30
Le Pèlerin du XXme siècle, Paris 281
Le Soir, Brüssel 115

L'Osservatore della Domenica, Rom 314
L'Osservatore Romano, Vatikanstadt 48 58 59 103 154 160 178 204 214 215 228 259 262 266 327 360 361 362 370 371 372 373 374 375 391 414 421 427 468 480 519 570 571 624
Lumière, Madagaskar 404
Lumière et vie, Lyon 153 154
Lutherische Monatshefte, Hamburg 19 *261 471*

Madrid, Madrid 11
Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M. 330
Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim 19f. *312*
Mensaje, Santiago de Chile 450
Mitteilungen des ZdK, Bad Godesberg 5 376
Modern Age, Chicago (Ill., USA) *365*
Munno, Kampala 415

National Catholic Reporter, Kansas City 104 290
National Review, New York 227
Nauka i religija, Moskau 345
NC Documentary Service, Washington 291
NC News Service, Washington 13 29 48 62 78 260 276 277 287 289 310 311 450 469 545 546 573 585 609 610 626
Ndongozi, Burundi 326 415 521
Neue Bildpost, Lippstadt 576
Neues Deutschland, Ost-Berlin 268 423 495
Neues Hochland, München *105*
Neue Zeit, Ost-Berlin 377 423 424
Neue Zürcher Nachrichten, Zürich 502
Neue Zürcher Zeitung, Zürich 28 30 64 155 288 323 330 332 345 431 462 587 607 625
Newsweek, New York 27 288 500
New York Times, New York 29
Noticias Aliadas, Lima 49 74 77 78 155 206 276 277 450 586
Nouvelle Revue Théologique, Tournai/Paris *50 156 313 364 416*
Nova et Vetera, Genf 61 *416*
Novij Mir, Moskau 66 68

Ökumenischer Pressedienst (ökpd) 292 345
Ökumenische Rundschau, Frankfurt a. M. *312 313* 515
Orientierung, Zürich 378 504
Orthodoxia, Konstantinopel 385
O São Paulo, São Paulo 472
Osteuropa, Stuttgart 69
Ostkirchliche Studien, Würzburg 386 387 *574*

Perspectivas de Diálogo 78
Philippine News, Manila 583
Philosophisches Jahrbuch, Freiburg i. Br. *627*
Politische Studien, München *51 365 471*
Pourquoi pas?, Belgien 206
Pravda, Moskau 67 495
Pravda, Preßburg 217
Présence chrétienne, Kongo 415
Pro mundi vita, Brüssel 450 481
Publik, Frankfurt a. M. 3f. 22ff. 44 100 107 145 147 157 174 210 248f. 263 264 302 303 304f. 410 621 622
Publik-Forum, Frankfurt a. M. 230

Rassegna di Teologia, Mailand *208*
Reformation, Zürich *51*
Réforme, Paris 20 221
Renmin Ribao, Peking 30
Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris *522*
Revue de Théologie et Philosophie, Lausanne *364 417*
Revue Théologique de Louvain, Löwen *50 208 364*
Revue Tiers-Monde, Paris *51 313*
Rheinischer Merkur, Köln 23f. 164 171 172
Rhodesian Financial Gazette, Salisbury 13
Ruhrwort, Essen 327
Russkaja mysl', Paris 233

Schweizer Monatshefte, Zürich *51 105 157*
Schweizer Rundschau, Zürich *627*
Słowo Powszechne, Warschau 173
SNOP, Paris 520
Social Compass, Den Haag/Brüssel *105*
Sonntagsblatt, Hannover/Hamburg 334
Stimme der Orthodoxie, Berlin-Karlshorst 386
Stimmen der Zeit, München/Freiburg i. Br. *54 208 209* 400 *417* 525 *627*
Stuttgarter Zeitung, Stuttgart 369
St. Vladimir's Theological Quarterly, Crestwood, Iuchahoe (N. Y., USA) 386
Süddeutsche Zeitung, München 75 91 332 388 404 449 587
Sunday Telegraph, London 327
Sunday Times, London 12 332
Svesci, Zagreb 426
Synode, Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode, München 45 46 47 86 96 102 478 506 509 572 617 618 619

Target, Nairobi 456
Témoignage chrétien, Paris 113 270 322
Teológia, Budapest 534
Tercümann, Istanbul 427
Terre entière, Paris *417*
The Beacon, Paterson (N. J.) 546
The Christian Century, Chicago 273 291
The Ecumenical Review, Genf *157 365* 435
The Guardian, London 332 333
The Mirror, Sambia 415
The National Catholic Reporter, Kansas City 155 291
The Observer, London 12 326 429 441 *523*
Theologie und Glaube, Paderborn *417*
Theologie und Philosophie, München/Freiburg i. Br. *51 208 575*
Theologische Quartalschrift, München *104* 248 *416* 513
The Review of Politics, Notre Dame (Indiana/USA) *312 523*
The Standard, Ghana 415
The Tablet, London 13 *59 209*
The Wanderer (Gefährdetenhilfe), Stuttgart 227
Thought, Oxford 522
Time, New York 66 402 544 545 547 626
Times, London 428
To the Point, Madagaskar 401
Trierer Theologische Zeitschrift, Trier *417 627*
Tygodnik Powscechny, Krakau 363

Uganda Argus, Uganda 500
Uj Ember, Budapest 520
Ukrainskij Visnyk, Ukraine 67
Una Sancta, Meitingen bei Augsburg 378
Universitas, Stuttgart *51 312* 317 *627*

Vida Nueva, Madrid 62 218
Vierteljahresberichte (der Friedrich-Ebert-Stiftung) – Probleme der Entwicklungsländer, Hannover *261* 447 *471 627*
Víspera, Montevideo 78
Vjesnik, Zagreb 425
Vol'nos slovo 345
Voprosy filosofii, Moskau 439 440

Waarheid en Leven 580
Washington Post, Washington 441
Wiez, Warschau 363
Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Göttingen *417 626*
Wort und Wahrheit, Wien/Freiburg i. Br. *156 261*

Yale Daily News 545

Zeitschrift für Evangelische Ethik, Gütersloh *105 209 471 575*
Zeitschrift für katholische Theologie, Wien *312*
Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Freiburg i. Br. 510
Zeitschrift für Politik, Berlin 575
Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen *104 312*
Zeri i Popullit, Tirana (Albanien) 469
Žurnal Moskovskoj Patriarchii, Moskau 386
Zycie Warszawy, Warschau 376

Die „Herder-Korrespondenz" / Monatshefte für Gesellschaft und Religion erscheint monatlich im Umfang von 48 Seiten. Herausgegeben von Karlheinz Schmidthüs. Chefredakteur David Andreas Seeber. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung sind vorbehalten. Herder Druck Freiburg im Breisgau.

HERDER KORRESPONDENZ

Erstes Heft
26. Jahrgang
Januar 1972

Die Standards unserer Zivilisation schwächen die Lebensfähigkeit religiöser Symbole, in einer Weise, daß sie den Leuten gestatten, die Zeit auszufüllen und vor den Grundfragen des Lebens zu flüchten.

Leszek Kolakowski

Fragen zum deutschen Gegenwartskatholizismus

Katholizismus ist ein unscharfer Begriff; noch unschärfer und wechselhafter ist die Wirklichkeit, auf die er meist festgelegt wird. Ist eine Kirchengemeinde mit ihrem Seelsorgebetrieb in gleicher Weise Bestandteil des „Katholizismus" wie eine katholische Familiengruppe, eine katholische Schule oder ein katholischer Arbeiterverein? Kann die Deutsche Jugendkraft ebenso dazugezählt werden wie eine Kongregation von Barmherzigen Schwestern oder ein Priesterseminar? Oder gehören letztere nicht eigentlich in diese Rubrik, während erstere etwas spezifisch „Katholisches" darstellt? Meist wird Katholizismus verstanden als *sozialkulturelles Substrat kirchlichen Lebens.* Dann verkörpern ihn Diözesanverwaltungen ebensosehr wie die Protestgruppen einer katholischen Gegenkultur um den „Kritischen Katholizismus". Manche heben ihn schärfer von der *theologischen Realität Kirche* ab. Dann ist er vornehmlich der Träger jener gesellschaftlichen Derivate katholischer Lebensgestaltung, die Ausprägung eines bestimmten Milieus und so sehr orts- und zeitbedingt sind, daß sie mit der Kirche insgesamt auf keinen Fall gleichgesetzt werden können.

Diese Umschreibungsversuche sind in sich plausibel; sie bewegen sich aber alle in der Gefahrenzone ideologischer und politischer Mißverständnisse. Katholizismus wird so leicht zum Synonym für den politisch-gesellschaftlichen Lobbyismus der Katholiken, oder er tritt in die Reihe der vom 19. Jahrhundert ererbten Rumpfideologien und erscheint nach der „Schematik ideologischer Systeme" *(J. Ratzinger)* neben Sozialismus, Kapitalismus, Liberalismus usw. als eine Mischung von Weltanschauung und Interessenverband. Es läge also nahe, „das Wort allmählich aus dem Gebrauch zu ziehen" *(W. Dirks).* Doch hat es seine unverzichtbaren Vorteile gegenüber dem Sprachgebrauch Kirche. Was man unter Kirche versteht, ist zu sehr theologisch und im Umgangssprachgebrauch auch zu sehr institutionell besetzt, um den Reichtum an Formen und Organisationen, die insbesondere die Problematik des deutschen Katholizismus bilden, angemessen auszudrücken.

Hier ergibt sich jedoch von selbst ein möglichst kirchennahes Verständnis von Katholizismus, weil die Fragen, um die es geht, gerade entlang der Nahtstellen zwischen Kirche als Glaubensgemeinschaft und Katholizismus als kirchlicher Lebensform angesiedelt sind.

Dieser durchlebt gegenwärtig keine glanzvollen Zeiten. Das hängt nicht nur mit dem sog. Funktionsverlust der Kirche zusammen, mit dem Übergang von einer allseitigen Durchdringung der Gesamtgesellschaft zu einem speziellen Sozialsystem, das immer mehr Aufgaben an konkurrierende Systeme abgibt. Es ist auch nicht einfach das Ergebnis eines zunehmenden Öffentlichkeitsverlustes. Nimmt man die laufenden Umfragen zu diesem Thema ernst, so wird dieser Verlust sogar überschätzt (vgl. HK, Oktober 1971, 495 ff.). Der Zeitgenosse *erwartet* von der Kirche nicht wenig, auch wenn diese Erwartungen mehr auf soziale Werte und auf den lebenshilflichen Bereich als auf das im eigentlichen Sinn Religiöse an der Kirche gerichtet sind. Daß der Katholizismus auch *politisch* keine quantité négligeable ist, zeigt das Werben der politischen Parteien um ihn. Daran mag viel Taktik sein, aber auch Taktik hat ihren Grund in der nüchternen Einschätzung real möglicher Einflüsse.

Was unterscheidet den deutschen Katholizismus?

Die *Ursachen* für mangelnde Wirksamkeit liegen primär anderswo: nicht zuletzt in der nachlassenden Bereitschaft der Gruppen und Einzelpersonen, die sich aus Tradition und Gesinnung zur Kirche bekennen, sich auch für religiöse Zielsetzungen zu engagieren. In einem Vorentwurf der Sachkommission IX der Gemeinsamen Synode (vgl. ds. Heft, S. 46) heißt es zwar, noch nie hätten so viele Menschen im Dienst der Kirche gestanden wie heute. Nehmen wir an, eine solche Behauptung halte einem geschichtlichen Vergleich stand. Aber die große Zahl der kirchlich Beschäftigten konzentriert sich auf immer kleinere Gruppen; weder die sog. Fernstehenden noch die breitere Schicht der „Praktizierenden" werden vollkirchlich erfaßt. Und das Stichwort der nur teilweisen Teilnahme oder Identifizierung findet seinen konkreten Niederschlag auch im Kreis sog. Kerngemeinden.

Doch das sind Zeiterscheinungen, die der deutsche Katholizismus mit den Katholizismen aller westlichen Industrieländer teilt. Er verfügt aber über Merkmale, die ihn von allen anderen Katholizismen unterscheiden. Es sind *Vorteile,* die nicht übersehen werden können. Nennen wir als ersten, den materiellsten, die wirtschaftliche Situation. *Es gibt gegenwärtig keinen Katholizismus mit so wenig finanziellen Sorgen wie den deutschen.* Das Kirchensteueraufkommen wächst mit den staatlichen Steuerprogressionen; selbst die steigenden Inflationsraten können das Gleichge-

wicht kirchlicher Finanzen nicht eigentlich stören. Kein anderer Katholizismus, auch nicht der amerikanische, erfreut sich gegenwärtig so großer finanzieller Unabhängigkeit von den Kapitalträgern und von den verschiedenen kirchenorientierten Geldgebern, die Kirche nicht selten im Sinne ihrer Sonderinteressen zu instrumentalisieren versuchen. Diese finanzielle Unabhängigkeit ist in einer Zeit gegensätzlicher politischer, sozialer und auch kirchlich-theologischer Optionen innerhalb der Kirche doppelt hoch zu veranschlagen. Es fällt der Kirche so sehr viel leichter, sich trotz befürchteten Geldentzugs Gruppenpressionen zu widersetzen. Es wäre falsch, die Vorteile der finanziellen Sicherheit und Unabhängigkeit primär nur der „amtlichen" Kirche zuzuschreiben; der Katholizismus als ganzer, von den Räten über die Verbände und die Bildungseinrichtungen bis hin zum Zentralkomitee der deutschen Katholiken, profitiert und lebt zum Teil davon. Deshalb die Frage eins: *Wird diese noch vorhandene wirtschaftliche Unabhängigkeit der Kirche in Deutschland genutzt für eine Überprüfung der Prioritätenliste pastoraler und „gesellschaftlicher" Aufgaben, die der deutsche Katholizismus wahrzunehmen hat?* Oder führt die sichere Finanzbasis nur zu einer angeblich wirkungsvolleren Selbstdarstellung der Katholiken? Oder zieht sie gar eine unbekümmert konzedierte Inflation von neuen Gremien und Geschäftsstellen nach sich, die auf dem Reißbrett alle als zweckmäßig erscheinen, deren pastorale oder soziale Wirksamkeit aber minimal ist? Ein Spaßvogel berechnete allein die Forderungen auf dem Trierer Katholikentag 1970 nach neuen Geschäftsstellen und hauptamtlichen Mitarbeitern im Bildungs- und Sozialbereich auf 100 Millionen. Tut man jetzt innerhalb der „Strukturkommissionen" der Synoden mit der Planung der vielen Geschäftsstellen in Stadt, Dekanat und Region nicht wieder Gleiches? Geht nicht die ehrenamtliche Mitarbeit, weil auf diese Weise scheinbar entbehrlich, im bleibenden Finanzsegen unter? Zu prüfen wäre: Wieweit schwächen die wirtschaftlichen Vorteile den geistlichen Reichtum, oder wieweit wird dieser für den seelsorglichen Einsatz voll und rational genug genutzt?

Ein zweiter „Vorteil" ist gegenüber anderen Katholizismen nicht zu übersehen. Die Anzahl der *Gottesdienstbesucher* geht zwar in den letzten Jahren in Stadt und Land erheblich zurück. Aber die Zahl der sog. „Praktizierenden" liegt jedenfalls in der Bundesrepublik bedeutend höher als in benachbarten katholisch geprägten europäischen Ländern. In Deutschland wird selbst noch in Großstädten wie München und Köln der Anteil der Gottesdienstbesucher an Sonntagen zwischen 20 und 30% geschätzt, während die sog. Dominikantenziffer beispielsweise in Pariser und in Wiener Pfarreien bis unter die 10% sinkt. Nun sagt der Sonntagsgottesdienstbesuch über den Grad kirchlicher Zugehörigkeit und über die Schwäche oder Stärke katholischen Lebens wohl etwas, aber sicher nicht alles aus. Man geht kaum fehl, wenn man selbst von diesem Faktor noch einige Abstriche macht: Immerhin ist bei der mittleren und auch älteren Generation noch ein gutes Stück Gewohnheit dabei, die durch *Kirchengebot* prohibitiv verstärkt wird. In einer in Glaubensfragen zu einem guten Teil gleichgültigen gesellschaftlichen Umgebung ist es weder ein Ehrverlust noch ein Prestigegewinn, den Normerwartungen, die die Kirche an ihre Glieder stellt, im gesellschaftlichen Erscheinungsbild einigermaßen zu entsprechen. Aber es ist, um es mit einem ungeeigneten Wort auszudrücken, ein breites Potential vorhanden, das kirchlicher Verkündigung offensteht. Dieses Potential ist trotz der Unlust sich zu organisieren, auch durch katholische Laienaktivitäten, verbandlich, in freien Gruppen und durch Gesprächsangebote ansprechbar. Auch unter der rebellischen Jugend gibt es genügend offene Frager, die religiöser Information oder einem Glaubensgespräch nicht ausweichen. Deshalb die Frage zwei: *Verstärkt man das Bemühen, dieses Potential zu wecken durch aufrüttelnde Predigt und Gottesdienstgestaltung, die den ansprechbaren Gruppen zu einem lebendigen Glaubenszeugnis verhelfen kann?* Oder entkräftet man die *Sammlung der Gemeinden* durch immer mehr, immer enervierendere und entsprechend wirkungslose und frustrierende *Sonderangebote?* Wird nicht auch zu sehr verwaltet (von der Geistlichkeit) und zuviel nutzlos programmiert und diskutiert (durch Gruppen und Räte) auf Kosten einer gezielten nachgehenden Seelsorge?

Noch einen dritten Vorteil wird man dem deutschen Katholizismus gegenüber dem Katholizismus in anderen Sprachräumen zusprechen müssen. Die deutschen Katholiken verfügen auf Grund der deutschsprachigen Variante im Partnerschaftsverhältnis zwischen Kirche und Staat über ausreichend katholisch-theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten (11 in der Bundesrepublik, 4 in Österreich, 1 in der deutschsprachigen Schweiz plus eine gemischtsprachige). Sie verfügen damit auch über eine zureichende *Ausstattung für theologische Forschung und Lehre,* über genügend Bibliotheken, Forschungsgelder und wissenschaftliches Hilfspersonal. Darauf mag es zu einem Teil zurückzuführen sein, daß im deutschen Katholizismus nicht nur namhafte Theologen der älteren Generation das Wort führen, sondern im Zuge der theologischen Neubesinnung nach dem Konzil auch eine mittlere und jüngere Theologengeneration heranwächst, die auf allen Gebieten der Theologie die neu aufgebrochenen Fragen weiterführt. Der deutsche Katholizismus verfügt über eine Gruppe namhafter Exegeten, die an Niveau und Forschungsintensität der protestantischen Bibelwissenschaft nicht nachstehen. Ähnliches gilt für die systematische, nicht unbedingt für die praktische Theologie. Der französische Katholizismus, in seinem theologischen Nachwuchs immer stark an den großen Orden, Dominikaner und Jesuiten, orientiert, hatte seine theologische Glanzzeit in den vierziger und fünfziger Jahren. Gegenwärtig macht sich nicht nur die Knappheit der finanziellen Mittel bemerkbar, es fehlt jetzt schon an einer nachrückenden Theologengeneration. Aber gleich stellt sich die dritte Frage: *Wie steht es mit dem Umsetzungsprozeß der wissenschaftlichen Theologie in die doppelte kirchliche Praxis: in den kirchlichen Führungsstil auf der einen und in die katholischen Gemeinden, Gruppen und Vereine auf der anderen Seite?* Der Rang der theologischen Bildung unseres Klerus ist nicht anzuzweifeln. Auch gibt es vielerlei durchaus geglückte Initiativen theologischer Erwachsenenbildung. Innerhalb der Synode und durch einzelne Theologen wird versucht, die zentralen Inhalte der Verkündigung in konzentrierter Form wieder neu verständlich zu machen (vgl. ds. Heft, S. 46). Aber wird genügend theologischer und menschlicher Tiefgang im Gottesdienst und in der Predigt sichtbar? Oder zieht man sich auf Alltagströstung mit oder ohne sozialer Pointe zurück? Wo in der Predigt, in der Erwachsenenbildung, im Glaubensgespräch unter Laien wird der existentielle Glaubensreichtum der Bibel, der durch die neuere Exegese noch reicher erschlossen wird, theologisch und geistlich vermittelt?

Besorgniserregende Ausfallerscheinungen

Beruht das Gewicht des deutschen Katholizismus also hauptsächlich auf der größeren finanziellen und *institutionellen Solidarität,* zu deren Festigung auch immer noch die konkordatär oder verfassungsrechtlich verankerten und von der Gesamtgesellschaft respektierte Partnerschaft von Kirche und Staat beiträgt? Dies wäre eine unverantwortliche Vereinfachung. Vieles von dem, was sich im Zuge katholischer Selbstbehauptung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts im katholischen Raum durchgesetzt hat, ist gegenwärtig noch im Kern lebendig. Das gilt beispielsweise für die religiöse und soziale, berufsbezogene Bildungsarbeit mancher katholischer Verbände. Im Bildungswesen ist ein eingefleischter Konfessionalismus in wenigen Jahren unter dem Zwang der Verhältnisse abgebaut worden. Es gibt gegenwärtig in viel dünnerer Streuung genügend katholische Modellversuche, in denen neue Schulformen erprobt werden. Aber das sind Vorgänge in Teilbereichen bei großen *Ausfallerscheinungen* im Kern und an der Wurzel.

Die vielleicht wichtigste Ausfallerscheinung liegt ganz offensichtlich in einer *spirituellen Armut* des deutschen Katholizismus. Wir meinen damit den Mangel an glaubensbewußter und zeugnishafter Ausstrahlung, die Ergebnis einer intensiven christlichen Schulung und Persönlichkeitsbildung ist und die auf die soziale Umwelt einwirkt. Selbstverständlich bemühen sich nach wie vor Verbände und Gruppen um eine existentielle Vertiefung in der Glaubenshaltung ihrer Mitglieder. Aber das Interesse an den Angeboten der sog. Intensivseelsorge (Exerzitien, Einkehrtage), die in der Nachkriegszeit bei Erwachsenen und in der Jugendarbeit einmal zu neuer Blüte kamen, hat merklich nachgelassen; nicht nur unter Laien, auch unter Priestern. Man hat die bisherigen Formen solcher Intensivseelsorge aufgelockert, das Angebot zergliedert, aber das Ergebnis ist nicht ermutigend. Es fehlt auch nicht an solider theologischer Literatur, an Anstrengungen der theologischen Erwachsenenbildung, ein Glaubensbewußtsein zu schaffen, daß sich ohne Rekurs auf bloße Gesetzlichkeit persönlich und sozial verantwortet.

Aber, das ist die vierte Frage, *fehlt es nicht im katholischen Literatur- und Bildungsbetrieb am Willen oder vielmehr an der Fähigkeit, hinter theologische und kirchlich-institutionelle Kontroversfragen zurückzugreifen, auf eine existentiellere, zugleich den Fernstehenden, aber Fragenden ansprechende Vermittlung der Glaubensmotive?* Ist vieles in unserem kirchlich-religiösen Gespräch nicht Strukturgezänk und kaschierter spiritueller Leerlauf? Wie werden die Chancen einer Glaubensvertiefung pädagogisch genutzt? Ist man in der Neugliederung christlicher Initiation (Taufe, Bußeinübung, Eucharistie, Firmung), überhaupt in der Sakramentenpraxis, nicht recht hilflos (vgl. ds. Heft, S. 46)? In Frankreich scheint man bezüglich einer bewußten Hinführung zu christlicher Existenz mittels einer dem persönlichen und sozialen Reifungsprozeß angepaßten Sakramentenpastoral sich mehr Mühe zu machen und unbefangener vorzugehen (vgl. ds. Heft, S. 14 ff.). Der Reichtum an theologisch solidem spirituellem Schrifttum ist dort ebenfalls erstaunlich groß. In Frankreich und noch ausgeprägter in Italien gibt es eine Vielfalt von sehr kleinen, aber spirituell lebendigen Gruppen auch unter dem sog. Katholizismus des Widerspruchs. Diese engagieren sich wie unsere „kritischen" Gruppen und Einzelgänger sehr stark gesellschaftskritisch, meistens mit linkskatholischen, sozialistischen Programmen. Sie ringen aber zugleich viel stärker, als es bei uns zu beobachten ist, um die geistlich-soziale Erneuerung ihres Glaubens. Wo sind bei uns vergleichbare Gruppen, sieht man von Säkularinstituten, von manchen von Frankreich her inspirierten Familienkreisen oder Organisationen wie der Aktion 365 einmal ab? Und gibt es nicht ein enormes kontemplatives Defizit auch im Klerus?

Eine weitere Ausfallerscheinung des deutschen Gegenwartskatholizismus liegt in *mangelnder Weltzuwendung.* Dies erscheint paradox, wo doch alle Welt vom neuentdeckten Weltbezug der Kirche, von einer Öffnung christlichen Bewußtseins für die Verantwortung für die weltlichen Sachbereiche, von Einsatz von mehr Gerechtigkeit und von systemverändernden Reformen spricht. Aber das Paradox löst sich bei näherem Hinsehen bald auf. Hinter ihm steckt das von Prof. *Kaufmann* in diesem Heft (S. 31) angesprochene Ringen um eine Erhöhung der strukturellen Variabilität der Kirche. Dieses Ringen kommt nicht nur aus der Überzeugung, daß es mit den Individualrechten der Katholiken und der innerkirchlichen Mitbestimmung traditionellerweise nicht gut bestellt ist. Es geht auch um die Überzeugung, daß Weltverantwortung nur zeit-, sach- und situationsgerecht wahrgenommen werden kann, wenn die Handlungsstrukturen der Kirche gelockert bzw. flexibler werden. Weltengagement setzt also die kirchliche Strukturreform voraus.

Diesem Argument ist recht zu geben. Es würden sich jene täuschen, die aus mangelndem Empfinden für die vitale Bedeutung des *strukturellen Moments* oder auf Grund eines spiritualisierten Verständnisses der Kirche durch scharfe Trennung zwischen Amts- und Laienfunktionen unbewußt den *Dualismus* zwischen Geistlichem und Weltlichem weitertradieren. Aber in diesem Bestreben nach mehr Weltverantwortung durch Auflockerung der innerkirchlichen Strukturen wird eine große Ohnmacht, jedenfalls ein Stück Unvermögen des Katholizismus sichtbar. Manche Energien werden durch die mangelnde Veränderungsbereitschaft der kirchlich Verantwortlichen gehemmt. Aber noch deutlicher erfährt der Katholik die Schwierigkeit, christliches Bewußtsein in soziale Umwelt zu übersetzen. Deshalb die Frage fünf: *Rührt nicht die kirchliche Introversion, der Streit um Rechte und variablere Strukturen, ein wenig auch davon her, daß sich der Katholik, vielleicht ganz allgemein der Christ, angesichts der empfundenen Ohnmacht in der Gegenwartsgesellschaft in die innerkirchliche Auseinandersetzung flüchtet, gelegentlich dort sogar soziale Ersatzrollen spielt?*

Eine dritte Ausfallerscheinung ist ein akuter Mangel an Toleranz. Dieser Mangel wird jedesmal schmerzlich empfunden, wenn irgendein heißes, katholisch relevantes Eisen in die Diskussion gerät. Es kann der schulische Religionsunterricht, es kann der § 218 sein; es kann sich aber auch um theologische Fragen, um Fragen innerkirchlicher Praxis oder um die gegenwärtige deutsche Ostpolitik handeln. Das Ende von „Publik" und mehr noch das Echo auf dieses Ende war der krasseste Beweis für die Mangelerscheinung Toleranz im deutschen Katholizismus (vgl. auch ds. Heft, S. 25). Die Argumente, die in den Leserbriefspalten der Tagespresse zwischen Befürwortern und Gegnern der Wochenzeitung gewechselt wurden, unterboten oft jedes zumutbare Niveau. Und über das Verhältnis Publik und Kirchenpresse wäre bei dieser Gelegenheit noch ein eigenes

Kapitel zu schreiben. Deshalb die Frage sechs: *Sind die Zeichen eklatanter Intoleranz nicht auch Ausdruck eines noch nicht überwundenen Inferioritätsgefühls?* Dieses scheint sich einmal nach außen Luft zu machen; ein andermal wendet es sich nach innen: einmal gegen die Bischöfe, die den Ausbruch aus dem vielzitierten Getto verhindern, oder gegen das Milieu, das sich gegen die gewünschte Öffnung sperrt, oder umgekehrt gegen diejenigen, die sich dezidiert für eine solche Öffnung einsetzen.

Fehlt der Mut zu sich selbst?

Warum, so könnte man meinen, fällt es den deutschen Katholiken so schwer, ihre inneren Kontroversen sachlich und loyal auszutragen, mit einem Schuß Liberalität, der christlicher Lebenshaltung durchaus ansteht? Soll dies gerade dem glaubenden Menschen, der von der Erkenntnis der Souveränität Gottes im Reich der Menschen lebt, unmöglich sein? Oder ist dieser Glaube nicht doch zu sehr von eigenen subjektiven Weltbildern und Lebensgewohnheiten überlagert, die nur vermeintlich etwas mit katholischer Überzeugung zu tun haben? Deshalb die Frage sieben: *Gebricht es den Katholiken, die einerseits anpassungsfreudig sich den Trends der Zeit fügen, die andererseits aber aneinanderreiben und innerkatholische Schwarzweißmalerei betreiben, nicht einfach an Mut zu sich selbst?* Gefühle alter Unterlegenheit aus der Emanzipationszeit brechen noch gelegentlich durch. Die langjährige Debatte über das katholische Bildungsdefizit war sehr aufschlußreich, weil dabei hauptsächlich nur die Nachteile der berufs- und bildungsspezifischen Schichtung der Katholiken im Vergleich zur Gesamtbevölkerung gesehen wurden, aber nicht auch die Vorteile von sozialen und Bildungsberufen mit katholischem Überhang. Das mögen vordergründige Symptome sein. Der Mangel an Mut zu sich selbst manifestiert sich schon in tieferen Schichten katholischer Diskussion: in der Weise, wie man nach der eigenen Existenzberechtigung fragt; in den vielen „Nochs" („Braucht die Gesellschaft noch eine Kirche?") und „Warums" („Warum wir noch in der Kirche bleiben?"). Hier zeigt sich neben der notwendigen Reflexion über das eigene theologische und gesellschaftliche Fundament doch auch ein Mangel an Vertrauen in die Wirkkraft des Evangeliums, die nicht selten zu seiner Verkürzung führt.

Angesichts dieses schleichenden und die Vitalität katholischen Lebens bei Amtsträgern, Kritikern, Bremsern und Vorandrängern hemmenden Kleinmuts wäre es für Katholiken sicher hilfreich, auch einmal zu fragen, wo ihre Chancen liegen. Im Bereich der *mitmenschlichen Hilfe* von der Lebenshilfe, von Gruppe zu Gruppe bis hin zum Dienst an der politischen Gemeinschaft, sind die Chancen unbegrenzt. Durch die überall *hereinbrechende Sinnkrise*, für die die Flucht in ideologische Sicherungen bis hinein in die politischen Programme kennzeichnend ist, bringt auch einer im Glauben wurzelnden Lebensform, neue Chancen, verstanden zu werden. Gemeinden, Gruppen und Bewegungen haben hier ein weites Arbeitsfeld vor sich. Es kann nicht beackert werden durch einen Katholizismus, der Lebensgewohnheiten zu katholischen Unterscheidungsmerkmalen macht, noch durch einen Katholizismus, der in der Konkurrenz ideologischer Angebote bloß mitmischt. Hilfreich ist hier nur ein Dienst an der Gesellschaft, der als Lebensform aus dem Glauben ebenso werbende wie helfende Begleitung wie auch *Dienst des Widerspruchs* sein kann.

D. A. Seeber

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Der Referentenentwurf zur Reform des § 218

Seit dem Spätherbst 1971 hat sich die Auseinandersetzung um die Reform der Strafbestimmungen über den Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik zugespitzt. Verschiedene Vorgänge signalisieren eine neue Phase. Ende Oktober wurde der *Referentenentwurf des Bundesjustizministeriums* bekannt. Dieser Entwurf, der gegenwärtig den Länderjustizverwaltungen zur Begutachtung vorliegt, passierte Anfang November in einem ersten „Probedurchgang" mit „leichter" Mehrheit das Bundeskabinett. Vom 18. bis 20. November folgte der *außerordentliche SPD-Parteitag* in Bonn. Dieser setzte das Thema gegen den Willen der Parteiführung auf Initiative einzelner Bezirksverbände auf die Tagesordnung und entschied sich mit überwältigender Mehrheit (bei nur 16 Gegenstimmen und 15 Enthaltungen) gegen den Referentenentwurf des Ministeriums und für die sog. Fristenlösung (vgl. HK, September 1970, 435 ff). Zwischendurch kam auch ein *Diskussionsbeitrag aus der CDU*, die sich offenbar mit einem eigenen Gegenentwurf zurückhält. Die Opposition veranstaltete Anfang November eine Fachtagung über den § 218. Laut „Deutschland-Union-Dienst" (12. 11. 71) hielt die überwiegende Mehrheit der Teilnehmer die Fristenregelung für verfassungswidrig, plädierte jedoch für eine erweiterte Indikationenlösung (bei größten Vorbehalten gegenüber der sog. genetischen Indikation). In dieselbe Zeit fallen zwei Interviews des Bundesjustizministers *G. Jahn:* das erste von Anfang November mit dem „Spiegel" (8. 11. 71); das zweite zu Beginn des SPD-Parteitags mit der KNA (19. 11. 71). In diesen verteidigte Jahn die Substanz des Referentenentwurfs gegen Einwände aus entgegengesetzten Richtungen. Es fiel auf, daß der Minister seinen Standpunkt im „Spiegel"-Interview konsequenter, wenn auch kaum standfester als gegenüber KNA verfocht. Zur KNA sprach er bereits von „anderen denkbaren Lösungen", als sie der Referentenentwurf vorsieht. Er dachte dabei kaum an die Fristenlösung, wohl aber an eine *Erweiterung der sozialen Elemente innerhalb des Indikationenmodells* oder an die Einführung der sozialen Indikation, die u. a. der Bundesgesundheitsminister, Frau *K. Strobel*, auf dem SPD-Parteitag verfocht. Ein Diskussionsbeitrag des Bundesjustizministers im ZDF (28. 11. 71) deutet in die gleiche Richtung.

Angesichts dieser Trends meldete sich Anfang Dezember nochmals der *Geschäftsführende Ausschuß des ZdK* zu Wort, wandte sich unter Berufung auf Art. 2 Abs. 2 des GG energisch gegen die Fristenlösung, sprach sich für eine Indikationsregelung aus, wollte diese „auf den Konflikt zwischen dem ungeborenen Leben und dem Leben der Mutter" begrenzen (ZdK-Mitteilungen, 3. 12. 71).

Ende November 1971 überraschten die Wickert-Institute mit einer Umfrage, bei der 73% der Frauen sich für das Fristenmodell aussprachen. Wenige Tage später (FAZ, 2. 12. 71) wurde eine parlamentarische Initiative der FDP angekündigt mit dem Ziel, gemeinsam mit dem Teil der SPD-Abgeordneten, die für das Fristenmodell eintreten, einen Gegenentwurf zum Referentenentwurf vorzulegen. Durch die gewiß anzweifelbaren Umfrageergebnisse (vgl. HK August 1971, 365), die sich bald als Manipulation entpuppten und die Gegeninitiative der FDP wird die Diskussion noch mehr angeheizt werden und zu beträchtlichen, vermutlich unguten Spannungen bis hinein in den Wahlkampf 1973 führen.

Ob sich die Anhänger der Gegeninitiative auch durchsetzen können, ist indessen mehr als ungewiß. Bundeskanzler *Brandt* hatte auf dem SPD-Parteitag vorbeugend erklärt, die Fristenregelung werde „voraussichtlich" keine Mehrheit im Bundestag finden. Die *politische Auseinandersetzung im vorparlamentarischen Raum* wird sich zunächst trotzdem auf die Alternative Fristenmodell — Indikationenlösung konzentrieren; doch dürfte sich die Reform in der Phase der parlamentarischen Abstimmung auf die Entscheidung zwischen einer im Effekt der Fristenlösung nahekommenden maximalen oder einer begrenzten, juristisch strikt gefaßten, aber ebenfalls erweiterten Indikationenlösung zubewegen.

Das Indikationenmodell des Referentenentwurfs

Angesichts dieser voraussehbaren Entwicklung verdient der Referentenentwurf eine besonders aufmerksame Prüfung. Was sieht er vor? Vorweg setzt er in Übereinstimmung mit der überwiegenden Auslegung des geltenden § 218 fest: Die Schwangerschaft beginnt, „sobald die *Einnistung* des befruchteten Eies in der Gebärmutter abgeschlossen ist". Operative Eingriffe oder andere Behandlungen (morning-after-pill, Intrauterinpessare), die die Einnistung des befruchteten Eies verhindern, fallen nicht unter die Bestimmung des § 218. Weiter spricht er sich für generelle Straffreiheit für Schwangere unter 14 Jahren aus, und zwar mit medizinischer Begründung in Form einer „generalisierten medizinischen Indikation": Für Mädchen unter 14 Jahren sei eine Schwangerschaft stets eine ernste Gefahr körperlicher oder psychischer Fehlentwicklung. Damit weicht er von der Mehrheitsmeinung der Frauenärzte ab, die sich bei einer Umfrage zu 73% gegen eine feste Altersgrenze ausgesprochen haben.

Außer diesen Abgrenzungen sieht der Entwurf drei Indikationen vor: die medizinische, die sog. genetische (kindliche oder eugenische) und die sog. kriminologische (ethische). Alle drei unterliegen unterschiedlich dehnbaren Abgrenzungen und verschiedenen Fristen.

Medizinisch ist ein Schwangerschaftsabbruch dann indiziert, wenn eine *Gefahr für das Leben oder einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des Gesundheitszustandes* der Schwangeren besteht und wenn diese Gefahr auf keine andere zumutbare Weise abgewendet werden kann. Die medizinische Indikation ist zeitlich nicht befristet. Der Abbruch muß nach den Erkenntnissen der medizinischen Wissenschaft unter Berücksichtigung der Dauer der Schwangerschaft durchgeführt werden. Der Abbruch soll „so früh wie möglich" (bei psychischen Störungen in der Regel nur während des ersten Drittels der Schwangerschaft) durchgeführt werden. In späteren Stadien sei ein Eingriff nur noch in *besonders* schwerwiegenden Fällen zu gestatten.

Der Fall einer *genetischen (kindlichen) Indikation* ist gegeben, wenn „dringende Gründe" für die Annahme sprechen, daß eine nicht behebbare Schädigung des Embryos vorliegt. Die vermutete Schädigung muß so schwer wiegen, daß die Fortsetzung der Schwangerschaft von der Schwangeren „nicht verlangt werden kann". Der Eingriff muß in den ersten 20 Wochen der Schwangerschaft durchgeführt werden. Verlangt wird eine genaue Abwägung der Wahrscheinlichkeit. Eingriffe ohne ausdrückliche Zustimmung der Schwangeren sind in diesem Fall *ausnahmslos* untersagt. Die Fünfeinhalbmonatsfrist wird damit begründet, daß bestimmte Chromosomenanomalien (Erbkrankheiten) erst kurz vor dem Ablauf dieser Frist mit Sicherheit festgestellt werden können.

Die *kriminologische Indikation* ist in vier Fällen vorgesehen: bei sexuellem Mißbrauch von Kindern (vgl. auch die „generalisierte medizinische Indikation"), im Falle einer Vergewaltigung, bei sexuellem Mißbrauch Widerstandsunfähiger und im Falle künstlicher Samenübertragung, wenn diese ohne Einwilligung vorgenommen wird.

Von den Indikationen abgehoben wird die *Tötung des Kindes in der Geburt zur Rettung der Mutter.* Sie ist im Falle akuter Todesgefahr gestattet. Die gesonderte Regelung, die das geltende Recht in der Sache nicht verändert, wird damit begründet, daß die Tötung des Kindes in der Geburt kein Schwangerschaftsabbruch ist. Sie müsse deshalb den Tötungsdelikten im engeren Sinne zugeordnet werden.

„Flankierende Maßnahmen"

Die Reformpläne des Ministeriums gehen davon aus, daß dem Phänomen der Abtreibung mit strafrechtlichen Mitteln *allein* nicht begegnet werden kann. Deswegen sollen sich die mitbetroffenen Ministerien (Gesundheitsministerium, Sozialministerium) im Einvernehmen mit dem Bundesjustizministerium um *flankierende Maßnahmen* bemühen. Eine erste enthält der Referentenentwurf selbst, indem er die *Sterilisation* weitgehend freigibt. Eine medizinisch einwandfrei vorgenommene Sterilisation ist straffrei, wenn die betroffene Person zugestimmt hat und mindestens 25 Jahre alt ist. Bei Personen unter 25 Jahren ist die Sterilisation straffrei: wenn bei einer Frau Gefahr für Leben oder Gesundheit besteht; wenn eine Frau mindestens vier Kinder geboren hat; wenn anzunehmen ist, daß erbgeschädigte Nachkommenschaft zur Welt käme und die Frau mindestens 18 Jahre alt ist. Für den Ehemann der betroffenen Frau gilt das gleiche. Im Unterschied zum Schwangerschaftsabbruch wird die Sterilisation unter bestimmten Voraussetzungen als legitimes Mittel der *Familienplanung* anerkannt. Die Begründung: es wird kein außerhalb der Betroffenen liegendes Rechtsgut verletzt. Deswegen soll die Sterilisation ab 25 Jahren nicht an Indika-

tionen gebunden werden. In den Erläuterungen zu den Bestimmungen über die Sterilisation erkennt man die Absicht des Entwurfs, die Zahl der Abtreibungen *präventiv* einzudämmen. Diesem Ziel sollen noch andere Maßnahmen dienen: der Ausbau der Familienberatung, die Aufklärung über die geeigneten und medizinisch verträglichen Verhütungsmittel, die Erleichterung des Zugangs zu diesen Mitteln. Als sozialpolitische Maßnahme im eigentlichen Sinne ist u. a. an ein sog. Baby-Jahr für die Mutter gedacht, das ihr für die Rentenversicherung ohne Beitragszahlung angerechnet wird. Eine flankierende Maßnahme ist auch die im Zuge der Steuerreform vorgesehene Erhöhung des Freibetrags für alleinstehende Personen mit Kindern. Minister Jahn gab in seinem KNA-Interview den sozialpolitischen Hilfen den Vorzug gegenüber dem Strafrecht. Wie weit man *ihre* Wirkung überschätzt, wurde nicht gefragt.

Was umstritten ist

Umstritten sind weder die sozialen Begleitmaßnahmen noch die grundsätzliche Reformbedürftigkeit des § 218. Uneins ist man sich höchstens darüber, welchen von beiden der zeitliche Vorrang gebührt. Indessen bleibt der Entwurf als ganzer und in Einzelbestimmungen kontrovers. Von den Befürwortern der Fristenregelung wird er grundsätzlich abgelehnt. Ihnen halten die Urheber des Entwurfs mit Recht entgegen: das *Fristenmodell* führe praktisch zur vollen Freigabe des Abbruchs oder trage mindestens zur weiteren Schwächung des Bewußtseins von der Schutzbedürftigkeit des werdenden Lebens bei. Sie bestehen zu Recht darauf, daß es für die Dreimonatsfrist keine biologisch-medizinisch plausiblen Gründe gibt, daß mit der generellen, wenn auch zeitlich begrenzten Freigabe der Schwangerschaftsabbruch als ein Mittel der Geburtenregelung mißdeutet werden kann.

Doch wieweit garantiert der Entwurf selbst den Schutz des Rechtsgutes werdenden Lebens nicht nur prinzipiell, sondern faktisch? Seine Grenzen lassen sich am Beispiel der medizinischen Indikation (nach Schätzungen 90% aller Fälle) am besten nachweisen.

Der Entwurf bedient sich einer sehr weitläufigen Beschreibung des „Gesundheitszustandes". Psychische Faktoren werden in gleicher Weise berücksichtigt wie körperliche Krankheiten. Durch eine Hintertür finden zusätzlich soziale Kriterien Eingang: denn bei der Beurteilung des Gesundheitszustandes sollen auch „die gegenwärtigen und künftig zu erwartenden Lebensverhältnisse der Schwangeren" berücksichtigt werden. Darunter fallen auch die Lebensverhältnisse der Familie. Es bestehen zudem Pläne, den Indikationenkatalog zu erweitern; doch schon der jetzige Entwurf optiert nicht für eine rein medizinische, sondern de facto für eine medizinisch-soziale Indikation. Die rein soziale Indikation wird zwar abgelehnt; das Leben sei um seiner selbst willen zu schützen, soziale Konflikte müßten mit sozialpolitischen Mitteln gelöst werden. Aber man fragt sich, ob das *Bekenntnis zum Schutz des Lebens um seiner selbst willen* noch überzeugt, wenn „neurasthenische Entwicklungen mit ständigen Versagenserlebnissen" und „psychoneurotische Persönlichkeitsverbiegungen" für die medizinische Indikation ausreichen. Außerdem werden so viele soziale Elemente in die medizinische Indikation hineinverpackt, daß im Ergebnis eine soziale Indikation herauskommt, nur mit dem Unterschied, daß diese unpräzise umschrieben wird und deswegen Anlaß zu Mißbrauch gibt.

Unter dem Gesichtspunkt möglichen Mißbrauchs muß auch die *Strafbemessung* gesehen werden. Der Entwurf beläßt es im Falle der Bestrafung Dritter beim jetzt geltenden Strafmaß, er setzt aber das Strafmaß für die Schwangere selbst stark herab (Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren oder Geldstrafe) und sieht im Falle „besonderer Bedrängnis" Straffreiheit vor.

Umstritten ist auch die vorgesehene *Begutachtung:* Sie soll nicht offiziellen Gutachterstellen, sondern nach Schweizer Vorbild einzelnen Ärzten, aber nie von Fall zu Fall, sondern generell übertragen werden. Die Befürworter der Fristenlösung lehnen die Begutachtung mit dem Vorwurf der „Fremdbestimmung der Frau" ganz ab. Ihre Argumente sind leicht widerlegt, wenn man am Rechtsschutz für das werdende Leben grundsätzlich festhält. Aber dem Indikationenkatalog des Entwurfs droht Mißbrauch, wenn nicht dafür gesorgt wird, daß die ärztlichen Gutachter neben der psychologischen Unabhängigkeit auch die nötige Sachkenntnis für die in Frage kommende Indikation besitzen. Erfordert ist nicht nur medizinischer, sondern auch juristischer Sachverstand. Nicht zu übersehen ist, daß im Falle der medizinisch-sozialen Indikation der medizinische Gutachter mit Sachfragen („soziale Verhältnisse") konfrontiert wird, für deren Beurteilung er fachlich nicht zuständig ist. Dies kann je nach Einstellung zu weiterem Mißbrauch führen. Der vorgesehene Einzelgutachter ist kein ausreichender Ersatz für die bisher üblichen Gutachterstellen, für deren Beibehaltung sich 89,7% der Frauenärzte ausgesprochen haben. Aber vom Gutachterproblem abgesehen, eine möglichst präzise Fassung der Einzelindikationen ist dringlicher als der Ausschluß einer bestimmten Indikation. Es fragt sich deshalb, ob man beispielsweise auf katholischer Seite gut beraten ist, wenn man sich (unter strafrechtlichen Gesichtspunkten) gegen jede Ausweitung des Indikationenkatalogs über die medizinische (mütterliche) Indikation hinaus sträubt (wie der GA des ZdK) oder unbesehen (wie der Diözesanrat der Erzdiözese Freiburg, vgl. KNA, 3. 12. 71) die Jahnsche Variante der medizinischen Indikation akzeptiert.

Die Priesterfrage aus österreichischer Sicht

Zwei Monate nach der römischen Bischofssynode könnte mit Recht eine Antwort auf die Frage erwartet werden, welchen Einfluß dieses gesamtkirchliche Ereignis auf die Situation des Priesters und des Priesternachwuchses in Österreich gehabt hat. Zwar liegen weder Umfragen noch statistische Details aus dieser Zeitspanne vor, doch läßt sich aus der Relation zwischen dem Echo auf die Synode und den bis zu ihrem Beginn festgestellten Trends einiges über Wirkung oder Wirkungslosigkeit vermuten.

Ende September 1971 konnte man einen ersten Überblick über die *Neueintritte in die österreichischen Priesterseminare* gewinnen. Am Vorabend der Bischofssynode stellte sich heraus,

daß wiederum 18 Meldungen weniger vorlagen als im Jahr zuvor: Nur 81 Seminaristen begannen das Studium, was einer Jahresabnahme um fast 20 % entspricht. Wenige Tage vorher, am 21. September 1971, trafen sich die österreichischen Bischöfe zu ihrer zweiten außerordentlichen Sitzung des Jahres, um die Marschroute für die römische Synode festzulegen. Den Bischöfen lag eine erste Auswertung der österreichischen *Priesterbefragung* vor, die sie im Frühjahr 1971 beim Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS) in Auftrag gegeben hatten. Überdies hatten sie die *Meinungsäußerungen* einiger Pastoraler Diözesanräte, diözesaner Priesterräte und der Arbeitsgemeinschaft der Priesterkreise über das Hauptthema der Bischofssynode zur Kenntnis zu nehmen.

Enttäuschung aus Rom

Das Ergebnis der Beratungen der Österreichischen Bischofskonferenz (ÖBK) wurde in Thesen formuliert, deren Inhalt erst durch die Voten der beiden österreichischen Vertreter bei der Bischofssynode, des Bischofs *J. Weber* (Graz) und des Wiener Kardinals *F. König*, in etwa bekannt wurde. Die ÖBK vertrat die Ansicht, daß die Bischofssynode überfordert wäre, wenn sie mehr als grundsätzliche Richtlinien ausarbeiten wollte; nach der Bischofssynode sollten internationale Fachkommissionen auf Grund solcher Richtlinien Dokumente mit detaillierten Lösungsvorschlägen erstellen. In der Frage der Ordination bekamen die österreichischen Synodalen im Gegensatz zu den bundesdeutschen Vollmacht zu einer bejahenden Stellungnahme. Dementsprechend fiel vor allem Bischof *Weber* in Rom mit seinen reformfreudigen Vorschlägen auf, ohne daß sich der österreichische Standpunkt deshalb durchzusetzen vermochte.

Trotz dieses offensichtlichen Mißerfolgs brachte die Haltung der österreichischen Bischöfe für die Meinungslage in Österreich den Gewinn einer *merklichen Entspannung* mit sich. So erklärten sich die Salzburger Priesterkreise noch vor dem Beginn der Bischofssynode mit den österreichischen Bischöfen in ihren Auffassungen zur Priesterfrage solidarisch. Nach der Synode erklärte der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft österreichischer Priesterräte, der Wiener Dechant *H. Schinner*, die Kontaktpflege zwischen Bischöfen und Priestern in Österreich als „besonders vorbildlich". Schinner hielt die österreichischen Bischöfe dadurch für besonders gut informiert. Er führte das Ergebnis der Synode unter anderem darauf zurück, daß der Kontakt zwischen Klerus und Episkopat in anderen Ländern nicht so ernst genommen werde. Traten schon dadurch kaum Gegensätze zutage, so trug der schleppende Verlauf der Synode dazu bei, das Interesse der kirchlichen Öffentlichkeit an den Vorgängen in Rom gering zu halten. Die nichtkirchlichen Massenmedien nahmen das römische Ereignis kaum wahr. Das Engagement und die Diskussion über die Priesterfrage erreichte zu keinem Zeitpunkt jene Intensität, die es im Zusammenhang mit dem niederländischen Pastoralkonzil und mit den einheimischen Diözesansynoden von Salzburg, Wien und Linz in Österreich schon einmal gehabt hatte.

Aus dieser *Gesamtsituation* läßt sich mit einiger Sicherheit schließen, daß die römische Bischofssynode weder die Meinungen zur Priesterfrage nennenswert beeinflußt noch auch die Lage des Klerus in Österreich in dieser oder jener Richtung verändert hat. Es darf freilich nicht übersehen werden, daß Bischof Weber selbst seine Befürchtung aussprach, es werde zu Amtsniederlegungen von Priestern kommen. Die Ergebnisse der österreichischen Priesterbefragung (vgl. HK, November 1971, 502) und die Prognosen, die sich aus diesen Ereignissen ableiten lassen, bleiben daher uneingeschränkt gültig.

Erste Umfrageergebnisse

Die Linearergebnisse, die über Österreich hinaus kaum bekannt geworden sind, lassen auch im gesamtösterreichischen Meinungsquerschnitt beim Klerus wenig von der vielberufenen Krise des Priesteramtes erkennen. In der Summe der Antworten tritt die Berufszufriedenheit der österreichischen Priester besonders auffällig hervor. Vier Fünftel der Befragten sind mit ihrer derzeitigen beruflichen Verwendung *zufrieden*, nur je fünf Prozent bezeichnen sich als unzufrieden und würden geeigneten jungen Menschen vom Priesterberuf abraten. Etwa zwei Drittel der Priester sind der Ansicht, daß ihnen die Menschen auf Grund des Zölibats mehr Vertrauen entgegenbringen; drei Fünftel der Priester würden, falls es möglich wäre zu heiraten und gleichzeitig das Priesteramt beizubehalten, ihrer eigenen Angabe gemäß sicher ehelos bleiben. Dennoch ist fast die Hälfte der Befragten der Meinung, daß die Ehelosigkeit der freien Entscheidung des Einzelnen überlassen werden sollte. 69 % sind dafür, daß Verheiratete bei entsprechender Eignung und Ausbildung zum Priesteramt zugelassen werden sollten, 28,3 % sprechen sich ausdrücklich gegen diese Möglichkeit aus.

Bei jenen Fragen, die darauf gerichtet waren, die Einschätzung verschiedener Faktoren als hilfreich oder *belastend* für die Ausübung des priesterlichen Amtes zu erheben, wird jedenfalls die Ehelosigkeit durchaus positiv beurteilt: 60 % der Befragten betrachten sie als Hilfe zur treuen Erfüllung des Priesterberufs. Die größte Schwierigkeit für ihren Beruf sehen die Priester dagegen im schwindenden Glaubensgeist im Volk. Zwei Drittel der Befragten bezeichnen diesen Umstand als Beschwernis. Erst in großem Abstand (39 %) folgt die Nennung des Umstandes „Unsicherheit in der Lehre" als Belastung. Als besondere Hilfe in der Berufserfüllung werden nicht Kollegen (43 %), persönliche Freunde (54 %) oder Vorgesetzte (30 %) genannt, sondern — wie es im Auswertungsbericht des Instituts für kirchliche Sozialforschung umständlich heißt — „Umstände außerhalb des menschlichen Kontaktes": Der persönliche Glaube (96 %), Gebet und Studium (90 %), das Wissen um die Berufung durch Gott (81 %) sowie das Bewußtsein der sakramentalen Berufung durch die Priesterweihe (78 %) werden als die stärksten Stützen priesterlichen Lebens angesehen.

Diese Ergebnisse zeigen ein starkes Festhalten der österreichischen Priester an den traditionell gültigen Motiven für die Lebensführung des Priesters. Es entspricht diesem Ergebnis, wenn fast zwei Drittel (65 %) der Priester erklären, daß sie ihre priesterliche Tätigkeit an den *offiziellen Auffassungen der Kirche* orientieren, während die *Erfordernisse der Gemeinde* nur von einem Viertel der Befragten als Maßstab der Orientierung genannt werden.

Doch haben die Gesamtergebnisse den Nachteil, eine gleichmäßige Streuung der Antworten vorzutäuschen. Nach Altersgruppen differenziert, wird aber deutlich, wie sehr der Durch-

schnittsprozentsatz das Bild verschleiert. Diese Tatsache soll im folgenden am Beispiel der Erzdiözese Wien, in der fast ein Viertel aller österreichischen Priester tätig ist, und an besonders auffälligen Ergebnissen dargestellt werden.

Starkes Generationsgefälle

Was die Hilfe verschiedener Umstände in der Berufsausübung betrifft, so ergeben sich zwischen *älteren* (über 61 Jahren) und *jüngeren* (unter 32 Jahren) Priestern besonders bedeutsame Unterschiede. Die Ehelosigkeit des Priesters wird von 80 % der älteren, aber nur von 41 % der jüngeren Priester als hilfreich empfunden. Für 64 % der älteren war die Ausbildung im Seminar eine Hilfe zur Bewältigung ihres Berufes, aber nur für 18 % der jüngeren Priester. Die Ordnung im priesterlichen Lebensvollzug schätzen 81 % der älteren Priester, aber nur 27 % der jüngeren als positiv für ihren Beruf ein.

Auch im *Amtsverständnis* zeigen sich eindeutige Verschiebungen in den Auffassungen von den älteren zu den jüngeren Priestern hin: 80 % der unter 32jährigen, aber nur 49 % der über 61jährigen sind für die Weihe verheirateter Männer zu Priestern. Ein Priesteramt auf Zeit sehen bereits 40 Prozent der jüngeren, aber erst 11 % der älteren Priester für möglich an. Ebensowenig (14 %) aus der Gruppe der Älteren treten für den nebenberuflichen Priester ein, während dieser Frage 67 % der Jüngeren positiv gegenüberstehen.

Die Frage der Wichtigkeit offizieller kirchlicher Auffassungen bzw. der zunehmenden Bedeutung der Gemeinde für den Priester läßt sich ebenfalls durch eine altersspezifische Aufgliederung der Antworten deutlich machen. Von den Priestern über 61 Jahren orientieren sich 78 % an offiziellen Auffassungen der Kirche, aber nur 37 % von den unter 32jährigen; während nur 15 % der älteren Priester die Gemeinde als Orientierungsmaßstab angeben, sind es bei den jüngeren bereits 44 %. Besonders auffallend werden die Altersunterschiede dort, wo es um den Lebensstil und die Persönlichkeit des Priesters geht. 81 % der älteren Priester bezeichnen das tägliche Breviergebet als sehr wichtig; bei den Jüngeren vertreten nur mehr 23 % diese Auffassung. Die Beurteilung des Zölibats in seiner Bedeutung für das persönliche religiöse Leben ist gleichfalls stark altersabhängig. Auf die Feststellung: „Die Ehelosigkeit erschließt den Priestern die Möglichkeit einer tieferen Verbindung mit Christus", reagieren 88 % der Priester über 61 Jahren, aber nur 42 % derer unter 32 mit Zustimmung. Dementsprechend vertreten 81 % der Älteren die Ansicht, daß ihnen die Menschen auf Grund des Zölibats mehr Vertrauen entgegenbringen, während nur 35 % der Jüngeren diese Meinung teilen.

Ausgliederung kirchlicher Dienste?

Aus diesen Meinungsunterschieden nach Altersgruppen läßt sich im ganzen eine ziemlich *radikale Verschiebung* der Meinungen zur Priesterfrage in den nächsten Jahren vermuten. Um so mehr wird die offizielle Haltung der Kirche, die die Bischofssynode bestätigt hat, auch in Österreich zu einem weiteren Rückgang der Priesterberufe führen. Die österreichischen Bischöfe geben sich über diese Tatsache keinen Illusionen hin. Bischof Weber, der der österreichischen Bischofskonferenz auf ihrer Herbstsitzung (8.—10.11.71) über die römische Bischofssynode berichtete, deutete bereits die Konsequenzen an: Es müßten nunmehr weitere Mitarbeiter, etwa Diakone und Pastoralassistenten, für den kirchlichen Dienst gewonnen werden. Auch das große Potential der *Laientheologen* müsse in die personelle Planung der Kirche miteinbezogen werden. Die Ergebnisse der Synode bedeuteten nach Weber, daß der Kirche nicht daran gelegen sei, den Priestermangel um jeden Preis aufzufüllen. Vielmehr würden nun für eine größere Verantwortung des ganzen Gottesvolkes ganz neue Perspektiven eröffnet.

Was wird aus der Berliner Konferenz?

Die jüngste Tagung der *„Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten"* (BK) vom 19. bis 21. November in Ost-Berlin hat die Aufmerksamkeit erneut auf jene merkwürdige katholische Aktivität in der DDR gelenkt, deren Stellenwert aus der Entfernung schwer zu schätzen ist. Man ist geneigt, die BK als das katholische Pendant zur *„Christlichen Friedenskonferenz"* (CFK) zu sehen, die ja seit etwa anderthalb Jahrzehnten bemüht ist, die Friedensdiskussion auf christlicher Plattform aus dem kommunistischen Machtbereich nach Westen zu tragen. Dabei ließ sich die CFK lange Zeit von östlicher politischer Friedensideologie, gepaart mit einer recht utopischen Komponente des sozialistischen Pazifismus, leiten, ehe der Einmarsch der Sowjets und ihrer Verbündeten in Prag den leitenden Männern der „Friedenskonferenz" die Augen öffnete.

Das Beispiel der Prager Friedenskonferenz

Seit dem Herbst 1968 ist die „Christliche Friedenskonferenz" aus der Krise nicht herausgekommen. Wertvolle und z. T. profilierte Mitarbeiter in verschiedenen westeuropäischen Staaten zogen sich zurück. Schwerwiegende Verstöße gegen Grundprinzipien der demokratischen Leitung in der Spitze, in deren Verlauf sich besonders der Leningrader Metropolit *Nikodim* als der eigentliche Drahtzieher sowjetischer Politik erwies, führten zur Selbstauflösung bzw. Zersplitterung regionaler Sektionen der CFK, u. a. auch in der Bundesrepublik (vgl. HK, November 1971, 549).

In diesen Wochen macht die stark umgruppierte Spitze der „Friedenskonferenz" mit Nikodim als „neugewählten" Präsidenten zwar den Versuch eines neuen Starts. Ca. 200 Anhänger aus einer Reihe europäischer Länder, aber auch aus afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Staaten versammelten sich Ende Oktober in Prag, dem Ursprungsort der CFK, um dort die Richtlinien für die weitere Aktivität festzulegen. Dabei wurde der ungarische methodistische Pfarrer Dr. *Toth* zum Generalsekretär gewählt. Auf einer Pressekonferenz in Ost-Berlin in der letzten Novemberwoche erklärte er, die Organisation wolle die offene Diskussion, die seit je ein Kennzeichen der CFK gewesen sei, fortsetzen.

Die freie, offene Diskussion aber kennzeichnete von Anfang an nicht die Beratungen der „Friedenskonferenz", die Politikern kommu-

nistischer Staaten nur so lange willkommen war, als sie ihre Friedensproklamationen synchron schaltete mit den Vorstellungen sowjetischer Friedenspolitik oder was sich dafür halten mochte. Als sich Prof. *Hromadka,* der frühere Vorsitzende der CFK, im August 1968 beschwörend an die Sowjets wandte, ihre Truppen unverzüglich aus der ČSSR abzuziehen, kam es zum Bruch. Die „Christliche Friedenskonferenz" sah sich in ihren Prinzipien von Frieden und Koexistenz desavouiert. Wer es hinfort auf den Zusammenkünften auch nur wagte, im Zusammenhang mit der prinzipiellen Forderung nach Frieden auf die Invasion hinzuweisen, wurde geächtet und beschimpft.

Welche Ziele verfolgt die BK?

Eine ähnliche, wenngleich nicht ebenso scharfe Zäsur schuf der 21. August 1968 und was darauf folgte für die erst vier Jahre alte „Berliner Konferenz". Gegründet auf dem Bekenntnis zur Enzyklika Papst Johannes' XXIII. „Pacem in terris", geriet die katholische Variante christlichen Friedensengagements mit kommunistischen Vorzeichen an den Rand ihrer ohnehin schwachen Existenz. Ihre Glaubwürdigkeit war durch den sowjetischen Terror, den die DDR mit eigenen Truppenkontingenten unterstützte, besonders bei ihren Freunden im Westen stark erschüttert. Es kam zu Protesten, Rücktritten und schweren Verstimmungen. O. *H. Fuchs* (51), Initiator des Unternehmens und Präsident des „Internationalen Fortsetzungsausschusses" (IFA), hatte größte Mühe, die BK zusammenzuhalten. Dabei mußte es ihm darauf ankommen, vor allem die Kontakte zu *Sympathisanten* im Westen zu erhalten oder sogar neue zu knüpfen. Denn ohne diesen Rückhalt wäre dem Ostberliner Regime die Aktivität der „Berliner Konferenz" völlig illusorisch erschienen.

Welche Ziele verfolgt nun eigentlich die „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten"? Es handelt sich hier zunächst nicht um eine feste Organisation, sondern um einen losen Zusammenschluß, dessen harter Kern in einem Kreis katholischer Mitglieder der Ost-CDU zu suchen ist. Ihr Auftrag besteht zweifellos darin, über ein internationales Gremium von katholischen Persönlichkeiten einerseits die Katholiken in der DDR für die Außenpolitik der Regierung zu gewinnen, andererseits nach außen den Eindruck zu vermitteln, daß in dem unter kommunistischer Herrschaft stehenden Teil Deutschlands die Religionsfreiheit praktiziert wird.

Zu diesem Zweck suchte man zunächst *Kontakte im Osten.* Dazu zählen die polnische PAX-Vereinigung ebenso wie die tschechoslowakischen Friedenspriester, die sich neuerdings in einer Bewegung mit dem Namen „Pacem in terris" zusammengeschlossen haben (vgl. HK, März 1971, 114). Hinzu kommen ungarische Mitglieder des linkskatholischen „Opus Pacis", ferner litauische Geistliche, die auf den Konferenzen die Sowjetunion repräsentieren. Die polnische Gruppe ZNAK hält sich seit Jahren zurück.

Die Sympathisanten im Westen

Ungleich differenzierter setzen sich die Teilnehmer an den etwa alle zwei Jahre stattfindenden Plenarversammlungen der BK aus Westeuropa oder, wie es in östlicher Terminologie heißt, aus den kapitalistischen Staaten zusammen: Da erscheinen Pazifisten und Arbeiterpriester, engagierte linkskatholische Studenten, hin und wieder Mitglieder des „Kritischen Katholizismus" der Bundesrepublik, katholische Sozialisten aus Italien, Gewerkschaftsführer aus Großbritannien, spanische Rebellen und niederländische Professoren, die in der Friedensforschung tätig sind. Hinzu kommen mehr oder weniger inoffizielle Beobachter der Pax Christi und unbekannte „Schlachtenbummler" aus Island, Malta oder Schweden, die hauptsächlich die Länderliste quantitativ erweitern sollen.

Den *Schwerpunkt der Aktivität* bilden die Plenartagungen, von denen jetzt im Ostberliner Haus der Volkskammer die vierte seit Gründung der BK im Jahr 1964 stattfand. Sie werden vom IFA sowie von „Internationalen Arbeitsgruppen", die einmal in einem östlichen, ein andermal in einem westeuropäischen Land tagen, thematisch vorbereitet. Diesmal befaßte man sich mit Fragen der europäischen Sicherheit und der Erhaltung des Weltfriedens. Von vornherein war jedem kundigen Beobachter klar, daß dieser Versammlung sowohl die nötige Sachkunde als auch der ernsthafte Wille fehlte, eine derart umfangreiche und komplizierte Materie auch nur ansatzweise zu bewältigen. Es ging vornehmlich um *Akklamation* zu der von Moskau seit langem geforderten Sicherheitskonferenz. Erwartungsgemäß war dies denn auch der Tenor einer der beiden Entschließungen, die von den 200 „Delegierten" verabschiedet wurden. Die andere Resolution enthielt Stellungnahmen zu fast allen Unruheherden in der Welt, Vietnam, über Nahost und Irland, Bangla Desh usw. Portugal müsse seine „Kolonialkriege" einstellen, und in Südafrika habe die der Menschenwürde widersprechende Apartheid der Gleichberechtigung der Rassen zu weichen. Man wandte sich gegen die „faschistischen Regime in Spanien, Portugal und Griechenland" und verurteilte Kolonialismus und Neokolonialismus. Schließlich war in der Resolution von allgemeiner Abrüstung und der Schaffung atomwaffenfreier Zonen die Rede.

Diese Ansammlung von Postulaten, die niemand ernstlich etwas abverlangen, verbreitete dann auch im „Haus der Volkskammer" jene Langeweile, die für Kongresse dieser Art typisch ist. Interessant wurde es erst dort, wo Forderungen vorgetragen wurden, die für die Teilnehmer aus den Ostblockstaaten Sprengstoff enthielten: So kam es beispielsweise zu lebhaften *Kontroversen* über die Frage, welche konkreten Schritte friedensfördernd seien und daher unverzüglich von den Konferenzteilnehmern — von jedem in seinem Land — zu fördern oder zu fordern wären. Dazu gehört u. a. das Thema Waffenlieferungen. Die Entschließung spricht nur vom „Ende des Waffenhandels um des Profits willen". Daß die Sowjetunion der zweitgrößte Waffenlieferant nach den USA ist, nun, man hätte es sagen müssen.

Ein französischer Teilnehmer wies nachdrücklich darauf hin, daß der *Ost-West-Konflikt* immer unwichtiger werde und von dem ungleich wesentlicheren und gefährlicheren *Nord-Süd-Gegensatz* der Industriestaaten gegenüber den unterentwickelten Ländern verdrängt werde. Derartige „westliche" Thesen wurden unverzüglich von den ideologisch geschulten Funktionären aus der DDR zurückgewiesen, die die Anwesenden darüber belehrten, daß es nur einen gravierenden Gegensatz in der Welt gebe, den zwischen Sozialismus und Kapitalismus bzw. Imperialismus. Wer in solchen Fragen auf die freie Diskussion gehofft ha-

ben mochte, wurde enttäuscht. Die Berliner „Spielwiese" war scharf gegen das politische Minenfeld abgegrenzt.

Position geschwächt?

Im Westen, besonders auch in einzelnen Gruppen der Pax Christi, wird immer wieder die Frage gestellt, ob es sich lohnt, in der BK mitzuarbeiten. Gewiß sind die persönlichen Begegnungen am Rande der Zusammenkünfte wertvoll. Vielfach haben sich Freundschaften hinüber und herüber entwickelt, die für beide Seiten von weittragender Bedeutung sein können. Soll man im Zeitalter der von *E. Honecker* geförderten *Abgrenzung* selbst zur Abgrenzung mit beitragen oder sie nicht vielmehr durch Teilnahme an solchen Konferenzen unterlaufen? Eine schwierige Frage, die nicht mit Ja oder Nein beantwortet werden kann.

Bekannt ist, daß die katholische Hierarchie der DDR, daß vor allem Kardinal *Bengsch* die „Berliner Konferenz" scharf ablehnt. Die Aktivität der kleinen Outsider-Gruppe wird ausgesprochen hinderlich, ja kirchenfeindlich empfunden. Die Art von Ausgleich mit dem Sozialismus, die die BK empfiehlt, hält die Hierarchie und mit ihr der weitaus größte Teil der Katholiken in der DDR für verfehlt. Zwar wünscht man keinen Kirchenkampf, aber von den Ideen der BK wird eine „Laisierung" und Politisierung der Kirche befürchtet, die sie in ihrer Substanz schwächen würden. Freilich, nicht alles, was die BK in den innerkirchlichen Dialog einbringt, ist so negativ zu beurteilen, wie dies kirchlicherseits häufig geschieht. Die Bischöfe werden sich so oder so spätestens auf der Pastoralsynode aller Jurisdiktionsbezirke der DDR im kommenden Jahr damit auseinandersetzen müssen.

Eine andere Frage dürfte die BK stärker bedrängen: Wird das Regime weiterhin an diesem Instrument seiner Politik interessiert bleiben? Beobachter wollen Anzeichen dafür sehen, daß sich aus Honeckers Abgrenzungsideologie Konsequenzen ergeben könnten, die das Schicksal der BK schon in Kürze besiegeln. Der SED-Chef wird zu diesem schwierigen Komplex gewiß das Votum seiner Verbündeten, die ja seit 7 Jahren ihre Delegationen zu den Veranstaltungen der BK entsenden, einholen. Erst eine solche Bilanz wird den Kommunisten zeigen, ob die umstrittene katholische Plattform weiterhin für sie interessant oder entbehrlich ist.

In Spanien setzen sich die Reformbischöfe durch

Die Ergebnisse der letzten *Vollversammlung der spanischen Bischofskonferenz* und die Neubesetzung der wichtigsten Bischofssitze, die am 4. 12. 1971, dem letzten Tag der Versammlung, offiziell bekanntgegeben wurde, scheinen den Durchbruch der nachkonziliaren Gruppe im spanischen Episkopat und eine konsequente Fortsetzung des unabhängigen Kurses in der spanischen Kirche zu bestätigen. Mit der *Klerusversammlung* (Asamblea Conjunta), die im September in Madrid stattgefunden hatte, waren erstmalig die Reformtendenzen der letzten Jahre in der Öffentlichkeit artikuliert worden (vgl. HK, Dezember 1971, 562). Die Versammlung, deren Mehrheitsbeschlüsse nur konsultativen Charakter besitzen, hatte sich für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und für die Revision des Konkordates ausgesprochen und gefordert, daß sich die Vertreter der Kirche in Zukunft jeder politischen Funktion enthalten sollten.

Veränderungen in der Bischofskonferenz

Die Bischofskonferenz hat — entgegen den Aktionen einer regimenahen Minderheit, die die Ergebnisse der Klerusversammlung als nicht repräsentative und daher unverbindliche Meinung einer unmaßgeblichen Minderheit darzustellen versuchten — ihre bereits ausgesprochene Billigung der Klerusversammlung Anfang Dezember offiziell bestätigt und sie als „positive und dynamische Tat der spanischen Kirche" bezeichnet (ABC, 4. 12. 71; Ecclesia, 10. 12. 71). Die Bischöfe setzten eine *Kommission* ein, die bis zur nächsten Vollversammlung der Bischofskonferenz im Februar 1972 die Ergebnisse der Klerusversammlung überarbeiten und als verbindliche Beschlüsse der Bischofskonferenz formulieren soll. Als Leiter der Kommission wurden Erzbischof *J. Pont y Gol* von Tarragona und Bischof *J. Méndez Asensio* von Tarazona ernannt.

Da sich seit kurzem die Mehrheitsverhältnisse im spanischen Episkopat zugunsten eines deutlichen Reformkurses verändert haben, ist zu erwarten, daß sich die „neue Linie" der Klerusversammlung durchsetzen wird. Durch Beschluß der Bischofskonferenz erfolgte eine Veränderung des Abstimmungsstatuts. Diese besagt, daß in Zukunft den *Bischöfen im Ruhestand* eine lediglich beratende Funktion in der Bischofskonferenz zukommt; das Stimmrecht wird nur denjenigen unter ihnen eingeräumt, die mit speziellen Aufgaben betraut werden. Anderseits wurde den Weihbischöfen volles Stimmrecht zugesprochen. Damit verliert die „konservative" Gruppe ca. 20 Stimmen, wogegen die erneuerungsfreudigere der jüngeren Bischöfe einen Zuwachs von ca. 16 Stimmen verzeichnen kann.

Dies scheint ein bedeutender Schritt im Ringen um den Einfluß in der spanischen Kirche zwischen Vatikan und Franco zu sein. Schon seit Jahren laufen die Verhandlungen um die Beseitigung des Privilegs des Staatschefs bei der *Ernennung* spanischer Bischöfe. Das Abkommen vom 4. 6. 1941 legt für die Besetzung der Bischofsstühle ein komplexes Verfahren fest, nach dem die Regierung dem Vatikan sechs Kandidaten vorlegt, von denen drei auszuwählen sind, wovon wiederum Franco einen dem Papst zur Ernennung designiert. Die pensionierten Bischöfe sind seinerzeit alle nach diesem Verfahren nominiert worden, wogegen die Weihbischöfe vom Vatikan direkt ernannt werden konnten, da sie in Art. 7 des Konkordats von 1953 nicht erwähnt sind. In den letzten Jahren ist diese *Umgehung* des Konkordats in der spanischen Kirche üblich geworden. Der Vatikan schritt immer wieder zur Ernennung von Weihbischöfen oder von Administratoren, wenn das langwierige Ernennungsverfahren in Zusammenarbeit mit dem Staat nicht zur Einigung auf einen Kandidaten führte, der beiden Seiten zusagt.

Ein weit größerer Durchbruch in den gespannten Beziehungen zwischen Vatikan und Franco muß in den neuen Bischofsernennungen vom 4. 12.

71 gesehen werden. Diesen liegt ein sehr geschicktes Arrangement zugrunde. Ausgelöst wurde die Ernennungsserie durch den Verzicht des Kardinals *A. Tabera Araoz*, jetzt Präfekt der Liturgiekongregation in Rom, auf seinen Bischofssitz in Pamplona. Sein Nachfolger wurde der reformfreudige Bischof *J. Méndez Asensio*, bisher Bischof von Tarazona. Die wichtigste und größte Diözese Spaniens, Madrid-Alcalá, die seit dem Tod des regimetreuen Erzbischofs *Morcillo González* im Mai 1971 vakant war, mußte ebenfalls neu besetzt werden. Erzbischof von Madrid wurde aber nicht, wie manche befürchteten, der Franco nahestehende Weihbischof *J. Guerra Campos* von Madrid, sondern Kardinal *V. Enrique y Tarancón*.

Tarancón, der als Erzbischof von Toledo bisher zugleich Primas von Spanien, aber nicht Vorsitzender der Bischofskonferenz war, war gleich nach dem Tod von Erzbischof Morcillo zum Apostolischen Administrator von Madrid ernannt worden. Tarancón ist auf der römischen Bischofssynode als Berichterstatter für den praktischen Teil der Priesterfrage als ein reformfreudiger Kardinal hervorgetreten und hat als *amtierender Vorsitzender der spanischen Bischofskonferenz* auch die Anliegen der Kleruskonferenz nachdrücklich vertreten.

Durch die Versetzung Tarancóns ergab sich die Möglichkeit, den Erzbischof von Barcelona, *M. González Martín*, der als Nichtkatalane von der Mehrheit seiner Gläubigen abgelehnt wurde, zum Erzbischof von Toledo zu ernennen und damit auf den historischen Sitz des Primas zu berufen. Der Erzbischof gilt eher als regierungsfreundlich, genießt aber auch persönliches Ansehen in Rom. Er erhält nun einen unwichtigeren Posten, aber einen höheren kirchlichen Rang. Die schwierige Diözese Barcelona erhält mit dem bisherigen Bischof von Gerona und früheren Weihbischof von Barcelona, *N. Jubany Arnau*, einen katalanischen Bischof. Auch in Santander und Bilbao wurden Bischöfe eingesetzt, die aus den Diözesen selbst stammen. Bischof von Bilbao wurde kein Baske. Es ist der sozial aufgeschlossene Bischof von Cadiz, *Añoveros Ataún*. Bischof von Santander wurde der frühere Generalvikar der Diözese und bisherige Weihbischof von Sevilla, *J. H. de Val*. Als einzige Inkonsequenz erscheint die Ernennung des bisherigen Bischofs von Santander und Apostolischen Administrators der Diözese Bilbao, *J. M. Cirarda Lachiondo*, auf den vakanten Bischofssitz von Córdoba. Es handelt sich hier um eine offenbar notwendige Konzession des Vatikans an die Regierung, bei der sich Cirarda als Sprecher eines sozialkritischen und bewußt baskischen Klerus und vor allem durch sein regime-kritisches Engagement während des Basken-Prozesses unbeliebt gemacht hatte. Bei Pro-Franco-Demonstrationen war kürzlich von Rechtsradikalen die Hinrichtung Cirardas gefordert worden, weil er öffentlich das Vorgehen der Polizei im Baskenland angeprangert hatte. Im baskischen Klerus hat die „Versetzung" Cirardas bereits zu Protesten geführt.

Die Spannung scheint zuzunehmen

Die Liste der neuernannten Bischöfe ist insgesamt ausgeglichen, wenn sie auch den Reformkurs der Kirche bestätigt. Im politischen Bereich hat sich dieser Reformkurs und das von ihm verfolgte Ziel der Unabhängigkeit vom Staat bisher noch nicht realisieren können. Das spanische Justizministerium ist dabei, eine Studie über die Finanzmittel anzufertigen, die die spanische Kirche seit 1940 vom Staat erhalten hat, und es fehlt nicht an Polemik der regimetreuen Presse gegen den Episkopat. Anlaß heftiger Diskussionen bildete das Faktum, daß die drei betont regierungsfreundlichen Bischöfe, die unmittelbar nach der Klerusversammlung von Franco als persönlich ernannte Vertreter in das spanische Ständeparlament (Cortes) berufen wurden, ihr politisches Amt angenommen haben. Es handelte sich um den früheren Bischof von León, *L. Almarcha Hernández*, *P. Cantero Cuadrado*, Erzbischof von Zaragoza sowie um *J. Guerra Campos*, Weihbischof von Madrid und Sekretär der Bischofskonferenz, der bei der Klerusversammlung als Führer einer konservativen Gruppe und als Gegner des Kardinals *Enrique y Tarancón* hervorgetreten war. Diese Bischöfe lehnen die Ergebnisse der Klerusversammlung ab. Sie haben während der Bischofskonferenz in Madrid sogar durch die Agentur „Europa Press" ein Manifest gegen die Anerkennung der Asamblea Conjunta veröffentlicht (ABC, 4. 12. 71). Sie können aber durch einen Beschluß der Bischofskonferenz zum Rücktritt von ihren politischen Funktionen gezwungen werden. Hier scheint sich ein größerer *Konflikt* anzubahnen, denn Bischof Cantero, der sich in einer öffentlichen Erklärung zum Sprecher der Gruppe machte (vgl. Le Monde, 24. 11. 71), wies darauf hin, daß die Anwesenheit hoher kirchlicher Würdenträger in der spanischen Verfassung begründet sei. Er selbst habe seine Berufung in den Cortes vor allem aus „Dankbarkeit gegenüber dem Regierungschef, der während der 35 Jahre seiner Regierung unserer heiligen Mutter der Kirche in Spanien so große Dienste erwiesen hat", nicht ablehnen können. Was aber die Forderungen der Klerusversammlung betreffe, so könnten sie erst nach Abänderung der Verfassung — die eine Volksabstimmung voraussetze — verwirklicht werden. Die zunehmende Spannung zwischen Kirche und Staat verdeutlicht ein Dokument der Bischofskommission „Justitia et Pax". Darin beklagt sie den fehlenden inneren Frieden. Dagegen läßt die Ankündigung der Regierung, auf das Einspruchsrecht bei der Ernennung von Bischöfen zu verzichten (ABC, 21. 12. 71), auf ein Einlenken hoffen.

Beispiele aus der spanischen Innenpolitik der letzten Wochen dürften die spanische Bischofskonferenz hinsichtlich der Durchsetzung ihrer Beschlüsse nachdenklich stimmen. Bezeichnend genug war es gewesen, daß über die Klerusversammlung in Madrid in der spanischen Presse gar nicht oder in verzerrter Form berichtet wurde. Eine weit deutlichere Sprache aber spricht die Einstellung der letzten unabhängigen Tageszeitung „Madrid" am 26. 11. 71, deren regimekritische Linie den Technokraten in der spanischen Regierung nicht genehm war und die deswegen mit Berufung auf das spanische Pressegesetz durch das Informationsministerium einstweilen verboten wurde. Gegen den Herausgeber der Zeitung, *R. Calvo Serer*, einen engen Berater des Grafen von Barcelona, des Vaters des designierten Nachfolgers Francos, Prinz *Juan Carlos*, wurde Haftbefehl erlassen. Grund war ein Artikel von Calvo Serer in „Le Monde" (11. 11. 71), in dem er dem Vizepräsidenten Carrero Blanco vorwarf, das Ende von „Madrid" bereits im Februar 1970 „beschlossen" zu haben. Der Vizepräsident nütze die Altersschwäche des Caudillo aus, um seinen starren Autoritarismus durchzusetzen.

Neue Gesichtspunkte in der Rhodesienfrage

Das am 24. November 1971 vom britischen Außenminister *A. Douglas-Home* und dem rhodesischen Ministerpräsidenten *I. Smith* unterzeichnete *Abkommen* über die Zukunft Rhodesiens ist nirgends mit Begeisterung, da und dort mit gedämpftem Optimismus, größtenteils aber mit Zurückhaltung, wenn nicht gar mit strikter Ablehnung aufgenommen worden.

Das Ergebnis kam nicht überraschend. Seit der am 11. November 1965 verkündeten einseitigen Unabhängigkeitserklärung Rhodesiens fehlte es nicht an Versuchen der Engländer, zu einem Ausgleich und einer Lösung des Problems zu kommen. Die Regierung *H. Wilson* unternahm 1966 und 1968 vergebliche Anstrengungen. Die konservative Partei führte 1970 ihren Wahlkampf u. a. mit dem Hinweis, sie werde noch einen „letzten Versuch" unternehmen, mit der Regierung Smith zu verhandeln. Premierminister *E. Heath* machte jetzt dieses Wahlversprechen wahr und mußte sich von Anfang an den Anfeindungen der Opposition aussetzen. Man gab den Gesprächen allgemein wenig Chancen, da Douglas-Home eindeutig erklärte, es komme nur eine Vereinbarung auf der Basis der „fünf Prinzipien" in Frage. Diese hatte er 1964 als damaliger Premierminister selbst formuliert. Später waren sie von der Labour-Regierung übernommen worden. Bis heute gelten sie als Richtschnur für alle Verhandlungen. Erst im Juli 1971 hatte Smith sie als unannehmbar bezeichnet. Die *fünf Prinzipien* lauten: 1. ungehinderte Weiterentwicklung in Richtung auf eine Mehrheitsregierung; 2. Garantien gegen rückwirkende Verfassungsänderungen; 3. sofortige Verbesserung des politischen Status der Schwarzafrikaner; 4. stufenweise Beendigung der rassischen Diskriminierung; 5. eine Basis der Unabhängigkeit, die für das rhodesische Volk in seiner Gesamtheit akzeptabel ist.

Ein Einlenken der rhodesischen Regierung wurde dadurch erleichtert, daß die Engländer nicht mehr auf der früheren Forderung „Erst afrikanische Mehrheit, dann Unabhängigkeit" bestanden. Aber auch die Gefahr einer allzu großen Abhängigkeit von Südafrika und verstärkter Guerillatätigkeit von außerhalb haben eine Rolle gespielt. Die Engländer ihrerseits führten als Gründe für den Verhandlungsversuch ebenfalls die drohende enge Verflechtung mit Südafrika und eine in der Folge zu erwartende verschärfte Apartheid-Politik an.

Zwiespältiges Verhandlungsergebnis

Douglas-Home hat sich 10 Tage in Rhodesien aufgehalten. Er traf mit einer Reihe von Persönlichkeiten der verschiedensten Bevölkerungs- und Berufsschichten zusammen. Zu den afrikanischen Gesprächspartnern gehörte *J. Nkomo*, der Führer der verbotenen „Zimbabwe African Peoples Union" (ZAPU), der seit mehr als sieben Jahren als politischer Häftling festgehalten wird. Mit ihm unterhielt sich der britische Außenminister allein 70 Minuten unter vier Augen. Einem Journalisten des „Observer" (28.11.71) gegenüber sprach Nkomo später dennoch von einem „Ausverkauf" der Interessen der afrikanischen Bevölkerung. Er bedauerte, daß es ihm nicht gelungen sei, Douglas-Home von der Unrichtigkeit seines Kurses zu überzeugen. Ein Gespräch mit dem Führer der „Zimbabwe African National Union" (ZANU), dem wegen Verschwörung zur Ermordung I. Smiths zu sechs Jahren Gefängnis verurteilten *Ndabaningi Sithole*, wurde von der rhodesischen Regierung nicht genehmigt.

Das bekannt gewordene Verhandlungsergebnis hält sich formal an die fünf Prinzipien. Doch sind die Formulierungen sehr vage und für eigenmächtige Auslegungen seitens der rhodesischen Regierung offen. Grundsätzlich krankt die Vereinbarung daran, daß sie keinerlei *Garantien* und keinen *Zeitplan* enthält. Insofern ist der Streit erklärlich, der sich zwischen der englischen Regierungspartei und Opposition über die Frage der Wahrung der fünf Prinzipien entspann.

Bisher galt die neue Verfassung von 1969 als größtes Hindernis für die Verwirklichung des Prinzips 1. In der Verfassung war die Mehrheitsherrschaft für alle Zeiten ausgeschlossen. Dieser Passus soll nun gestrichen werden. Allerdings wird der Erfolg der britischen Bemühungen dadurch stark eingeschränkt, daß es weiterhin kein allgemeines Wahlrecht, sondern ein sehr kompliziertes Verfahren zur Feststellung der „Wahlfähigkeit" der Schwarzen gibt. Es werden weiter Mindestforderungen an das Einkommen und die Bildung gestellt. In Etappen sollen die Wählerlisten erweitert werden. Als Ende einer ersten Stufe wird paritätische Sitzverteilung für schwarze und weiße Bürger angestrebt (zur Zeit gibt es bei einem Verhältnis innerhalb der Bevölkerung von 20:1 nur 16 farbige und 50 weiße Abgeordnete). Später sollen dann 10 weitere Sitze durch gemeinsame Wahlen von Schwarzen und Weißen ermittelt werden. Durch die 50-Millionen-Pfund-Hilfe der britischen Regierung für den Ausbau des Erziehungswesens der Afrikaner läßt sich die Anzahl der Wahlberechtigten und damit die Zahl der farbigen Abgeordneten schneller als bisher erhöhen. Doch sind keinerlei Termine gesetzt.

„Vorerst in zivilisierten Händen"

Die Politologin Prof. C. *Palley* von der Universität Belfast, eine anerkannte Spezialistin für die Verfassung Rhodesiens, legte in einer detaillierten Analyse in der „Sunday Times" (28.11.71) dar, daß aufgrund der einzelnen Klauseln der Vereinbarung eine afrikanische Mehrheitsregierung frühestens im Jahre 2035 möglich wird. Ähnliche Argumente brachte die Opposition im britischen Unterhaus vor; doch wurde sie nach stürmischer Debatte mit 297 gegen 269 überstimmt. Smith bemerkte ziemlich zynisch unmittelbar nach dem Abkommen, für absehbare Zeit werde die Regierung des Landes „in zivilisierten Händen" bleiben. Nach ihm ist die farbige Mehrheit zur Zeit nicht in der Lage zu regieren. Was in 100 oder 1000 Jahren geschehe, wisse er nicht . . .

Nach Punkt 2 der Übereinkunft kann seitens der Afrikaner jede *Verfassungsänderung*, die den vereinbarten Grundsätzen widerspricht, bis zur vollen Parität im Parlament durch einen speziellen Blockierungsmechanismus verhindert werden. Hier scheint einstweilen die beste Absicherung nach Prinzip 2 gefunden worden zu sein. Unzureichend dagegen

sind die Vereinbarungen zu Prinzip 3. Die sofortige Verbesserung des politischen Status der Afrikaner soll im Grunde nur mit Hilfe der unter Punkt eins und zwei genannten Maßnahmen herbeigeführt werden. Eine neue Liste der Wahlvoraussetzungen wird vier neue Sitze garantieren. Doch ändern diese vorläufig nichts an der Vorherrschaft der Weißen.

Das Prinzip 4 (Beendigung der rassischen Diskriminierung) findet seinen Niederschlag in der Ankündigung einer die Gerichtsbarkeit bindenden *Deklaration der Rechte.* Diese soll neben den Menschenrechten besondere Bestimmungen enthalten. Sie soll die Anwendung von diskriminierenden Gesetzen und Verwaltungsmaßnahmen ausschließen. Auch geltende Gesetze können unter diesem Gesichtspunkt angefochten werden. Eine *unabhängige Kommission* soll die Regierung beraten und Empfehlungen zur Beendigung der Rassendiskriminierung besonders im Bodenrecht und Erziehungswesen vorlegen. Es fehlen aber Vereinbarungen über die Zusammensetzung der Kommission. Sie ist allerdings an die Zustimmung der Engländer gebunden. Unsicher bleibt die praktische Verwirklichung dieser Abmachung. Douglas-Home konnte nur die *mündliche* Versicherung mitbringen: die Regierung Smith werde sich an die Vereinbarungen halten, solange keine Gegenargumente vorliegen, die „jede Regierung als von überragender Wichtigkeit" ansieht. Dieser Zusatz gibt allen Auslegungsmöglichkeiten freien Spielraum. Gerade am Beispiel des umstrittenen „Land Tenure Act" (vgl. HK, April 1971, 173 u. September 1971, 427) wird die Bedeutung dieser Frage sichtbar. Die Regierung kann jederzeit „Gründe von übergeordneter Bedeutung" geltend machen, um die Kommission zu torpedieren.

Schwammig bleibt auch die Prüfung der Annehmbarkeit der Verhandlungsergebnisse durch die gesamte Bevölkerung. Ein Plebiszit ist ausgeschlossen. Eine britische Kommission soll an Ort und Stelle durch *Befragungen* der Bewohner klären, ob sie mit den britisch-rhodesischen Vereinbarungen einverstanden sind.

Hoffnung auf die Kirchen?

Angesichts dieser Unwägbarkeiten scheinen viele schwarze Rhodesier ihre Hoffnung auf die Haltung der *Kirchen* zu setzen. Kurz vor dem Treffen zwischen Douglas-Home und Smith distanzierte sich die katholische Hierarchie geschlossen von ihrem früheren Schulkompromiß. Der Zeitpunkt war Zufall und kam den Bischöfen keineswegs gelegen. Die Entscheidung ließ sich jedoch im Hinblick auf das neue Schuljahr nicht mehr hinauszögern (vgl. The Tablet, 20. 11. 71). Die Bischöfe teilten der Regierung am 22. Oktober 1971 mit, sie betrachteten alle weiteren Versuche, mit der Regierung in der Rassenfrage und speziell der Zulassung schwarzer Kinder zu Schulen in „weißen" Gebieten einig zu werden, als unmöglich und nutzlos. Die „zeitweilige Durchführungsbestimmung" (HK, Dezember 1971, 598) vom Februar letzten Jahres sei deshalb ab sofort ungültig. Die Schulen wurden angewiesen, „alle Anmeldungen zur Zulassung (an vornehmlich weißen Schulen) gleich zu behandeln". Die Bewerbungen sollten unabhängig von Rassenzugehörigkeit und prozentualen Auflagen berücksichtigt werden. Die Regierung hat bisher auf diesen Beschluß der Bischöfe nicht reagiert; doch läßt eine Aktion gegen die methodistische Kirche Ende Oktober nichts Gutes erwarten. 3500 Afrikaner wurden aus weißen „Territorien", die sich im Besitz der Methodistenkirche befinden, in Landgebiete umgesiedelt (vgl. epd, 26. 10. 71), die den Schwarzen vorbehalten sind.

Das britisch-rhodesische Abkommen wurde von Vertretern fast aller Kirchen kritisiert. Während des Treffens hatten zwar *Bittgottesdienste* stattgefunden. In den meisten anglikanischen Kirchen in Salisbury läuteten zum Dank die Glocken. Doch die „Church Times" (3. 12. 71) deutete auf schwerwiegende Meinungsverschiedenheiten innerhalb der anglikanischen Kirche hin. So kritisierte der ehemalige anglikanische Bischof von Matabeleland, *K. Skelton*, besonders den sogenannten „Annahme-Test". Der britische Rat der Kirchen bemängelte, daß an der öffentlichen Diskussion über die Annahme nur die im rhodesischen Parlament vertretenen Parteien, nicht aber die Führer der verbotenen afrikanischen Organisationen teilnehmen dürfen.

Der neue Generalsekretär der Konferenz der Kirchen Afrikas, Rev. *Carr*, forderte in Briefen an den britischen Premierminister, an Oppositionsführer Wilson sowie an UN-Generalsekretär *U Thant* und an die Organisation afrikanischer Staaten die sofortige *Freilassung* aller inhaftierten oder des Landes verwiesenen afrikanischen Rhodesier. Sie sollten Gelegenheit erhalten, bei der Meinungsbildung der Bevölkerung mitzuwirken. Im übrigen seien dreißig Millionen afrikanische Christen „grausam enttäuscht" von der stillschweigenden Anerkennung der rhodesischen „Rebellion" durch Großbritannien.

Neue Strategie der katholischen Bischöfe

Der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz Rhodesiens, *D. Lamont*, von NCNS (29.11.71) auf das Abkommen angesprochen, wies auf die fortbestehenden Ungerechtigkeiten im Bereich der Erziehung, der Wirtschaft und des politischen Lebens hin. Es fehle jede definitive Vereinbarung und deshalb könne er nur von einem „Ausverkauf" sprechen. Großbritannien habe sich zu leichtfertig mit *Versprechungen* zufriedenstellen lassen. Er fügte hinzu, daß alle Bischöfe und ca. 80 Prozent der Priester seine Meinung teilten. Allerdings müsse man auch mit der Opposition von 80 Prozent der 25 000 weißen Katholiken rechnen. Ein epd-Kommentar (26. 11. 71) meinte: „Der Preis eines guten Gewissens ist neu festgelegt worden." Damit spielte er auf die britische Finanzhilfe als Gegenleistung an. Dennoch kann der Vertrag von den Kirchen zur Durchsetzung ihrer bisherigen Haltung genutzt werden. Mehr als bisher können sie auf ihre Rechte pochen. Daß sie dazu entschlossen sind, scheint ein Artikel der „Rhodesian Financial Gazette" zu belegen, der (nach einer Meldung von DIA, 7. 12. 71) eine mehrstufige Kampagne erwähnt, die Anfang 1972 mit einem gemeinsamen Hirtenbrief über „Gerechtigkeit und Frieden" beginnen soll. Ein besonderes Komitee ist zur Ausarbeitung dieses Hirtenbriefes gebildet worden. Die Namen der Mitglieder werden aus Sicherheitsgründen jedoch geheimgehalten. In einer weiteren Etappe will man sich besonders gegen die Ungleichheit vor dem Gesetz wenden. Schon jetzt soll laut „Gazette" manche Befürchtung über die Durchführbarkeit des Projektes zu vernehmen sein.

Kommt es zu einer Revision der Taufpraxis?

Überlegungen in Frankreich und in der Bundesrepublik

Auf seiner vorjährigen Herbstsitzung (vom 15. bis 20. November) befaßte sich der französische Episkopat mit einer Frage, die in Frankreich schon seit einem guten Jahrzehnt intensiv diskutiert wird, in jüngster Zeit aber wieder an Aktualität gewinnt: mit dem Problem der Kinder- bzw. besser der Säuglingstaufe. Vor fast genau sechs Jahren hatten die Bischöfe im Dezember 1965 mit der sog. *Pastoral der Wartezeit* (pastorale du délai) bzw. des Gesprächs (dialogue) oder der Hinführung (cheminement), wie sie auch genannt wurde, eine Taufpraxis genehmigt, die der Situation glaubensschwacher oder gar religiös abständiger Eltern, die ihre Kinder taufen lassen wollten, gerecht zu werden suchte[1]. Sie sah im Einzelfall zwischen der Anmeldung zur Taufe und der Taufe selbst einen Zeitraum von unterschiedlicher Dauer vor, in dem solche Eltern über die religiöse Bedeutung der Taufe und die mit ihr verbundene Verpflichtung zur Glaubenserziehung aufgeklärt werden sollten. Die Impulse zu einer solchen Praxis gingen vor allem von den Seelsorgern der Mission de France aus, die einerseits einem ständigen Rückgang der Taufen nicht tatenlos zusehen konnten, aber anderseits sich gegen eine unterschiedslose Spendung der Taufe ohne nachfolgende Glaubenserziehung durch gläubige Eltern wandten. Nach Ausweis der neuesten Statistik sank z. B. in den 20 Arrondissements von Paris der Anteil der getauften Kinder an den Geburten von 47,8 % im Jahre 1965 auf 38,9 % im Jahre 1969 mit einem geschätzten Absinken auf 37,3 % für das Jahr 1970 (vgl. Le Monde, 14./15. 11. 71).

Verschiedene pastorale Modelle

Die von den Bischöfen genehmigte Praxis war im Juni 1969 in einem neuen Ritual der Kleinkindertaufe von ihnen bestätigt worden, das die grundlegende Bedeutung und Notwendigkeit einer Elternkatechese betonte. Darin lassen sich *drei Strukturelemente* unterscheiden: 1. der erste Kontakt zwischen Eltern und Seelsorger, der im allgemeinen bei der Taufanmeldung zustande kommt; 2. die Elternzusammenkünfte von einem oder mehreren Ehepaaren und 3. die eigentliche Tauffeier. Der Schwerpunkt dieser Pastoral lag auf den Elterntreffen. Auf ihnen sollten vor allem die Glaubenssituation der Eltern und die Motive für ihre Taufbitte (vorwiegend gesellschaftliche oder religiöse Beweggründe) geklärt und mit einer Hinführung zum Glauben bzw. mit einer Glaubensvertiefung verbunden werden.

Die Bischöfe bestätigten in ihrer Erklärung über die Taufe auf ihrer vergangenen Vollversammlung ausdrücklich diese Praxis neben der der traditionellen Kleinkindertaufe und erklärten, sie habe dort, wo sie ernsthaft praktiziert worden sei, „ausgezeichnete Erfolge" gebracht. Dennoch löst diese Pastoral längst nicht alle Schwierigkeiten. Es bleibt *im Prinzip* bei der nur „aufgeschobenen" Kindertaufe, auch wenn man den Eltern ihre religiöse Bedeutung nahezubringen sucht und diese nun besser ihre Pflichten erkennen. Abgelehnt kann die Taufe nur dann werden, wenn die Eltern den Glaubensunterricht für sich selbst und ihre Kinder verweigern bzw. wenn bereits vorhandene Kinder die Katechese nicht besuchen. Die Seelsorger fühlen sich nach wie vor überfordert. *P. de Clerck* kommt zu dem Schluß, „dieser vorbereitende Aufschub und diese Elternkatechese ändern nicht sehr viel"[2].

So wird in einigen Diözesen, z. B. in Arras, seit einiger Zeit in stark säkularisierten Pfarreien unter genauer Überwachung durch den Bischof *G. Huyghe* als neues Experiment die sog. „Taufe in Etappen" (baptême par étappes) praktiziert, die auf den heftigen Widerstand von Traditionalisten und auch auf einige Skepsis bei manchen Bischöfen stößt. Dieses Modell sieht *drei Etappen* vor: 1. die Aufnahme in die christliche Gemeinde in einem rite d'accueil; 2. ein Katechumenat, das etwa bis zum zehnten Lebensjahr dauert mit anschließender Tauf- und Eucharistiespendung und 3. die Spendung der Firmung im Alter von etwa 18 bis 20 Jahren. Die bisherigen Erfahrungen mit diesem Modell werden als ermutigend bezeichnet. Die Bischöfe haben es daher auch auf ihrer letzten Vollversammlung trotz einiger Bedenken (Gefahr des Rigorismus, Ausschluß von der Taufe bei Eltern, die zwar glauben, aber ihren Glauben nur unzureichend reflektieren können) nicht verboten. Vielmehr könnten aufgrund der sehr verschiedenen Situation die für die Taufe in ihrer Diözese zuständigen Bischöfe „Ausnahmen von der gewöhnlichen Regelung der Kindertaufe zulassen, so z. B. in gewissen entchristlichten Gebieten" (La Croix, 23. 11. 71).

Läßt sich das Taufsakrament zeitlich strecken?

Die Bischöfe mußten sich darüber hinaus einer sich erst in Anfängen abzeichnenden neuen Situation stellen, nämlich der von *gläubigen und kirchlich engagierten Eltern*, die stark von der Vorstellung einer sog. Freiwilligenkirche (anstatt einer Volkskirche) bestimmt sind und zögern, ihre Kinder taufen zu lassen, um ihnen später eine freie und bewußte Entscheidung für die Kirche zu ermöglichen. Die Bischöfe fordern solche Eltern auf, sich darüber klarzuwerden, ob ihre Beweggründe noch mit dem Glauben der Kirche zusammenhängen. Sie erinnern sie an ihre Pflicht zur Glaubenserziehung und an die „Berufung christlicher Eltern, ihr Kind noch als Säugling taufen zu lassen".
Solchen Fällen, die vornehmlich in Großstadtgebieten (Paris, Lyon) vorkommen und zahlenmäßig vorerst noch nicht ins Gewicht fallen, sucht ein anderes pastorales Taufmodell gerecht zu werden, das eine abgewandelte *Taufe in Etappen* darstellt. Es wurde von *J.-Ph. Bonnard* bereits im Herbst 1970 vorgelegt[3].

Anstelle einer Elternkatechese sieht es ein *Katechumenat der Kinder* vor. Es besteht in einer zeitlichen Streckung der sakramentalen Handlung der Taufe als solcher (pastorale d'étalement) auf drei verschiedene Etappen: 1. Es beginnt mit einem Ritus der ersten Begegnung, der die Zu-

gehörigkeit zur Kirche zum Ausdruck bringen soll und auf Bitten der Eltern vollzogen wird. Das Kind wird zur Taufe „eingeschrieben" und empfängt seinen Namen. Es befindet sich damit auf dem „Weg zur Taufe". Es kann als „Christ", nicht aber als „Gläubiger" bezeichnet werden. 2. Es folgt die Zeit der Katechese in einem Alter, in dem „das Kind schon mit eigenen Worten seinen Wunsch zum Ausdruck bringen kann, das Wort des Glaubens zu hören". 3. Den Abschluß bildet der eigentliche Ritus der Wassertaufe, die in einem Zeitpunkt gespendet werden soll, in dem der „Jugendliche sich selbst für reif genug hält und von andern dafür gehalten wird, eine seine Zukunft bindende Entscheidung zu fällen". Die Wassertaufe soll in der Osternacht vom Bischof zugleich mit nachfolgender Firmung und Eucharistie gespendet werden.

Dieses Modell verteilt im Grunde die jetzige in einem einzigen Akt vollzogene Taufhandlung auf verschiedene zeitlich gedehnte Abschnitte und sucht dem heute geforderten persönlichen Engagement in grundlegenden Fragen des menschlichen Lebens gerecht zu werden. Bonnard bestreitet nicht die Gültigkeit oder Legitimität der Kindertaufe überhaupt, wohl aber ihre heutige Opportunität.

Noch ein *drittes pastorales Modell* wird in Frankreich diskutiert, wenn auch nicht — soweit bekannt — praktiziert, das Modell des eigentlichen Taufaufschubs (pastorale du report), das im eigentlichen Sinne eine Umkehrung der jetzigen Praxis darstellt. Es besteht in einem direkten Aufschub der Taufe auf ein nicht näher bestimmtes Alter, in dem das Kind oder der Jugendliche in seiner inneren Entwicklung so weit fortgeschritten ist, daß es aus eigenem Antrieb um die Taufe bittet. Für *D. Boureau,* von dem dieses Modell stammt[4], ist die zeitliche Streckung des Taufritus nur eine halbe Maßnahme. An erster Stelle soll nach der Geburt nicht die Bitte um Taufe des Kindes, sondern eine *Tauferneuerung der Eltern* mit der Bitte um Evangelisierung stehen. Als ein die Kirche wie die Eltern bindendes Zeichen dafür, daß das Kind schon zur Kirche gehört, sieht Boureau die sakramentale Ehe der Eltern an, durch die das Kind auch zu Christus und zur Kirche in Beziehung tritt. Als zweite Phase soll sich die als Information verstandene Verkündigung anschließen, die das Kind jedoch noch nicht engagiert. Erst wenn es die existentielle Bedeutung des Evangeliums zu begreifen beginnt und christlich zu leben bestrebt ist, bittet es um das Katechumenat. Dieses wird mit einer liturgischen Feier eingeleitet und stellt zugleich den Beginn der sakramentalen Taufhandlung dar. Ist der Jugendliche im Verlauf des Katechumenats in eine christliche Existenzform eingeübt, so wird er schließlich getauft.

Verspätete Taufdiskussion in Deutschland

Aufgrund der andersartigen kirchlich-gesellschaftlichen Situation in Deutschland kam die Diskussion um die Kindertaufe im katholischen Raum im Gegensatz etwa zur evangelischen Kirche erst in neuester Zeit intensiver in Gang. Auch hier gingen die Impulse von einem Unbehagen an der bisherigen Praxis und von einer, wie man meint, in die Krise geratenen „Volkskirche" aus[5]. Im Anschluß an den neuen Kindertaufritus, den die Gottesdienstkongregation am 15. Mai 1969 veröffentlichte und der schon eine bedeutende Verbesserung des bisherigen Taufritus brachte (vgl. HK, Mai 1970, 240), approbierte die Deutsche Bischofskonferenz im September 1970 eine *„Pastoralanweisung über die Einführung eines Taufgesprächs mit den Eltern vor der Spendung der Taufe"*. Dieses Gespräch soll den Charakter eines Angebots haben. Zur Bedingung für die „Gewährung der Taufe" wird es erst dann, wenn „bekannt ist, daß beide Eltern notorisch nicht nur die religiöse Praxis aufgegeben haben, sondern als Ungläubige anzusehen sind. Wird die Teilnahme am Taufgespräch in einem solchen Fall abgelehnt oder verläuft es ergebnislos, so darf die Taufe — auch wenn die Eltern bei ihrer Bitte bleiben — vorerst nicht gespendet werden". Eine Ausnahme wird konzediert, wenn eine „fest im Familienverband lebende Person sich verpflichtet, unter Zustimmung der Eltern vor dem Seelsorger, für eine religiöse Erziehung des Kindes Sorge zu tragen. Es ist sinngemäß, daß dieser Person dann auch das Patenamt zufällt." Eine solche Ablehnung der Taufbitte der Eltern soll jedoch nur „im Einvernehmen mit dem zuständigen Dechant . . . gefällt werden; letzte Instanz ist der Bischof". Dabei handelt es sich jedoch nur um einen Taufaufschub bei weiter aufrechterhaltenem Taufangebot. Dieses Taufgespräch ist nach dem *neuen deutschsprachigen Kindertaufritus,* den die Bischofskonferenz im März vergangenen Jahres verabschiedet hat, nunmehr für alle Pfarreien verpflichtend. Die von der Kommission II der Deutschen Synode im Dezember 1971 verabschiedete Vorlage zur Kindertaufe bringt keine wesentlich über diese Regelung hinausgehenden Elemente, sondern bekräftigt die erwähnte Pastoralanweisung der Bischöfe (vgl. ds. Heft, S. 46)[6].

Die aufgrund des neuen Kindertaufritus in einzelnen Pfarreien seit 1968 gemachten Erfahrungen sind jedoch „noch nicht so ausgereift, daß sie schon die Grundlage für einen soliden Vorschlag hergeben könnten". Man befindet sich noch im Stadium des Experimentierens. Die Reformüberlegungen sollen jedoch in ähnliche Richtung wie die der französischen Bischöfe mit ihrem Modell einer Wartezeit vor der Taufspendung gehen. Sie laufen auf eine größere Differenzierung in der Taufpraxis hinaus, in der neben der bisherigen Säuglingstaufe auch an die Taufe von Jugendlichen bzw. Heranwachsenden gedacht wird[7]. Man geht im deutschen Bereich aber offenbar noch viel befangener vor.

Überprüfung theologischer Begründungen

Die Impulse zu einer Reform der Kindertaufpraxis gehen von einer Überprüfung der theologischen Begründung der Kindertaufe aus. Diese Argumentation läßt sich in etwa so zusammenfassen: In der Säuglingstaufe wird der gewiß für den fruchtbaren Empfang des Sakraments unbestritten erforderliche, aber faktisch nicht vorhandene Glaube durch den stellvertretenden Glauben der Eltern bzw. der Kirche selbst ersetzt. Die Säuglingstaufe ist ein Zeichen der stets zuvorkommenden Gnade Gottes, die keinen Menschen ausschließt. Der Zustand der „Erbsündigkeit" macht eine möglichst rasche Taufe des Neugeborenen notwendig, ja heilsnotwendig.

Diese theologische Begründung ist inzwischen von verschiedenen Seiten zu Recht in Frage gestellt. Zunächst einmal ist es unter den Exegeten unbestritten, daß sich die Notwendigkeit der Kindertaufe aus dem Neuen Testament weder direkt noch indirekt beweisen oder widerlegen läßt. Es läßt sich jedoch erheben, daß die „urchristliche Gemeinde den Taufakt in den Glaubensvollzug eingeordnet und nicht isoliert gewertet hat"[8]. Die Kindertaufe war „sicher nicht die Praxis der Urkirche", sondern kam erst im Zuge der Ausbildung der Erbsündenlehre auf.

Man schloß in einem verhängnisvollen Rückschlußverfahren von der Kindertaufe auf die Erbsünde und von dieser zurück auf die Notwendigkeit der Kindertaufe. Die Argumentation von der Erbsünde her wird durch die neuere Erbsündendiskussion (vgl. HK, Oktober 1971, 485—490) beträchtlich differenziert und relativiert, zumal wenn man hinzunimmt, was die neuere Theologie über den universalen Heilswillen und die außerkirchlichen Heilswege erarbeitet hat. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe ist letztlich eine von Gott frei gesetzte Notwendigkeit, die ihn selbst in seinem Heilshandeln nicht begrenzen kann, sondern immer umfaßt ist von seinem universalen Heilswillen. Heilsnotwendig im strengen Sinne ist allein der Glaube. Dieser aber ist ein souveränes Geschenk Gottes.

Auch das Argument, daß die Taufe ein Zeichen der zuvorkommenden Gnade Gottes sei, gilt in gleicher Weise von der Taufe des Erwachsenen oder Jugendlichen. Auch der freie und bewußte Entschluß, sich taufen zu lassen, ist gerade in seiner Freiheit nur Antwort des Menschen auf den zuvorkommenden und diese Antwort erst ermöglichenden Anruf Gottes. Sosehr man selbstverständlich auf ein Entscheidungschristentum hinwirken und hinerziehen muß, so sehr ist dieses bzw. die Taufgnade nicht umgekehrt die Folge der freien Entscheidung des Menschen zur Taufe. Beide Aspekte gehören vielmehr untrennbar zusammen. Diese freie Glaubensentscheidung darf jedoch nicht spiritualistisch übertrieben werden. Die von Gewohnheiten, kulturellen, sozialen und psychologischen Vorprägungen unbeeinflußte Freiheit gibt es nicht. Der Einwand von der Fremdbestimmung des Kindes durch die Taufentscheidung der Eltern, die gegen dessen Würde sei, steht auf schwachen Füßen. Schrift und Tradition sehen Heil und Unheil des Menschen von der Solidarität aller Menschen her. Die Taufe ist „immer auch auf das Wir der Gemeinde bezogen". Das alles heißt aber dennoch nicht, daß ein theologisch grundsätzlich möglicher Ausnahmefall, die Säuglingstaufe, der Regelfall sein soll. Man weiß heute so viel von der Anthropologie des Kindes, daß man das Kindsein als eigene menschliche Existenzweise ansehen muß. Sollte man aber nicht gerade deshalb den Gesamtvorgang der Initiation ins Christentum mit Taufe, Firmung und Eucharistie — als Einheit gesehen — gemäß der Glaubensentwicklung des heranwachsenden Kindes zeitlich staffeln, wie Bonnard vorschlägt?

Die damit angeschnittene Frage der Zuordnung einer Initiationsphase ins Christentum zu einem bestimmten „Grad" der Glaubensentwicklung verweist auf die dahinterstehende allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Glaube. Der bisher ins Spiel gebrachte Stellvertretungsgedanke hat zwar nicht von einer späteren Ratifizierung der vorweggenommenen Glaubensentscheidung dispensieren wollen. Gerade diese ist aber auch bei gläubigen Eltern in der heutigen sozio-kulturellen Situation nicht mehr so selbstverständlich, wie die z. T. massenhaften Abmeldungen vom Religionsunterricht in den pubertären Entwicklungsjahren zeigen. So stößt man auf die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch, von Gottes Anruf und menschlicher Glaubensantwort. Diese Frage legt aber auf dem Hintergrund der heutigen kirchlichen wie gesellschaftlichen Situation eine Lösung nahe, die beide Faktoren so gut wie möglich zu wahren sucht. Wenn dies auch im konkreten Leben von Fall zu Fall verschieden sein wird, so dürfte die allgemeine Entwicklung und eine geschichtlich-dynamische Glaubenssicht für eine zeitliche Auseinanderfaltung der christlichen Initiation von Taufe, Firmung und Eucharistie sprechen, freilich eingebettet in die Glaubenssolidarität von Familie und Gemeinde.

Franz Schmalz

[1] Vgl. den deutschen Wortlaut in: *W. Molinski* (Hrsg.), Diskussion um die Taufe, Verlag J. Pfeiffer, München 1971, 169—182.
[2] In: „Paroisse et liturgie", November/Dezember 1971, 515.
[3] Vgl. Le temps du baptême, in: Études, Oktober 1970, 431—442.
[4] Vgl. L'avenir du baptême, Lyon 1970.
[5] Vgl. zwei Neuerscheinungen der jüngsten Zeit: *W. Kasper* (Hrsg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970, und *W. Molinski*, Anm. 1.
[6] Auch der seit drei Jahren arbeitende Taufausschuß der EKU hat im Dezember 1971 seine Studien abgeschlossen und in Buchform vorgelegt. Vgl. Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1971. Es bietet u. a. auch eine Aufarbeitung des theologischen Materials zur Säuglingstaufe.
[7] Vgl. *A. Exeler - D. Zimmermann*, Zur Praxis der Kindertaufe, in: *W. Kasper*, a. a. O., 160—187.
[8] *H. Leroy*, Kennt das Neue Testament die Kindertaufe?, in: *W. Kasper*, a. a. O., 69.
[9] *P. Schoonenberg*, Theologische Fragen zur Kindertaufe, in: *W. Kasper*, a. a. O., 108—128.

Vernachlässigt die Kirche den theologischen Nachwuchs?

Zur Frage der Laienhabilitation

Auch der kirchlichen Öffentlichkeit ist faktisch unbekannt, daß Laien in den theologischen Kernfächern von der Habilitation und der Annahme eines Lehrstuhls ausgeschlossen sind. Und angesichts der verhältnismäßig kleinen Zahl der Betroffenen, nämlich der promovierten bzw. promovierenden „Laientheologen", brauchte an dieser Stelle nicht noch einmal berichtet zu werden (vgl. HK Oktober 1968, 478—481), wenn die Frage der Laienhabilitation nicht symptomatisch für die gegenwärtige Situation der Kirche wäre. Sie ist aber ein Beispiel dafür, daß längst überfällige Entscheidungen immer wieder aufgeschoben, statt zukunftsweisend gelöst werden.

Seit etwa 1960, verstärkt seit 1968 erscheint die Laienhabilitation als Tagesordnungspunkt der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, des Westdeutschen Fakultätentages der katholisch-theologischen Universitätsfakultäten und der inzwischen konstituierten Fachvertretung Katholische Theologie der Bundesassistentenkonferenz. Aber alle Beratungen sowie andere Initiativen, wie z. B. die Erklärung des Wissenschaftlichen Kollegiums katholischer Laientheologen vom Sommersemester 1969, haben über die Entscheidung der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 3.—7. 3. 1968 hinaus keine weiterführenden Ergebnisse gebracht.

Bisheriger Ausweg: die Brückenfächer

Auf dieser Vollversammlung war der Grundsatz aufgestellt worden, „daß in den katholisch-theologischen Fakultäten wegen ihrer überragenden Bedeutung für die Priesterausbildung gemäß den kirchlichen und konkordatären Vorschriften nur Priester zur Habilitation oder zu

einem Lehrstuhl zugelassen werden"; im Einzelfall kann eine Dispens gewährt werden für solche Fächer, „für die über das theologische Fachstudium hinaus eine Fachausbildung in einer anderen Disziplin erforderlich ist", nämlich Philosophie, Christl. Soziallehre, Christl. Archäologie, Christl. Kunstgeschichte, Sakrale Musik, Pastoralmedizin, Religionspädagogik und -didaktik. Diese Dispens wird nur erteilt: 1. wenn — was umstritten ist — gegen Lehre und sittliche Führung des Betreffenden keine Bedenken bestehen (nihil obstat); 2. wenn der Habilitierte bzw. Berufene zusichert, nur in dem genau umgrenzten Fachgebiet zu lesen, für das die Dispens erteilt wurde (vgl. den Text des Protokolls bei *J. Neumann* im Anhang von *K. Rahner,* Zur Reform des Theologiestudiums, Herder, Freiburg 1969, 104 Anm. 10).

Gegen diese Regelung erhoben sich schwerwiegende Bedenken: Eine Aufteilung der Theologie in „Kernfächer" und „Brückenfächer" widerspricht der „Einheit der Theologie"; zudem ist die Trennung zwischen ihnen wissenschaftstheoretisch gar nicht adäquat durchführbar. Unberücksichtigt bleibt, daß auch die theologischen „Kernfächer" ohne genaue Kenntnis der Methoden und Probleme „anderer Disziplinen" über das theologische Fachstudium hinaus gar nicht angemessen betrieben werden können. (Das gilt für die systematischen Fächer ebenso wie für die exegetischen, historischen und praktischen Fächer.) Überdies ist eine Ausrichtung der theologischen Fakultäten auf die Priesterausbildung immer weniger möglich (nur etwa ein Drittel der Hörer erstreben die Priesterweihe), ganz abgesehen davon, daß dieses Argument die Abschaffung theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten eher fördert als aufhält; eine Begrenzung der Venia legendi auf ein Teilgebiet eines Faches widerspricht der grundgesetzlich garantierten Freiheit von Forschung und Lehre; schon der Ausschluß von der Habilitation an einer staatlichen Universität widerspricht dem Grundgesetz (vgl. die Gutachten der Professoren *J. Neumann* und *W. Steinmüller* im Anhang von *K. Rahner,* a. a. O.).

Ist Rom großzügiger?

Praktisch blieb diese Regelung bedeutungslos; bisher sind nur zwei Habilitationen in Brückenfächern bekanntgeworden. Wenn man bedenkt, daß von den etwa 140 Assistenten an Universitätsfakultäten mehr als die Hälfte Laien sind und ihr Anteil eher noch im Zunehmen ist, wird schlagartig die Situation deutlich: Der Betrieb an den theologischen Fakultäten ist ohne Laien gar nicht mehr aufrechtzuerhalten. Da Assistentenstellen ursprünglich der Vorbereitung auf die wissenschaftliche Laufbahn dienen, werden bis heute solche Stellen bei einer Vergabe an Laien zweckentfremdet und deren Inhaber dadurch deklassiert, daß sie von weiterer wissenschaftlicher Qualifikation ausgeschlossen werden.

Anfang 1970 wurde von der Unterrichtskongregation in Rom die (längere Zeit nur inoffiziell bekannte) „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis" veröffentlicht (vgl. HK, Mai 1970, 215). Darin wird festgestellt, daß die theologischen Lehrer in der Regel, „communiter", Priester sein sollten. Auf der Priesterweihe als Voraussetzung für die Übernahme einer Lehraufgabe wird also nicht generell bestanden. Dementsprechend hat die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 21.—24. 9. 1970 die Frage der Laienhabilitation von neuem besprochen und eine Kommission eingesetzt. Ihr gehörten drei Bischöfe und vier Professoren, aber kein Vertreter der Betroffenen an; sie traf sich nur einmal zu einer kurzen Besprechung. In der Vollversammlung der Bischofskonferenz vom 1.—4. 3. 1971 wurde der Vorsitzende, Kardinal *Döpfner,* beauftragt, in Rom die Zustimmung zur Zulassung von Laientheologen zur Habilitation über die „Brückenfächer" hinaus unter genau zu bestimmenden Bedingungen zu erwirken.

Diese Bedingungen lauten, daß eine paritätische Besetzung mit Priestern und Laien nicht in Betracht kommt (was aus dem „communiter" der Ratio fundamentalis geschlossen wird), daß für Habilitation von Priestern und Laien Rechtgläubigkeit, Leben aus dem Glauben und mehrjährige pastorale Tätigkeit (im außeruniversitären Bereich) erforderlich sind, daß das „nihil obstat" erteilt wird, das „nicht bloß Zulassung, sondern kirchliche Sendung zur Verkündigung der Botschaft Christi nach der Lehre der Kirche" bedeutet, und daß bei Laien schließlich die schon bei den Brückenfächern notwendige Dispens vom zuständigen Ortsbischof erteilt wird, evtl. unter Mitwirkung einer Kommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Wie inzwischen bekanntgeworden ist, kam aus Rom auf die Anfrage des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz die Antwort, Rom sei nicht zuständig, die notwendige Entscheidung liege bei den deutschen Bischöfen. Daraufhin hat die Vollversammlung der deutschen Bischöfe vom 20.—23. 9. 1971 erneut einen Ausschuß gebildet, der den Entwurf eines Dokumentes zur Lehrtätigkeit von Nichtpriestern an theologischen Fakultäten erarbeiten soll, der auf der kommenden Frühjahrsvollversammlung beschlossen werden soll. Diesem Ausschuß gehören wiederum drei Bischöfe und drei Professoren an, von denen einer Laie und Ordinarius in einem Brückenfach ist; sonst ist die Gruppe der Betroffenen wieder nicht vertreten (trotz verschiedener dahingehender Anträge, so auch eines Antrags aus einer Kommission der Bischofskonferenz selbst).

Überblickt man die neueste Entwicklung, so kann man nur zwei Ergebnisse annehmen: 1. Seit etwa Anfang 1971 scheint das Argument fallengelassen zu sein, man müsse zur Regelung der Laienhabilitation in Konkordatsverhandlungen eintreten, die zu Recht als langwierig und schwierig angesehen wurden. Damit erübrigt sich die Klärung der Frage, ob solche Verhandlungen überhaupt erforderlich waren. Es darf vermutet werden, daß diese Meinungsänderung auf die Ratio fundamentalis vom Januar 1970 zurückzuführen ist. 2. Die Bischofskonferenz sieht sich gezwungen, eine Entscheidung herbeizuführen. Ob diese tatsächlich auf der Sitzung in diesem Frühjahr fallen wird, ist noch völlig offen. Offen ist auch, in welchem Sinne sie fällt.

Schwer einsichtige Begründungen

Die Kommission zur Vorbereitung einer Vorlage für die kommende Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz steht vor keiner leichten Aufgabe, da sie eine Lösung suchen muß, die über den Rahmen der Bestimmungen der Vollversammlung der Bischofskonferenz vom März 1971 hinausgeht. Dieser Beschluß enthält vor allem eine ausschließlich die Laien betreffende Bestimmung, die zu Bedenken Anlaß gibt, nämlich die Notwendigkeit einer Dispens. Wenn eine Dispens „ein hoheitlicher Akt (ist),

der die Verpflichtungskraft eines kirchlichen Gesetzes zugunsten einzelner Personen oder bestimmter Personenkreise aus bes. Veranlassung teilweise oder vorübergehend aufhebt" (so im LThK² III, 419), ist zu fragen, von welchem Gesetz dann hier dispensiert werden soll. Wenn nicht einmal die römische Rahmenordnung eine Dispens vorsieht, muß die Regelung der Laienhabilitation auf dem Dispensweg als Ausdruck besonderer Vorbehalte aufgefaßt werden, welche die Laientheologen generell treffen. Die bei Berufungen (auch für Laien auf Lehrstühlen an pädagogischen Hochschulen) übliche Regelung des nihil obstat dürfte auch für die Habilitation und Berufung von Laien an Universitätsfakultäten vollauf genügen.

Ebensowenig wie eine Dispens juristisch zu begründen sein dürfte, kann sie theologisch begründet werden. Es ist nicht möglich, wie auch die Praxis inzwischen eindeutig gezeigt hat, einen Unterschied zwischen einer Laien- und Priestertheologie festzustellen. Daß das akademische Lehramt der Theologie in besonderer Zuordnung zum Weihepriestertum stehe, wie eine Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät von 1963 feststellt (zit. nach einem Brief von Prof. G. *May* als Vorsitzendem des Fakultätentages vom 1. 8. 1965 an die deutschen Bischöfe), wird man nicht ohne weiteres behaupten können. In Österreich ist beispielsweise für die Habilitation auch in den „Kernfächern" über das „nihil obstat" hinaus keine Dispens notwendig und das akademische Lehramt im „Mittelbau" der theologischen Fakultäten wie an den pädagogischen Hochschulen wird in immerhin beträchtlicher Zahl Laien übertragen. Zu bedenken ist auch, daß Laien neuerdings in steigendem Maße auch zur Predigt herangezogen werden. Wenn aber sogar der Auftrag zur Predigt ohne „Dispens" erteilt wird, kann eine Dispens für Habilitation und Berufung nur andere als juristische und theologische Gründe haben.

Es dürfte für kirchliche Stellen keine unmittelbare Möglichkeit geben, staatliche Fakultäten zu verpflichten, bei der Besetzung von Lehrstühlen Laien nur unterhalb der Grenze der Parität zu berücksichtigen. Für eine staatliche Fakultät können bei der Besetzung von Lehrstühlen allein Qualifikationen des Bewerbers in Forschung und Lehre maßgeblich sein. Daraus können die kirchlichen Stellen nur die Konsequenz ziehen, genügend qualifizierte Theologen für die wissenschaftliche Arbeit freizustellen. Zunächst aber geht es gar nicht um eine höchstens paritätische Besetzung von Lehrstühlen, sondern um die Aufhebung eines prinzipiellen Ausschlusses von Laien.

Eine mehrjährige praktische pastorale Tätigkeit im außeruniversitären Bereich ist für einen Laien schwerlich nachzuweisen, und zwar deswegen, weil bislang völlig unklar ist, was unter „pastoraler Tätigkeit" genau zu verstehen ist. Übrigens wird diese Vorschrift bei Priestern sehr unterschiedlich gehandhabt und ist nicht generell Bestandteil der Habilitationsordnung. Ob diese Bestimmung in die Kompetenz kirchlicher Entscheidung fällt, ist zudem fraglich. Daß mit dieser Forderung ein wichtiges Problem angedeutet wird, nämlich der Praxisbezug der theologischen Wissenschaft, steht außer Zweifel, nur kann es nicht auf diese Weise gelöst werden.

Die übrigen Bestimmungen der Vollversammlung der Bischofskonferenz vom März 1971 werfen Fragen auf, die Priester und Laien gleichermaßen betreffen, so vor allem bezüglich des nihil obstat. Zunächst fällt nämlich auf, daß das nihil obstat ausdrücklich nicht mehr „bloß Zulassung" sein soll, „sondern kirchliche Sendung zur Verkündigung der Botschaft Christi nach der Lehre der Kirche". Nimmt man diese Bestimmung genau, dürften wohl tatsächlich Verfahrensänderungen notwendig sein. Gegenwärtig wird das nihil obstat vom zuständigen Ministerium beim zuständigen Bischof erfragt und auch dem Ministerium mitgeteilt. Die kirchliche Sendung aber könnte nicht dem Ministerium, sondern nur dem zu Sendenden mitgeteilt werden. Zudem wird mit der genannten Formulierung eher die Predigtvollmacht umschrieben als die Aufgabe eines akademischen Lehrers. Dabei bleibt die *Notwendigkeit des nihil obstat* unbestritten. Die Frage allerdings, die besonders dringend einer befriedigenden Lösung harrt, lautet: Nach welchen Kriterien wird das nihil obstat erteilt? Es sei hier nur daran erinnert, daß kürzlich einem Dozenten das nihil obstat in einer Diözese erteilt wurde, nachdem es ihm zuvor für dasselbe Lehrgebiet in einer anderen verweigert worden war.

Zweifel an der Kirchlichkeit der Laien?

Im vorhergehenden wurde abgesehen von all den Fragen, die sich mit der Hochschulreform und der Änderung der Personalkörperstruktur stellen werden. Nur einige seien formuliert: Was wird, wenn die Habilitation generell entfällt, nachdem sie schon heute nicht unbedingte Voraussetzung für eine Berufung ist? Was geschieht, wenn ein Laie sich um eine ausgeschriebene Professur bewirbt? Was geschieht, wenn die pädagogischen Hochschulen in absehbarer Zeit mit den Universitäten zu Gesamthochschulen zusammengefaßt werden? Angesichts dieser Fragen erwecken die bisherigen Entscheidungen der Bischofskonferenz den Anschein, als ob sich noch auf lange Zeit die gegenwärtige Situation nicht änderte.

Doch bleiben auch mit diesen Fragen die grundlegendsten Probleme noch unausgesprochen: Werden die theologischen Fakultäten überhaupt an den Universitäten Bestand haben? Werden die Kräfte in der Gesellschaft, die statt theologischer Fakultäten religionswissenschaftliche Fachbereiche schaffen wollen, sich durchsetzen? Erst mit diesen Fragen wird deutlich, wie bedauerlich der gegenwärtige Fragestand hinter den latent vorhandenen und demnächst offen auf uns zukommenden Problemen zurückbleibt — und in diesem Sinne ist die Behandlung der Laienhabilitation auch symptomatisch für die kirchliche Situation überhaupt: Statt für einen genügenden wissenschaftlich qualifizierten Nachwuchs zu sorgen, der in der kommenden Generation Theologie betreibt, schränkt man den Kreis der Bewerber aus sachfremden Gründen nachhaltig ein, um einen an sich überholten Zustand weiter aufrechtzuerhalten. Statt nun auch Laientheologen zur Habilitation zuzulassen (wie man sich — wenn auch mit großer Verspätung — entschlossen hat, seit 1968 auch Ordenstheologen zu habilitieren), geht es immer noch um die Abwehr von Laientheologen aus der wissenschaftlichen Theologie, obwohl sie, wie in der Zwischenzeit sich gezeigt haben dürfte, nicht weniger „zuverlässig" sind als Priestertheologen. Daß Laien „mit Vorliebe Außenpositionen in Wissenschaft und kirchlichem Leben beziehen", daß sie „die Bindung der katholisch-theologischen Fakultäten an die Kirchen schmälern" (so Prof. May in dem obengenannten Brief), wird man wohl nicht aufrechterhalten können. Haben nicht zahlreiche „Priestertheologen", an deren Kirchlichkeit inzwischen nicht zu zweifeln ist, für maßgebliche Personen der Kirchenleitung

lange eine „Außenposition" eingenommen? Und erstreckt sich das Mißtrauen gegenüber theologischen Lehrern heute nicht durchaus auch auf Priestertheologen? Wann wird man also zur Kenntnis nehmen, wie wenig theologische Nachwuchskräfte zur Verfügung stehen, so daß manche Befugnislisten heute überhaupt nicht mehr mit einem Dreiervorschlag versehen werden können?

Bislang hat keine theologische Fakultät einen Laien in einem „Kernfach" habilitieren können, obwohl in den neuesten Habilitationsordnungen die Ordination nicht mehr oder nicht mehr generell als Voraussetzung der Habilitation verlangt wird. Auch hat eine Fakultät, die einen Laien in einem Kernfach an die erste Stelle der Berufungsliste setzte, nach inzwischen mehrjährigen Bemühungen die Berufung bislang nicht erreichen können. Angesichts dieser wenig ermutigenden Erfahrungen ist die Inaktivität der meisten theologischen Fakultäten verständlich, aber um so mehr zu bedauern. Denn gerade sie sind es, die die Mitarbeit von Laien in Anspruch genommen haben und nehmen mußten. Eine Benachteiligung von Laien im Mittelbau der Fakultäten ist zwar nicht bekanntgeworden. Die überwiegende Mehrheit der Assistenten, die Priester sind, dürften eine Gleichberechtigung ihrer Laienkollegen durchaus befürworten, doch hat sich die Mehrzahl der Fakultäten in der Frage der Laienhabilitation in Kernfächern nicht engagiert. Muß man daraus schließen, daß eben doch viele Ordinarien oder gar ganze Fakultäten mehrheitlich, soweit sie nicht einfach uninteressiert sind, der Laienhabilitation ablehnend gegenüberstehen? Da sie den Engpaß in manchen Disziplinen genau kennen, kann man den Vorwurf nicht unterdrücken, die Förderung wissenschaftlichen Nachwuchses nicht entschieden genug betrieben zu haben.

Eine wegweisende Lösung ist notwendig

Als Fazit kann man ziehen, daß hier wie auch in anderen Fragen eine positive und zufriedenstellende Regelung schwerlich zu erwarten ist. Die bisherige Erfolglosigkeit aller Bemühungen, der vielfach unartikulierte Widerstand, die z. T. schweren Bedenken unterliegenden Bestimmungen für eine Zulassung von Laien in den Kernfächern deuten auf grundlegende Vorbehalte gegen die Laien im theologischen Lehramt hin. Dabei wär es dringend geboten, eine je nach Aufgaben und Charismen unterschiedene, in der Sache aber partnerschaftliche Zusammenarbeit von allen Christen, Bischöfen, Priestern und Laien, einzuleiten. Statt dessen werden bestimmte Barrieren aufrechterhalten, die zwar gewohnt, aber nicht deswegen schon gottgewollt sind. Die volle Gleichberechtigung der Laien (und hier wie sonst auch die der Frauen) in der Frage der Laienhabilitation könnte wegweisend für die Lösung von Strukturfragen sein. Für die Laienhabilitation würde dies bedeuten, von der Forderung der Dispens abzusehen und die übrigen Fragen, die Priester und Laien gleichermaßen betreffen, bes. das nihil obstat, eingehend zu erörtern. Sonst wird die Kluft zwischen Kirchenleitungen und Theologen noch größer. *Ernst Feil*

Überwinden die Reformationskirchen ihren Konfessionalismus?

Zur Leuenberger Konkordie einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft

Auf der letzten Synode der EKD wurde bei der Beratung des Entwurfes einer neuen Grundordnung auf ein Dokument verwiesen, das zur Zeit unter dem Namen Leuenberger „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" den Mitgliedern des Lutherischen wie des Reformierten Weltbundes zur Prüfung vorliegt (vgl. HK, Dezember 1971, 560 f. bzw. Lutherische Monatshefte, November 1971, S. 592—595 und Evangelische Kommentare, November 1971, S. 664—667). Wer sich die Mühe macht, auf die langjährigen Gespräche zwischen lutherischen und reformierten Theologen zurückzublicken, die anläßlich der 450-Jahrfeier der Reformation im Herbst 1967 in ein neues Stadium getreten sind (vgl. HK, Februar 1968, 115 f.), wird zu der Feststellung kommen: das angestrebte Ziel einer „Kirchengemeinschaft" (was nicht Union, d. h. Relativierung der Bekenntnisse bedeuten soll) rückt mit der „Konkordie" greifbar nahe. Die Beteiligten haben sich unter Vermittlung von Faith and Order, im Unterschied zu den auf Konsensus-Union zielenden und tieferangelegten Gesprächen zwischen Lutheranern und Reformierten in den USA, auf das Notwendigste, ein Minimum an Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums beschränkt. Die verbleibenden, z. T. beträchtlichen Kontroversfragen werden fortlaufenden Lehrgesprächen vorbehalten, die zum integrierenden Bestandteil der Konkordie gehören. Sie ist damit als ein dynamischer Prozeß verstanden. Es besteht Übereinstimmung darin, daß noch ein „kritischer Rezeptionsprozeß wünschenswert ist", weil die Unterschiede im Gottesdienst, in Frömmigkeit und Lebenshaltung der Gemeinden erheblich sind (vgl. den Kommentar im „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts" Juli—Oktober 1971, 82—87).

Reformatorische Konzentration

Der Ende September 1971 in Leuenberg bei Basel verabschiedete, aber bisher nicht veröffentlichte Entwurf der Konkordie unterscheidet sich vom Text des April 1971 mit seinen 30 Paragraphen durch noch größere Einfachheit und durch reformatorische Konzentration. Er wirkt verständlicher und hebt sich wohltuend ab von der gemeinsamen „Theologischen Erklärung" der EKD (vgl. HK, November 1971, 513 f.). Allerdings hat er auch an „Katholizität" in der Sache eingebüßt, um die sich das Gespräch in den USA bemüht hat, obwohl am Schluß — wenn auch nicht mehr expressis verbis — eine konfessionelle „Blockbildung" abgelehnt wird. Man sollte die Beteiligten hier nicht zu sehr beim Wort nehmen. Denn erstens hat das Ökumenismusdekret von 1965 die Kategorie der unvollkommenen „Reformationskirchen" als „kirchliche Gemeinschaften" von den „Kirchen" der Orthodoxen und Anglikaner abgehoben, ohne zu beachten, daß der Kirchenbegriff bzw. die Relevanz des „Gesetzes" bei den Reformierten der katholischen Kirche näher steht als bei

den in Ordnungsfragen nahezu „agnostischen" Lutheranern. Zweitens hat die Kirchenpolitik des Papstes wie des Einheitssekretariates Anglikaner und Orthodoxe mit Vorrang in der Sache (nicht in der Freundlichkeit der Gesinnung) behandelt. Von einer „Blockbildung" zu reden, wäre also hüben wie drüben unökumenisch gedacht. Aber eine ekklesiologische Konfrontation ist gegeben, um so mehr, als es schon in der Einleitung der Konkordie heißt: „Die lutherischen, reformierten und unierten Kirchen . . . leiten ihr Verständnis der Kirchengemeinschaft von den *reformatorischen Kriterien* her. Demnach ist für „die wahre Einheit der Kirche die ‚Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums' und in der ‚rechten Verwaltung der Sakramente' notwendig und ausreichend; denn die Kirche ist allein auf Jesus Christus gegründet". Es leuchtet wegweisend das „satis est" von Augustana Artikel VII auf. Das ist kein Zufall. Denn „das gemeinsame Verständnis des Evangeliums" gemäß Teil II enthält keine Explikation zum Thema Kirche als Ordnung des Heilsvollzuges.

Zunächst Teil I *„Der Weg zur Gemeinschaft"*. Darin wird kurz begründet, warum die genannten Kirchen, die früher einander Lehren und Verdammungen entgegensetzten, heute in der Lage sind, die „wesentlichen Unterschiede in der Art des theologischen Denkens und kirchlichen Handelns" mehr und mehr zu überwinden. Gemeinsam bleibt für sie die „neue befreiende und gewißmachende Erfahrung des Evangeliums", die sie im Aufbruch der Reformation „in Gegensatz zur kirchlichen Überlieferung jener Zeit" brachte. Doch die Auseinandersetzung mit der Neuzeit, die historisch-kritische Exegese usw. führten die Kirchen zu „neuen, ähnlichen Formen des Denkens und Lebens". Sie mußten das biblische Zeugnis wie die reformatorischen Bekenntnisse in neuer Weise für die Gegenwart aktualisieren. „Auf diesem Wege haben sie gelernt, das grundlegende Zeugnis der reformatorischen Bekenntnisse von ihren geschichtlich bedingten Denkformen zu unterscheiden und es im Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart in neuer Gestalt aufzunehmen."

Vorrang der Rechtfertigungslehre

Teil II legt nun das gemeinsame Verständnis vor. Dabei gewinnt die Rechtfertigungslehre jenen Stellenwert, den sie in der Confessio Augustana als alles bestimmende „Funktion" vor den Einzellehren erhalten hat. In dieser „Botschaft von der freien Gnade Gottes" wird Jesus Christus bezeugt „als der Menschgewordene, durch den Gott sich mit dem Menschen verbunden hat, als der Gekreuzigte und Auferstandene . . . als der Kommende, der der Welt ihre Zukunft eröffnet". Unter c) heißt es: „Gott ruft durch sein Wort im Heiligen Geist alle Menschen zu Umkehr und Glauben und spricht dem Sünder, der glaubt, seine Gerechtigkeit in Jesus Christus zu. Wer dem Evangelium vertraut, ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott und zum Dienen befreit." Er bleibt aber nicht bei der forensischen Rechtfertigung. In der täglichen Umkehr „schafft Gott ein *neues Leben* und setzt inmitten der Welt den Anfang einer *neuen Menschheit*". Mit diesem Satz ist der reformatorische Heilsindividualismus verlassen. Es heißt daher unter d): Diese Botschaft „macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst an der Welt. Sie sollen eintreten für irdische Gerechtigkeit und Frieden unter den einzelnen Menschen und unter den Völkern." Hier wurde die Kontroverse zwischen der lutherischen Lehre von den „zwei Reichen" und der reformierten Überzeugung von der „Königsherrschaft Christi auf Erden" (verwandt der katholischen Lehre) übersprungen, aber nicht ausgetragen. Immerhin fährt der Abschnitt fort: „Dies erfordert von den Christen, daß sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachlichen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, daß Gott die Welt erhalten will, und in Verantwortung vor seinem Gericht." Nun folgt unter e) die zentrale Confessio: „daß die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi *die Mitte der Schrift* und die Rechtfertigung als die Botschaft von der freien Gnade Gottes *Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist*" (Kursive von der Schriftleitung).

Der „Materialdienst" weist mit Recht darauf hin, daß die Rechtfertigung „nicht mit den Kategorien der klassischen Rechtfertigungslehre" verkündet wird. Wichtig sei der Einsatz bei der Christologie." Die Rechtfertigungsbotschaft wird als *eine*, allerdings zentrale Auslegung des Heils in Christus verstanden" (a.a.O., S. 83). Das ist wohl sehr zu beachten, besonders für das Glaubensgespräch mit der katholischen Kirche. Abschnitt 2 von Teil II stellt die beiden Sakramente von Taufe und Abendmahl neben die Verkündigung: „Durch Verkündigung, Taufe und Abendmahl ist Jesus Christus im Heiligen Geist gegenwärtig. So wird dem Menschen die Rechtfertigung zuteil, und so sammelt der Herr seine Gemeinde."

Die vorgetragene Lehre von der Taufe enthält keine Probleme, auch nicht die Kontroverse um die Kindertaufe (vgl. ds. Heft, S. 14), die einst *K. Barth* entfesselt hat. Dagegen läßt die Formulierung der Lehre vom *Abendmahl* aufhorchen und wird vor allem manchem Lutheraner Sorge machen: „Im Abendmahl schenkt sich Jesus Christus, der Auferstandene, in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort *mit* Brot und Wein . . ." Das Wörtchen „mit" anstelle des „in, mit und unter die Gestalt des Brotes . . ." kann als Verleugnung der „materialen" Realpräsenz verstanden werden. Der Akzent liegt auf der Gegenwart des Auferstandenen im verheißenden Wort und im Vollzug der Feier: „In der Freude darüber, daß der Herr jetzt zu uns gekommen ist, warten wir auf seine Zukunft in Herrlichkeit." Damit endet Teil II. Er enthält kein Wort von der Kirche und ihren Ämtern! Man versteht, daß die Analyse der Konkordie in „Réforme" (16. 10. 71) durch den beigeordneten Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, *A. Blancy*, Bedenken gegen die zentrale Position der Rechtfertigungslehre anmeldet, weil dadurch der unerschöpfliche Reichtum des Gotteswortes beeinträchtigt, ja den Reformierten mit einer Überbetonung der Doktrin „ein unannehmbarer lutherischer Gesichtspunkt aufgenötigt wird." Das „rein archäologische Interesse" an Doktrinen komme zu spät! Die kirchliche Einheit sei ohnehin unglaubwürdig geworden, weil sie zu lange ignoriert worden ist. Er fürchtet sogar die paradoxe Situation, daß „in einem Augenblick, da ein doktrinärer Akkord der konfessionellen Spaltung ein Ende setzen soll, eine tatsächliche Spaltung sich im Fundament der Einheit als Doktrin auftut".

Theologische Kernfragen

Es gab auch von anderen Seiten Einwände. Die Kirchenleitung der DDR zum Beispiel ließ zum Vorentwurf wissen, die „Basis-Erklärung" (Teil II) sollte inhaltlich wei-

ter gefaßt werden, auch sollte das Ja zur Tradition im Hinblick auf die Frage „Rechtfertigung und Kirche" sowie „Rechtfertigung und Gesellschaft" heute betont bestimmt werden (Die Zeichen der Zeit, September 1971, 349 f.). Letzteres ist wenigstens in II d versucht worden. Man versteht angesichts solcher Einwände während der Vorverhandlungen, warum die Konkordie im Teil III „Die Übereinstimmung angesichts der Lehrverurteilungen der Reformationszeit" ausdrücklich rechtfertigt. Die Adressaten sind aber nicht die reformatorischen Väter, sondern ihre zu treuen Anhänger heute, die eine Konkordie fürchten, so wie sie — in der Bundesrepublik — die kirchliche Einheit der EKD fürchten.

Diese Selbstrechtfertigung zeigt, daß der Text über das gemeinsame Minimalverständnis anfechtbar ist, so klar und sauber, ja perfekt er sich auch liest.

1. Zum *Abendmahl* heißt es wiederum in Wiederholung von II, 2 b: „Im Abendmahl schenkt sich Jesus Christus, der Auferstandene . . . durch sein verheißendes Wort *mit* Brot und Wein." Dieser Wiederholung folgt der interpretierende Satz: „So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen, den Glaubenden zum Heil, den anderen zum Gericht." Damit soll die Unabhängigkeit der Gabe, Jesus selbst, vom Glaubenden klargestellt werden. Weiterheißt es: „Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, ist in Gefahr, den Sinn der Abendmahlshandlung zu verdunkeln." Wo aber solche Übereinstimmung besteht, „sind die früheren Verwerfungen in der Abendmahlslehre gegenstandslos".

2. Zur *Christologie:* „In dem wahren Menschen Jesus Christus hat sich Gott selbst zum Heil in die verlorene Menschheit hineingegeben . . . Im Glauben an diese Selbsterschließung Gottes in seinem Sohn sehen wir uns gemeinsam vor die Aufgabe gestellt, das Interesse an der Unversehrtheit von Gottheit und Menschheit Jesu (reformiert) und das Interesse an seiner völligen Personeinheit (lutherische Tradition) angesichts des Scheiterns traditioneller Denkformen neu zur Geltung zu bringen. Deshalb können wir heute die früheren Verurteilungen nicht mehr nachvollziehen."

3. Zur *Prädestination,* bisher ein reformiertes Tabu, heißt es: „Im Evangelium wird die bedingungslose Annahme des sündigen Menschen durch Gott verheißen. Wer darauf vertraut, darf des Heils gewiß sein und Gottes Erwählung preisen. Über die Erwählung kann deshalb nur im Blick auf die Berufung zum Heil in Christus gesprochen werden. Der Glaube macht zwar die Erfahrung, daß die Heilsbotschaft nicht von allen angenommen wird, er achtet jedoch das Geheimnis von Gottes Wirken. Er bezeugt zugleich den Ernst menschlicher Entscheidung wie die Realität des universalen Heilswillens Gottes." Wesentlich bleibt der pastorale Satz, der auch ohne die Prädestinationsproblematik wahr bliebe: „Das Christuszeugnis der Schrift verwehrt uns, einen ewigen Ratschluß Gottes zur definitiven Verwerfung gewisser Personen oder eines Volkes anzunehmen." Abschließend wird festgestellt: „Damit sind die Lehren des Partners (der Konkordie) kein Hindernis für unsere Kirchengemeinschaft."

Teil IV zieht die Folgerungen: die Trennung wird aufgehoben. „In der Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse oder unter Berücksichtigung ihrer Traditionen . . . erkennen die unterzeichnenden Kirchen einander als Kirche Jesu Christi an", mit Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und gegenseitiger Anerkennung der Ordination. Damit ist die Kirchengemeinschaft hergestellt. Anscheinend wird hier unterschieden zwischen dem Geschäft der Theologen bzw. der Kirchenführer und der dann folgenden Rezeption bzw. der Verwirklichung in den Gemeinden.

Über diesen Prozeß der Verwirklichung heißt es, sie werde *im Leben* der Kirchen und Gemeinden erfahren und verlange daher von ihnen „gemeinsame Ausrichtung von Zeugnis und Dienst" und das Bemühen um Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft. Diese sollen die Glaubwürdigkeit der Kirchen bezeugen, daß das Evangelium befreit und dem Menschen mit seinen Nöten samt Beseitigung ihrer Ursachen gilt. Man hat aber den Eindruck, es werde *einem Aktivismus für Gerechtigkeit und Frieden* das Tor geöffnet, ohne daß die Begrenzung der theologisch und politischen Ziele wenigstens deutlich genug angesprochen würde.

Warum nicht Rückgang auf den Ursprung?

Zu beachten ist die Verpflichtung zur „theologischen Weiterarbeit", d. h. zu *kontinuierlichen Lehrgesprächen,* weil ja „der zwischenkirchliche Konsensus die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen" läßt. Die Kontroversen müssen also aufgearbeitet werden: über das hermeneutische Verständnis der Schrift, deren Mitte im „gemeinsamen Verständnis des Evangeliums" bereits fixiert wird, Bekenntnis und Kirche, Gesetz und Evangelium, Amt und Ordination, Kirche und Gesellschaft, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi. Die Kirchen sollen sich auch „mit Tendenzen theologischer Polarisierung auseinandersetzen, die sich gegenwärtig abzeichnen". Von ihnen wird keine beim Namen genannt. Das hätte wohl ebenso geschehen müssen wie die Aufzählung ererbter Kontroversen. Denn der Nicht-Theologe möchte vermutlich erfahren, worin denn nun *die Zukunft* dieser neuen Kirchengemeinschaft besteht, und nicht nur hören, daß „die gemeinsame theologische Arbeit die Wahrheit des Evangeliums gegenüber Entstellungen abgrenzen" soll.

Wohl nimmt sie Interesse an den „organisatorischen Folgerungen" und kirchenrechtlichen Regelungen, an Problemen, die sich aus der Anerkennung der Ordination ergeben. Auch wird die Frage eines organisatorischen Zusammenschlusses einzelner beteiligter Kirchen ins Auge gefaßt. Aber es heißt, über diese Frage könne nur in der Situation entschieden werden, in der diese Kirchen leben. Dabei sollten folgende Gesichtspunkte beachtet werden: „Eine Vereinheitlichung, die die lebendige Vielfalt der Verkündigungsweisen, des gottesdienstlichen Lebens, die kirchliche Ordnung und der diakonischen wie gesellschaftlichen Tätigkeit beeinträchtigt, würde dem Wesen der mit dieser Erklärung eingegangenen Kirchengemeinschaft widersprechen." Es folgen noch Bemerkungen darüber, daß die Konkordie für andere offen sein soll. Doch worin liegt ihre Anziehungskraft für andere?

Die für Außenstehende bestechende Einfachheit der „Basis" (Teil II) dürfte kaum zu einer Kirchengemeinschaft mit Zukunft und ökumenischer Dynamik ausreichen. Der „dynamische Prozeß" der vorgesehenen ständigen Lehrgespräche bezieht sich auf Kontroversen des 16. Jahrhunderts. Er zielt nicht darauf, die historisch-exegetische Me-

thode zur Gewinnung der urchristlichen Glaubenserkenntnis zu nutzen, d. h. ähnlich wie die analogen Gespräche in den USA auf „Katholizität" im Sinne von Uppsala 1968 auszurichten. Dazu gehörte eine Überprüfung der sog. „reformatorischen Kriterien" auf ihre Zeitgeschichtlichkeit, und zwar nicht nur, wie versucht, ihrer formalen Denkkategorien. Der Mangel sei an zwei Beispielen verdeutlicht:

1. Die *Abendmahlslehre* verzichtet um des Konsensus willen darauf, die Art der Gegenwart Christi näher zu bestimmen. Das ist richtig in bezug auf das scholastische Erbe einer Definition der gewandelten Materie von Brot und Wein. Ginge man auf Paulus (z. B. 1 Kor 10 f.) zurück, so würde die in der exegetischen Literatur geklärte Bedeutung von „Leib" Christi als Corpus Christi Ecclesiae erkannt: in der Eucharistie wird Christus als feiernde Communio gegenwärtig. Ginge man in diesem vitalen Punkt hinter die im Heil des Einzelnen interessierten reformatorischen Kriterien zurück und bliebe man nicht fixiert auf die nachtridentinische römisch-katholische Kirche als Institution, so wäre es unausweichlich, in der Konkordie zu den theologisch längst vorbereiteten, in Taizé z. B. praktizierten Aussagen über die Kirche und ihre Ämter Stellung zu nehmen. Dann hätte das Dokument eine ökumenische Zukunft, und die angepeilte „neue Menschheit" mit der Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden würde von neutestamentlichen wie alttestamentlichen Einsichten in das Heil und seine Ordnung greifbare Formen annehmen.

2. Damit ist der andere Mangel berührt. Zur Gewinnung von Kirchengemeinschaft gehört heute, wie Kardinal *Willebrands* ebenso wie Lukas *Vischer* seit Jahren wiederholen und Bischof *H. O. Wölber* für die EKD fordert, ein gemeinsames Glaubenszeugnis gegenüber den Herausforderungen dieser unserer Welt. Die „Gemeinsame Theologische Erklärung" der EKD hat das wenigstens versucht. Sie wird einen neuen besseren Anlauf nehmen. Von dieser Aufgabe kann sich die „Leuenberger Konkordie" nicht entbinden, sonst bliebe sie ein Instrument für kirchliche „Technokraten". Als solches wäre sie nicht unwichtig, falls sie aus der Last der Doktrinen des 16. Jahrhunderts *heraus*führte, statt bei ihnen zu verweilen, heraus in das freie Feld theologischer Entscheidungen für alle heute. Diese Öffnung fehlt. Die Beteiligten wollen den ihnen anvertrauten „reformatorischen" Glauben treu verwalten, statt ihn auf das „Heute Gottes" hin biblisch zu entfalten. War vielleicht doch ein kirchenpolitischer Pragmatismus am Werk? *J. P. Michael*

Das Interview

Publik, ein Fall für Toleranz

Ein Gespräch mit Kultusminister Dr. Bernhard Vogel

Der Fall Publik ist immer noch nicht zu Ende diskutiert. 87 Mitglieder der Gemeinsamen Synode der Bundesrepublik forderten Anfang Dezember durch eine Petition die Einberufung einer Sondersitzung der Synode. Zweck der Sondersitzung sollte sein, die Situation der katholischen Presse nach dem Ende von Publik und die Möglichkeit einer Weiterführung der Wochenzeitung zu erörtern. Am 21. Dezember 1971 hat die Zentralkommission der Synode auf einer Sondersitzung in Frankfurt sich gegen eine solche Sondersitzung und für die Einbringung der Thematik in die erste ordentliche Arbeitssitzung im Mai 1972 ausgesprochen. Über die möglichen Prozeduren sowie über die Motive des Scheiterns von Publik sprachen wir mit dem Vorsitzenden der Sachkommission VI der Synode (Bildung und Publizistik), dem Kultusminister von Rheinland-Pfalz, Dr. Bernhard Vogel.

HK: Herr Dr. Vogel, Sie selbst gehörten nicht zu den Gründungsbefürwortern einer von den deutschen Bischöfen herausgegebenen Wochenzeitung. Stimmt es, daß Sie bei der Gründung von Publik große Bedenken hatten?

Vogel: In der Tat, ich war damals über den Plan der deutschen Bischöfe, eine große Wochenzeitung zu begründen, außerordentlich überrascht. Ich hatte eine ganze Menge Befürchtungen, ob sich ein solcher Plan würde verwirklichen lassen, und ich habe die Initiative in ihren ersten Anfängen nicht unterstützt und nicht begrüßt, weil ich keinen Weg sah, sie tatsächlich zu verwirklichen.

HK: Was hat die Situation so verändert, daß Sie nach den 2 Jahren Bestehen von Publik eindeutig für diese Wochenzeitung eingetreten sind?

Vogel: Zunächst einmal, daß es den Bischöfen gelang, eine so überlegene Persönlichkeit wie Alois Schardt für die Aufgabe des Chefredakteurs zu gewinnen. Schardt hatte zuvor durch das bayerische Telekolleg eine bildungspolitische Pioniertat ersten Ranges gewagt. Ich habe meine ursprünglich ablehnende Haltung grundsätzlich überprüft, da es also gelungen war, ihn für diese Aufgabe zu gewinnen. Meine Einstellung ist vollends ins Positive umgeschlagen, als die Arbeit von Publik begann, als sich dort ein doch in der Summe überzeugendes Team meist jüngerer Journalisten zusammenfand und als diese Wochenzeitung von Mal zu Mal, von Monat zu Monat mehr an Gesicht und Profil gewann. Damit ist selbstverständlich keineswegs gesagt, daß ich mich mit jedem Redakteur oder gar mit jeder Nummer oder jedem Artikel, der dort erschienen ist, identifizieren möchte.

HK: War Publik nur eine Wochenzeitung innerhalb der katholischen Kirche oder gibt es nicht nach den Reaktionen der letzten Wochen gute Anzeichen für die Vermutung, daß Publik mehr gewesen ist? Etwas wie eine Idee, die in den letzten Jahren durch die katholische Kirche gegangen ist.

Vogel: Trotz aller Reaktionen der letzten Wochen möchte ich eigentlich dabei bleiben, daß Publik zunächst einmal die wichtige Funktion hatte, ein entscheidendes Organ im Spektrum der katholischen Meinungen und Ansichten zu sein und daß im Grunde das Fortbestehen etwa eines

„Rheinischen Merkur", als einer altbewährten Zeitung, genauso notwendig war und ist wie das Fortexistieren einer Zeitung wie Publik. Gleichwohl macht die Reaktion auf den Einstellungsbeschluß natürlich deutlich, daß es sich hier um mehr als nur um das Bedauern über das Verschwinden einer Zeitung aus dem deutschen Markt handelt.

HK: Ist das Ende ein Indiz für einen allmählichen Rückschritt in der Kirche? Nämlich sich zu entfernen von der Anerkennung der pluralistischen Gesellschaft und der Aufgaben einer Kirche in dieser Gesellschaft. War auch der Essener Katholikentag in seiner ganzen breiten Öffnung zur Diskussion, zum Dialog eine nur taktische Fehlleistung? Was denken die verschiedenen Gremien innerhalb der Kirche darüber?

Vogel: Ich hoffe nicht, daß der Einstellungsbeschluß ein Symptom im Sinne Ihrer Frage ist, wenngleich die vielen, ja überwältigenden Stimmen, die laut werden, doch ein deutliches Warnzeichen setzen sollten und uns die Situation sehr hell und grell vor Augen führen. Essen war bestimmt kein taktisches Manöver. Dafür war jener Katholikentag viel zu sehr durch Aufbruch, ja geradezu durch wolkenbruchartige Entladung von Stimmungen, Meinungen und Ansichten gekennzeichnet. So etwas läßt sich, selbst wenn man es wollte, in dieser Weise nicht manipulieren, sondern zeigte in aller Unausgewogenheit und Spontaneität doch sehr viel Ursprüngliches. Wie Gremien in der Kirche denken, haben sie sehr deutlich artikuliert. Der geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hat mit einer Gegenstimme rechtzeitig klar seine Meinung gesagt. Die Vollversammlung des Zentralkomitees hat mit überwältigender Mehrheit eine Resolution verabschiedet, und die zuständige Sachkommission VI der Synode hat ebenfalls nahezu einstimmig ihr Votum zugunsten von Publik rechtzeitig abgegeben.

HK: Das war vor der Einstellung von Publik. Nun soll es eine Sondersitzung der Synode geben. Sie waren mit Ihrer Fachkommission VI für Information, Bildung, Erziehung und Medien bereits vor der Sondersitzung der Zentralkommission dagegen. Warum?

Vogel: Das ist so nicht korrekt. Die Fachkommission VI war nicht gegen die Sondersitzung. Im Gegenteil! Ich habe als Vorsitzender entschieden dafür plädiert, daß es nicht Aufgabe eines Ausschusses, also dieser Sachkommission der Synode, sein kann, zur Frage, ob Synodalen von ihrem Recht eine Sondersitzung zu fordern, Gebrauch machen sollen oder nicht, Stellung zu nehmen. Wir haben uns hierzu mit Bedacht nicht geäußert. Wir haben uns allerdings, und auch das ist unsere Verpflichtung, Gedanken darüber gemacht, ob unsere auf die Medienproblematik bezogenen Vorlagen beschleunigt vorgelegt werden können und wie hier der Stand der Arbeit des entsprechenden Arbeitskreises zur Zeit ist. Hier war allerdings das Ergebnis, daß wir einige Monate zur sachgerechten Fertigstellung der Vorlagen brauchen werden.

HK: Dürfen wir Sie so interpretieren, daß Ihr Votum, möglichst keine Sondersitzung anzuberaumen, auf die Vorbereitung für eine solche Sondersitzung und die nötige Zeit, die dafür investiert werden muß, zurückgeht?

Vogel: Meine persönliche Meinung zur Frage der Sondersitzung ist folgende. Ich verstehe durchaus, daß die enttäuschten, teilweise schockierten Reaktionen auf die Einstellung von Publik sich ein Flußbett gesucht haben und daß sie es insbesondere in der Forderung nach Zusammentritt der Synode fanden. Ich kann nur zu gut verstehen, daß man eine solche Forderung unterschrieben hat. Andererseits sehe ich bis zum heutigen Tag nicht recht, wie wir tatsächlich etwas Hilfreiches in einer Sondersitzung der Synode tun können, wie von der Anlage, von Statut und Satzung der Synode her, es uns möglich sein soll, etwa durch eine solche Sondersitzung Publik wieder ins Leben zurückzurufen. Aus diesem Zwiespalt des vollen Verständnisses für diejenigen, die unterschrieben haben, und der Problematik, was wir in der Sondersitzung zugunsten von Publik tun sollen, ist meine abwartende Haltung zu erklären. Ich sage aber noch einmal, dem Petitum mehr als eines Viertels der Synodalen auf einer Sondersitzung muß meines Erachtens nun auch volle Aufmerksamkeit geschenkt werden.

HK: Heißt das konkret, daß bislang kein Konzept für eine Fortführung oder eine mögliche Weiterführung von Publik vorhanden ist?

Vogel: Ich habe den Eindruck, als mangle es nicht an Konzepten. Im Gegenteil! Wir spüren für den katholischen Bereich eine ganz ungewöhnliche Vielzahl von Initiativen, Aktionen und Versuchen, noch zu retten, was zu retten ist. Meine Sorge geht mehr dahin, daß sich diese vielfältigen Aktionen nicht hinreichend konzentrieren auf ein oder zwei Projekte, die tatsächlich eine Aussicht haben, auch verwirklicht zu werden.

HK: Sie selbst haben vor dem Einstellungsbeschluß der Bischöfe für Publik als eine mögliche finanzielle Basis und zugleich auch konzeptionelle Planung die Realisierung durch eine Stiftung vorgeschlagen. Bleiben Sie bei diesem Vorschlag?

Vogel: Ja, ich habe diesen Vorschlag gemacht. Er mußte, weil ja nur noch Tage Zeit blieben, sehr kurzfristig gemacht werden, und ich mache mir jetzt hinterher ein wenig den Vorwurf, ihn nicht intensiver vertreten und verfolgt zu haben. Den Vorschlag als solchen halte ich auch jetzt noch aufrecht. Den Bischöfen ist auch heute noch dafür zu danken, daß sie den Mut für die Initiative fanden und Publik gegründet haben. Sie haben dann die finanziellen Möglichkeiten nicht gesehen, dieses Projekt weiterzuführen. Ich meine, es wäre jetzt Sache einiger beherzter Laien und vielleicht des einen oder anderen Bischofs, diese Initiative der Bischofskonferenz zu übernehmen und ihrerseits weiterzuführen. Und ich sehe keine andere Möglichkeit, dies zu tun, als durch eine Stiftung, an der, wie ich meine, sich alle die beteiligen sollten, die jetzt überzeugt und lautstark für eine Fortsetzung von Publik plädieren.

HK: Werden Sie dazu Schritte einleiten, und wie sehen diese Schritte aus?

Vogel: Wenn Sie es in diesem als „Schritte" verstehen — ich bin dabei, mir einen Überblick zu verschaffen, wer bereit wäre mitzumachen und wie langfristig die Chancen stehen, eine neue Initiative nicht dann sehr bald wieder in eine neue Krise geraten zu lassen.

HK: Hat die Sachkommission VI dazu bereits konkrete Vorschläge erarbeitet?

Vogel: Nein, das ist in dieser Form auch nicht ihre Aufgabe. Sie will ein Gesamtkonzept zu den Medienfragen erarbeiten, die zuständige Arbeitsgruppe ist mit großem Fleiß und Intensität dabei.

HK: Entspricht dies den Überlegungen, eine sogenannte zentrale Stelle für Publizistik innerhalb der Kirche einzurichten?

Vogel: Die beiden Dinge sind nicht identisch, aber man kann sie aufeinander beziehen. Die Bestrebung, eine zentrale Stelle zu schaffen, ist erwachsen aus dem Bemühen der besseren Koordinierung, und ich glaube, daß man in eine solche Einrichtung auch ein Organ wie Publik in dem Maße einbringen könnte, wie man etwa den Rheinischen Merkur und andere überregionale Blätter einbringen möchte. Sicher so, daß die volle redaktionelle Selbständigkeit und Eigenständigkeit solcher Blätter unangetastet bleibt.

HK: Ist in diesem Zusammenhang an die Funktion, die freie katholische oder christliche Verleger bereits ausüben und innehaben, gedacht? Und wie sollen sie, die ja auch Zeitschriften oder Bücher herausgeben, in einem solchen zentral koordinierten Gremium repräsentiert werden?

Vogel: Zunächst würde ich meinen, daß der Gedanke, die katholischen Initiativen zusammenzufassen, gut ist und unbedingt unterstützt werden sollte. Auf der anderen Seite würde ich aber davor warnen, etwa nun alle katholischen Publizisten, Verleger und Journalisten aus ihren jetzigen Tätigkeiten abzuziehen und in einer großen Einrichtung zu konzentrieren. Dies wäre ungut, ja dies wäre außerordentlich unchristlich und völlig unkatholisch. Wir müssen es hier halten, wie wir es beispielsweise in der Erwachsenenbildung auch gehalten haben. Dort haben wir ein klares Ja zu katholischen Erwachsenenbildungseinrichtungen gesagt, aber wir halten es auf der anderen Seite für dringend notwendig, daß Katholiken in anderen Erwachsenenbildungseinrichtungen etwa im Volkshochschulverband, an hervorragender Stelle mitarbeiten und sich engagieren. Wir wollen nicht ein Zentrale für den gesamten katholischen Journalismus aufmachen. Wir legen Wert darauf, daß alle katholischen Journalisten nach wie vor ganz selbstverständlich in den Organen, wo sie tätig sind, tätig bleiben, daß aber die eigentlichen kirchlichen Presseinitiativen zusammengefaßt werden.

HK: Welche Konsequenzen ergeben sich für große Teile der Kirchenpresse, in der manche froh zu sein scheinen, daß mit Publik ein unbequemer Partner auf der Strecke geblieben ist?

Vogel: Ich glaube nicht, daß man sagen kann, große Teile der Kirchenpresse frohlockten. Ich habe vielmehr den Eindruck, als ob zwar einige sich einen leichteren Markt versprechen, andere aber — und ich glaube das ist die Mehrheit — sehr wohl wissen, daß Publik nicht Konkurrenz, sondern Ergänzung war.

HK: Welche Chancen geben Sie den Plänen einiger Bischöfe, das nun angeführte Grundanliegen von Publik zu realisieren, wie es beispielsweise Bischof *Tenhumberg* von Münster gefordert hat? Geben Sie der auch in diesem Zusammenhang diskutierten sogenannten kleinen Lösung recht, nämlich den Kern von Publik, d. h. die Bereiche Gesellschaftspolitik, Politik allgemein und vor allem Kirche und Gesellschaft, beizubehalten und lediglich im Umfang verkleinert, sonst aber in der Diktion und Linie gleich weiterzuführen bzw. neu zu begründen?

Vogel: Ich bin zunächst sehr froh, daß auch Bischöfe Initiativen ergriffen haben, mit der Entscheidung, Publik einzustellen, es nicht sein Bewenden haben zu lassen. Ich bin sehr froh, das insbesondere Bischof Tenhumberg die Situation und die Notwendigkeit der Stunde erkannt hat und an solche Initiativen denkt. Das hindert mich nicht, gegen sogenannte kleine Lösungen gewisse Vorbehalte und Bedenken anzumelden. Wenn sie zustande kommen, soll man froh darüber sein und soll sie auch unterstützen. Aber man soll zuvor doch klar sagen: Die Chance, die Bedeutung und die Funktion von Publik war eine andere. Sie läßt sich nicht in den Rahmen einer kleinen Fortsetzung spannen, sondern sie ist nur zu erfüllen, wenn man wieder die Chance schaffen könnte, daß tatsächlich eine große deutsche Wochenzeitung erscheint, die auch und besonders den Andersdenkenden anspricht, obwohl es eine katholische Wochenzeitung ist, wenn man sie wieder erwecken oder fortbestehen lassen könnte.

HK: Das hieße beispielsweise, an einem Prinzip festzuhalten, dem sich Publik auch verpflichtet wußte, nämlich die ökumenische Öffnung zu praktizieren.

Vogel: Selbstverständlich!

HK: Im Zusammenhang mit Fusionsverhandlungen wurde auch empfohlen, mit dem evangelischen „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" Kooperationsgespräche zu führen. Sie kamen nicht mehr zustande. Würden sie bei der Wiederbelebung einer katholischen Wochenzeitung an diesen Punkten anknüpfen?

Vogel: Von den verschiedenen Versuchen zur Kooperation oder zum Zusammengehen mit anderen Blättern war für mich zweifelohne der Gedanke einer Fusion mit dem „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" naheliegend. Aber ist die Zeit schon reif, eine solche Wochenzeitung gemeinsam herauszugeben? Ich hoffte, es wäre so. Ich bin nach Erfahrungen in anderen Bereichen ökumenischer Zusammenarbeit aber nicht ganz sicher. Ich würde deswegen meinen: Wenn man langfristig denkt, dann sollte durchaus das Ziel gesetzt werden, einmal zwei Blätter aus dem katholischen und aus dem evangelischen Raum zusammenzuführen.

HK: Hieße das auch, an dem Prinzip der politischen Offenheit, d. h. der überparteilichen Unabhängigkeit, wie sie „Publik" zu praktizieren wenigstens versucht hat, festzuhalten? Wir fragen dies, weil gerade auch in der Öffentlichkeit immer wieder der Vorwurf erhoben worden ist, gerade aus Reihen der CDU/CSU sei gegenüber einer katholischen Presse, die sich dezidiert um parteipolitische Unabhängigkeit bemüht, erheblischer Widerstand angemeldet worden.

Vogel: Ich fühle mich weiß Gott zur CDU gehörig und glaube, daß ich in dieser Partei meinen Platz habe. Ich habe deswegen gar kein Verständnis dafür, daß immer wieder solche Kritik an Publik laut geworden ist. Publik war in der Tat eine überparteiliche Zeitung. Darauf beruhte eine Element ihres Erfolges, und ein Nachfolgeorgan sollte es auch bleiben. Und ich gestehe ganz offen, daß bei den verschiedenen Rettungsversuchen und Initiativen der letzten Wochen mir alle jene nicht gefallen haben, die einseitig nach parteipolitischem Interesse gerochen haben. Dies wäre nicht die Wiedergeburt von Publik, sondern sie ist es nur dann, wenn Publik fortfahren kann, kritisch Äußerungen, Ansichten und Meinungen von Politikern unter die Lupe zu nehmen, ungeachtet dessen, in welcher Partei sie arbeiten und wirken.

HK: Einmal abgesehen von dem, was Sie für die Parteien formuliert haben, würde wohl gleiches auch gelten müssen für die grundsätzliche Offenheit gegenüber gesell-

schaftlichen Gruppen, vor allem auch, was den Dialog mit den Nichtchristen betrifft.

Vogel: Ja, selbstverständlich.

HK: Worin sehen Sie den eigentlichen Grund für das Scheitern von Publik? Ist die Zeitung an der Finanznot zugrunde gegangen, wie z. B. KNA-Chefredakteur *Dr. Krämer,* unermüdlich aus dem Einstellungsbeschluß zitierend, schreibt?

Vogel: Man würde es sich viel zu leicht machen, wenn man die finanzielle Seite des Problems verkleinerte und verniedlichte. Es ist keine kleine Sache, wenn die katholischen Bischöfe über 30 Millionen Mark in den letzten drei Jahren aufgewendet haben, und der erneut gestellte Anspruch war in der Tat außerordentlich hoch. Die Frage von Publik war auch ein Finanzproblem. Andererseits bin ich nicht bereit, zuzustimmen, daß Publik nur der mangelnden finanziellen Möglichkeiten wegen zugrunde gegangen ist. Allerdings wäre der Zeitung sicherlich geholfen worden, wenn all die, die sich jetzt nach ihrer Einstellung zu Wort gemeldet haben, bereits früher die Situation erkannt und ihre Unterstützung gegeben hätten.

HK: War es dann das sog. „katholische Milieu", wie Alois Schardt in seinem Abschiedsartikel schrieb, an dem die Zeitung zugrunde gegangen ist?

Vogel: Ich halte sehr wenig von perfektionistischen Antworten, die einen einzigen Grund total setzen für das Geschehen. Deswegen würde ich die Alternative Geld oder Milieu nicht gerne gelten lassen, sondern würde etwas differenzierter antworten. Es war ein außerordentlich großes Finanzproblem, das mir zwar nicht unlösbar schien, das aber in der Tat belastend war. Und es war eine Belastung durch das, was Alois Schardt das katholische Milieu genannt hat. Es gab — das muß eindeutig gesagt werden — Kräfte, die Publik nicht wollten, und es gibt ja auch jetzt in der Diskussion in den Leserspalten jeder regionalen Tageszeitung Stimmen, die die Einstellung der Zeitung nicht nur bedauern, sondern es gibt auch Stimmen, die sich darüber freuen.

HK: Waren es verfehlte Marktspekulationen, war es die Mißachtung einer ökonomischen Basis für die publizistische Gestaltung, wie u. a. Prälat *Karl Forster,* der frühere Generalsekretär der Bischofskonferenz nachzuweisen sucht?

Vogel: Auch dies ist der Fall gewesen, und man wird bei einer kritischen Analyse denen, die Publik gemacht haben, nicht ganz den Vorwurf ersparen können, daß sie nicht rechtzeitig die auf sie zukommenden finanziellen Schwierigkeiten gesehen haben. Auch hier wehre ich mich gegen eine totale Schwarzweißmalerei. Dieser Vorwurf ist nicht völlig unberechtigt.

HK: War es schließlich vielleicht die Unfähigkeit, Kritik zu ertragen, mangelnde Toleranz gegenüber Andersdenkenden in der Kirche, wie es eine breite Öffentlichkeit behauptet, die zum Einstellungsbeschluß der Bischöfe geführt haben?

Vogel: Toleranz ist ein in Deutschland, ist ein zwischen den Parteien und zwischen den Kirchen und in unserer Kirche außerordentlich häufig gebrauchter Begriff, der aber meistens nicht richtig interpretiert und nicht richtig definiert wird. Es fehlt noch viel Toleranz zwischen uns; es fehlt noch viel Bereitschaft, um der Freiheit willen zu erdulden, daß der andere eine andere Meinung äußern kann, auch wenn sie mir absolut nicht schmeckt.

HK: Alles dies und andere Fragen werden zur Zeit in der katholischen Kirche und in den einzelnen Gremien diskutiert. Was aber kann, wenn all dies noch nicht ausdiskutiert, das heißt nicht schlüssig beantwortet werden kann, dann eine Sondersitzung der Synode überhaupt bewirken? Welchen Sinn soll sie haben?

Vogel: Ich habe vorhin schon meine Bedenken einer Sondersitzung gegenüber geäußert, bei allem Verständnis, daß man auf sie drängt. Wenn sie nun kommen sollte, und wir müssen uns darauf einstellen, dann kann sie schiefgehen, d. h., sie kann dazu führen, daß sich die verschiedenen Gruppen nur gegenseitig belasten und beschimpfen. Sie kann aber auch gelingen, und das ist der Grund, warum ich meine, daß wir uns engagieren sollten. Und gelingen heißt, daß sie einen Beitrag zu klärendem Gespräch und zu gegenseitiger Verständigung bringt, daß sie nicht in einem Scherbengericht der einen über die anderen endet, sondern daß sie darin endet, daß man gemeinsam bereit ist, zu prüfen, wie Publik wiedererstehen kann als ein Sprachrohr katholischer Christen in der Bundesrepublik Deutschland.

HK: Vor dem 15. November haben Sie in einem Interview geäußert, daß durch eine Liquidation von Publik der Dialog in der katholischen Kirche und mit Andersdenkenden entscheidend geschwächt würde. Nun ist Publik liquidiert. Sind Sie deprimiert, enttäuscht und schließlich, welche Chancen sehen sie für jene in der Kirche, die im Zweiten Vatikanum und seit dem Essener Katholikentag den Weg der katholischen Kirche in die Welt vorgezeichnet glaubten?

Vogel: Depression wäre nicht die Haltung, aus der heraus es sich lohnte, weiterzuarbeiten und sich weiter zu engagieren. Aber eine gewisse Enttäuschung kann ich bei Gott nicht verleugnen. Die Aufgabe, die wir jetzt haben und die wir anderen weitergeben sollten, ist, daß Resignation überhaupt nichts nützt, im Gegenteil, die Situation nur schwieriger macht. Ich kann zwar sehr wohl verstehen, daß der eine oder andere im ersten Ärger sehr heftig reagiert hat. Ich halte es aber für keine gute Sache, wenn man aus persönlicher Verärgerung sich nun zurückzieht und in ein gewisses innerkirchliches Getto begibt; denn dadurch wird nichts leichter, sondern vieles schwieriger. Wir müssen weiter in einem größtmöglichen Engagement an einer Öffnung arbeiten, und wir sollten weiter dazu die Diskussion in den Gremien, die sich dazu bieten, beispielsweise dem Zentralkomitee, beispielsweise der Synode, aber auch in vielen anderen Bereichen suchen, und wir sollten das in einem durch das Zweite Vatikanische Konzil erneuerten Geist des Aggiornamento, wie es Johannes XXIII. formuliert hat, tun und nicht in einer sehr unchristlichen gegenseitigen Verteufelung.

Japan im Kräftespiel Ostasiens

Folgen und Begleiterscheinungen der China-Politik der USA

Im Augenblick, da sich die Entwicklungen in Asien fast überschlagen, erhält die Frage nach Japans künftiger Stellung und Politik eine besonders große Bedeutung. Die Annäherung zwischen den USA und der Volksrepublik China zeigt ebenso ihre Auswirkungen auf die Haltung Japans wie der indisch-pakistanische Krieg. Die festgefahrenen Vietnam-Verhandlungen, wachsende sowjetische Präsenz in Ostasien bei sich abzeichnendem Rückzug der Amerikaner, Militärputsch in Thailand, Krieg in Kambodscha, Ausnahmezustand in Südkorea, Guerillakämpfe in Malaysia und Unruhen auf den Philippinen — alles deutet auf schwerwiegende Veränderungen und eine lange Zeit weiterer, teilweise blutiger Auseinandersetzungen hin. Asien bleibt vorerst in der *Zerreißprobe* zwischen gewollter und auferlegter Bevormundung durch nichtasiatische und asiatische Großmächte. China meldet seine Ansprüche an und konnte durch die Aufnahme in die Vereinten Nationen einen ersten großen Erfolg verbuchen. Japans Aufstieg schien unaufhaltsam und als Alternative zu China attraktiv zu sein.

Doch plötzlich zeigt sich, daß langfristige Prognosen nur schwer zu stellen sind. Nichts scheint gegenwärtig in der asiatischen Politik auf Dauer angelegt zu sein. Bündnispartner werden ausgewechselt oder im Stich gelassen, neue Koalitionen bieten sich an. Und die in den letzten Jahren so selbstsicher auftretenden chinesischen Politiker werden derzeit von heftigen internen Machtkämpfen an der Spitze erschüttert. Außenpolitisch sieht es in Asien momentan so aus, als gehe man nun endlich daran, das *Erbe des Koreakrieges* zu beseitigen. Bis 1950 hatten die Amerikaner z. B. die Absicht, der Aufnahme der Volksrepublik China in die UN zuzustimmen. Doch dann wurde China zum Aggressor in Korea erklärt und blieb bis jetzt ausgeschlossen. Das gesamte Taiwan-Problem (vgl. HK, Dezember 1971, 578) kam im Grunde durch den Korea-Krieg auf — nun muß in Kürze eine Lösung gefunden werden. Die fast schon an Adoption grenzende enge Bindung Japans an die USA und auch die Umgehung der Verfassung im Punkt „Wiederbewaffnung" rühren vom Koreakrieg her. Erst jetzt scheinen sich die Bindungen in Richtung Selbständigkeit zu lösen.

Die Schocks des letzten Jahres

Zweimal im vergangenen Jahr mußte Japan die bittere Erfahrung machen, daß der seit 1945 als Protektor fungierende Partner USA einschneidende politische Entscheidungen ohne vorherige Konsultationen traf. Die unerwartete Ankündigung des Nixon-Besuches in Peking und die Japan besonders schwer treffenden wirtschaftlichen Maßnahmen Washingtons (zehnprozentige Einfuhrabgaben, Importbeschränkungen) belasteten das durch den „Textil-Krieg" und die Okinawa-Frage ohnehin schon stark lädierte Verhältnis der einstigen Partner in großem Maße. Gleichzeitig gab diese Entwicklung den verschiedenen Kräften der Rechten und Linken eine Menge Sprengstoff für den Kampf gegen die Regierung *Sato*. Die Außenpolitik der Regierung wird attackiert. Dies hat eine innenpolitische Spannung und teilweise Neuentwicklung zur Folge. Steigende Preise und wirtschaftliche Abschwächung bewirken zusätzliche Krisen. Die psychologischen Auswirkungen auf die Gesamtbevölkerung sind noch nicht abzusehen. Doch wird Japan in den kommenden Monaten mehr als bisher seine Stellung zwischen Ost und West, zwischen Tradition und westlich orientiertem Fortschritt, zwischen Selbstbeschränkung und Expansion, zwischen Isolation und partnerschaftlicher Öffnung nach Asien hin überdenken bzw. erkämpfen müssen. Manches liebgewordene Klischee kann dabei zerbrechen. Verständlich wird vieles durch die Kenntnis der Ereignisse und Entwicklungen seit 1945 (vgl. HK, September 1970, 418). Japan wird sich jetzt entscheiden müssen, ob es dem Wunsch vieler kleiner Staaten nach Führung in Asien als *Gegenpol zu China* nachkommt oder der weiter bestehenden Furcht anderer Staaten vor einer neuen Expansion Japans Rechnung trägt.

Rückblickend erscheint es als sehr interessant, daß Japan jetzt genau vor den Entscheidungen steht, die die Kommission „Justitia et Pax" der japanischen Bischofskonferenz (also der Vertretung einer verschwindend kleinen Minderheit von 357 000 Katholiken unter 105 Millionen Japanern) bereits Ende Februar 1970 in einer „Erklärung zum Weltfrieden" (vgl. HK, April 1970, 189) als vordringlich herausgestellt hatte: 1. drohende Wiederbewaffnung mit konventionellen Waffen oder Verzicht auf Aufrüstung, 2. Nuklearbewaffnung oder lediglich friedliche Nutzung der Kernenergie, 3. Nationalismus oder Kooperation, 4. wirtschaftlicher Kolonialismus oder Entwicklungshilfe für die asiatischen Nachbarn, 5. Materialismus oder Rückbesinnung auf traditionelle Werte und Hilfe für die Unterprivilegierten.

Das gespannte Verhältnis zu den USA

Alle genannten Fragen stehen in enger Verbindung zur Frage des Verhältnisses USA — Japan. Ohne die Hilfe der USA wäre Japan wahrscheinlich nicht so schnell aus der Misere der Nachkriegszeit herausgekommen. Japan war gedemütigt und geschlagen, von den einstigen Plänen einer asiatischen Vormachtstellung war nichts mehr geblieben. Bis heute haben die Japaner auch noch nicht verwunden, daß sie die bisher einzigen Opfer eines Atomwaffeneinsatzes geworden sind. Die Amerikaner waren die Sieger und Besatzer, sie bestimmten die neue Verfassung und die „Degradierung" des Tenno. Von jeher hatten die Amerikaner ein besseres Verhältnis zu den Chinesen, die Japaner erschienen ihnen schon früh als suspekt und als Konkurrenten. Nach der Niederlage von 1945 konnte kaum mit einer großen Begeisterung Japans für eine enge Bindung an die USA gerechnet werden. Doch verhielten sich die USA äußerst klug und gewannen so doch schneller an Vertrauen. Mit Ausbruch des Korea-

Krieges entschied sich, daß Japan der natürliche Bündnispartner der USA wurde — allerdings ohne jedes militärische Engagement. Lediglich eine starke Polizeireserve, später „Selbstverteidigungstruppe" genannt, stellten sie auf. Dafür konnten die USA von japanischem Territorium aus den Krieg führen und Japan in eine Stützpunktkette rings um Festlandchina einbeziehen. Ähnlich ist das Verhalten Japans seit *Beginn des Vietnam-Krieges*. Die japanische Wirtschaft macht riesige Gewinne (und soll sich vor den Ende des Krieges „fürchten"), materielle oder personelle Unterstützung erhalten die USA dafür jedoch nicht.

Diese Linie haben die Japaner fast ausschließlich verfolgt. Große Verpflichtungen sind sie nicht eingegangen. Statt dessen haben sie in jahrelangen Bemühungen und mit großem Fleiß ihre wirtschaftlichen Positionen ausgebaut. Die gesamte Energie schien sich auf dieses Ziel zu richten. Der *Art. 9 der Verfassung* von 1947, der in der Beurteilung zwischen der Bezeichnung „erster echter Friedensartikel" und „Täuschungsmanöver" schwankt, wurde dabei oft als gutes Alibi benutzt. Heute spielt dieser Artikel bei der Neubesinnung und Positionsüberprüfung eine große Rolle: „In dem aufrichtigen Bestreben nach internationalem Frieden auf der Grundlage von Gerechtigkeit und Ordnung verzichtet das japanische Volk für immer auf den Krieg als ein souveränes Recht der Nation und auf die Drohung oder den Gebrauch von Gewalt als Mittel zur Beilegung internationaler Konflikte. Um das Ziel dieses Artikels zu erreichen, werden niemals Land-, See- und Luftstreitkräfte und auch anderes Kriegspotential unterhalten. Das Recht auf Kriegführung wird dem Staat nicht mehr zuerkannt."

Schon die Aufstellung der Polizeireserve und der heutigen „Selbstverteidigungskräfte" wurden nachträglich für verfassungskonform erklärt. Diese Auslegung macht deutlich, wie unsicher der Verlaß auf einen solchen Artikel sein kann. In bezug auf die USA verstanden es die Japaner bisher aber immer, ihn als Grund für ihre fehlende Verteidigungsbereitschaft herauszukehren. Bisher hatte man angenommen, der *Verzicht auf Wiederbewaffnung* sei einem durch die schrecklichen Erfahrungen des Krieges verursachten Pazifismus japanischer Regierungsstellen entsprungen[1]. Das amerikanische Nachrichtenmagazin „Newsweek" (4. 10. 71) konnte indes aus Aktenunterlagen eindeutig nachweisen, wie sehr sich die Japaner bis zuletzt gegen diese von General *MacArthur* auferlegte Klausel wandten. Heute schwanken die USA zwischen dem Wunsch nach einer Annullierung dieser Bestimmung und der Furcht vor zu großer Selbständigkeit der Japaner auch auf diesem Gebiet.

Wirtschaftliche Rivalität

Die Basis für die Zusammenarbeit zwischen beiden Ländern bilden der Friedensvertrag von 1952 und der amerikanisch-japanische Sicherheitsvertrag von 1960, der 1970 nach heftigen innenpolitischen Demonstrationen mit einer Kündigungsfrist von einem Jahr bis auf weiteres verlängert wurde. Unter dem amerikanischen Schutzschild und ohne eigene große Ausgaben für die Verteidigung errang die japanische Wirtschaft einen Erfolg nach dem anderen und brachte Japan so auf Platz 3 der Industrienationen. Seither schwanken die Amerikaner auch hier zwischen Bewunderung und Furcht. Letztere scheint aber neuerdings zu überwiegen. Es war für Japan zunächst nicht schwer, den *amerikanischen Markt* mit seinen preiswerten und guten Waren zu erobern. Doch mittlerweile stellen sie die bisher größte Herausforderung auf wirtschaftlichem Gebiet dar, die die USA je in ihrer Geschichte erlebt haben. 30,7 % aller Exporte Japans gehen in die USA. Durch strenge protektionistische Maßnahmen Japans jedoch gibt es umgekehrt nur einen viel kleineren Warenstrom Richtung Japan. Im letzten Jahr betrug das amerikanische Handelsdefizit gegenüber Japan 2,8 Milliarden US-$.

Seit langer Zeit zeichneten sich Rivalitäten besonders auf dem *Textilsektor* ab. Präsident *Nixon* hatte vor allem den amerikanischen Südstaaten im Wahlkampf eine Eindämmung der japanischen Textilimporte versprochen. Die Japaner hatten bei den Vorverhandlungen für die Rückgabe Okinawas ihrerseits versprochen, freiwillige Selbstbeschränkung in diesem Bereich zu üben. Doch blieb es bei diesen Versprechungen. Während sich die USA an das Okinawa-Versprechen hielten, geschah seitens Japans nichts. Die starke Industrie-Lobby setzte die Regierung Sato unter Druck. Erst durch die Verhängung einer zusätzlichen Importabgabe von 10 % kam die Frage wieder ins Rollen. Japan sah sich davon besonders bedroht. Erst unter diesem Druck fand man sich zu einer Einigung bereit. Am 15. Oktober 1971 wurde ein entsprechendes Abkommen unterzeichnet, daß bei Festsetzung einer niedrigen Importquote die zehnprozentige Importsteuer außer Kraft setzt.

Unter dem Druck der drohenden *Wirtschaftsmaßnahmen der Regierung Nixon* und der währungspolitischen Auseinandersetzungen sah sich Japan außerdem Anfang Juni gezwungen, ein 8-Punkte-Programm zu verabschieden, das viele Forderungen für den außenwirtschaftlichen Bereich — also auch über den Rahmen des Handels mit den USA hinaus — berücksichtigt. Demnach wollen sich die Japaner zu einer Einfuhrliberalisierung entschließen, Entwicklungsländern Zollpräferenzen einräumen, Zölle für bestimmte Konsumgüter senken, ausländische Investitionen bis auf sieben Zweige liberalisieren, die *Entwicklungshilfe* qualitativ und quantitativ verbessern und „unter Berücksichtigung des zu erwartenden Konjunkturablaufs . . . die Investitionen der öffentlichen Hand — wenn notwendig — erhöhen"[2]. Nach den Worten des japanischen Botschafters in der Bundesrepublik ist dieses Programm als ein „Teil der neuen Wirtschaftspolitik" anzusehen. Bisher habe man sich ausschließlich dem Ziel gewidmet, „Japan in einen modernen Industriestaat umzuwandeln". Nun aber stelle sich die Aufgabe, „die entstandenen Ungleichgewichte zu beseitigen, um den Weg für eine neue Prosperität frei zu machen . . . Die *langfristigen Ziele der japanischen Außenwirtschaftspolitik* müssen auf eine internationale Arbeitsteilung und auf die Erschließung der Auslandsmärkte im Rahmen eines ‚orderly marketing'-Systems gerichtet sein". Wenn es den Japanern mit dieser Politik ernst ist, würden sie nicht nur den Wünschen und langjährigen Vorstellungen vieler anderer Staaten nachkommen, sondern auch weitverbreitete Skepsis, Vorurteile und Furcht beseitigen und in Asien zu prosperierenden Entwicklungen beitragen können, die dort dringend benötigt und gefragt sind. Allerdings lohnt sich bei dieser Diskussion der Hinweis, daß man die japanischen Exporte auch nicht allzusehr überschätzen soll. „Le Monde" (7. 12. 71) machte darauf aufmerksam, daß immerhin nur 10 % der gesamten Produktion Japans ins Ausland gehen, da die Japaner selbst die größten Konsumenten ihrer Produkte sind.

Psychologische Aspekte

Das Textilabkommen und das 8-Punkte-Programm sowie ein eventuelles Einlenken Japans in der Frage der Yen-Aufwertung können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in den letzten Jahren auf beiden Seiten eine Fülle von Vorurteilen und Differenzen entwickelt hat. „Über Nacht ist aus dem amerikanischen Freund und Protektor ein hart, ja brutal vorgehender Gegenspieler geworden, der mit massiven Pressionen und Ultimaten operiert. Die Wirkungen gehen über den Bereich robuster politischer und geschäftlicher Praktiken hinaus in die empfindlichere Sphäre von psychologischen Unwägbarkeiten. Ob und wie sich diese Konsequenzen mit dem ‚Großen Entwurf' der amerikanischen Politik für Asien reimen und sich dort einbauen lassen, steht dahin" (NZZ, 14. 11. 71). Hier stehen sich plötzlich der berechtigte Stolz Japans und das jahrzehntelange Überlegenheitsgefühl der USA gegenüber. Die Debatten im amerikanischen Senat über das *Okinawa-Abkommen* machten deutlich, wie verbreitet die Animosität gegenüber dem fernöstlichen Partner ist. Es zeigte sich, daß viele Senatoren die Ursachen für die Krise und Arbeitslosigkeit in der amerikanischen Textil-, Schuh- und Glasindustrie, aber auch in der Elektronik- und Autoindustrie bei den Japanern sehen. Sie fühlen sich bedroht und betrogen. Dabei sind sich Unternehmer und Gewerkschaftler einig. Eine Neuauflage des Schlagwortes von der „Gelben Gefahr" deutet sich an. Man fragt in den USA verwirrt, ob das der Dank für die amerikanische Nachkriegshilfe sei. In die Argumentation schleicht sich unversehens auch der Hinweis auf angeblich wachsenden Nationalismus und Militarismus. Damit begibt man sich unwillkürlich auf das Gebiet der Spekulation und pauschalen Verurteilung. Die Atmosphäre ist schnell damit vergiftet.

Die Japaner ihrerseits weisen darauf hin, daß sie sich nun — wenn auch teilweise unfreiwillig — von der *amerikanischen Vormundschaft* „freigeschwommen" haben. So läßt sich auch erklären, daß sie bei allem Ärger über die amerikanischen Pressionen in Richtung Yen-Aufwertung ihren Stolz über den soliden Stand ihrer eigenen Währung nicht verhehlen können. Jede statistische Angabe, die ein erneutes Überholen eines anderen Landes auf irgendeinem Gebiet zum Ausdruck bringt, wird von der Presse groß herausgestellt und von der Bevölkerung begierig aufgegriffen. Mit dem Anspruch, „Sekai-ichi" (das Beste der Welt) auf allen Gebieten zu haben, treten sie in Konkurrenz zu der schon legendären Prahlerei des „Landes der unbegrenzten Möglichkeiten". Nur haben die Amerikaner diese Worte nie so ernst genommen wie die Japaner, die es fast als Gebot betrachten, alles nur Mögliche zur Erreichung dieses Zieles zu tun. In diesem Komplex hat sich nicht nur ein großes Selbstvertrauen, sondern auch ein Nationalstolz entwickelt, der vielleicht augenblicklich nur mit dem der Volksrepublik China verglichen werden kann. *Umfragen* haben ergeben, daß sich vor 18 Jahren nur 20% der Japaner dem Westen überlegen fühlten. 1968 waren es bereits 47%, und heute scheint die Zahl sich auf 60% hin zu entwickeln. Lange Zeit beherrschte ein tiefer, vielleicht unbewußter Drang die Japaner, alles zu bewundern, was aus dem europäischen oder amerikanischen Bereich stammte. Jetzt verbreitet sich die Ansicht, daß man genausogut sei, genauso fähig, ebenbürtig, vielleicht überlegen. Aus dem Minderwertigkeitsgefühl gegenüber Europa und Amerika hat sich in letzter Zeit eine Überheblichkeit gegenüber den asiatischen Nachbarn entwickelt.

Lediglich die Volksrepublik China scheint in der Lage und entschlossen zu sein, diese Überlegenheit zu stoppen und ihrerseits Vormachtansprüche für Asien anzumelden. Bis Mitte des vergangenen Jahres gab es keine Differenzen bezüglich der China-Politik der USA und Japans. Beide Staaten unterstützten die Politik und Position Nationalchinas auf der Insel Taiwan und zeigten sich entschlossen, nichts daran zu ändern. Schon im Zusammenhang mit dem japanisch-amerikanischen Friedensvertrag von 1952 hatte der damalige Ministerpräsident, *Shigeru Yoshida*, auf Veranlassung von *J. F. Dulles* einen Brief an Präsident *Tschiang Kai-schek* schicken müssen, in dem er versprach, daß Japan *nie* wirtschaftliche oder politische Beziehungen zur Volksrepublik China aufnehmen werde. Politisch hielt man sich seitens Japan bisher an diese Richtlinie, doch die Wirtschaftsbeziehungen entwickelten sich zu den besten, die China überhaupt aufzuweisen hat. Allein 1970 betrug das Handelsvolumen 800 Millionen Dollar.

Ob es aber um die Frage der chinesischen UN-Repräsentation oder um eigene politische Kontakte zum Festland ging, immer bremste die Regierung mit dem Hinweis auf den „Yoshida-Brief" und das Versprechen gegenüber dem amerikanischen Partner. Erst Ende 1969 vereinbarten beide Regierungen, sich vor allen China betreffenden Fragen zu konsultieren. Doch im Falle der wichtigen Änderung der amerikanischen Chinapolitik, d. h. bei der Bekanntgabe der *Kissinger*-Sondierungen in Peking und des kommenden Besuches von Nixon wurden die Japaner erst drei Minuten vor der öffentlichen Bekanntgabe unterrichtet. Sie empfanden dies als Schock und Beleidigung, als Verrat.

Die chinesische Strategie

Seit Jahren gab es ernsthafte Bestrebungen in Japan, mit Festland-China gute Beziehungen aufzunehmen. Die alte Rivalität sollte überwunden werden. Aus Loyalität zu Amerika kam es aber nur zu inoffiziellen Kontakten, besonders seitens einiger Wirtschaftskreise und Journalisten sowie kommunistischer Delegationen. Peking betreibt dabei eine genau ausgeklügelte Strategie. Gegenüber Japan schwankt es zwischen Zusage und Ablehnung, zwischen Werbung und Abweisung. China scheint in erster Linie daran interessiert zu sein, Japans wachsenden Einfluß in Asien auszustechen. Auf drei verschiedene Arten gehen die Chinesen dabei vor: 1. *Publizistisch* lassen sie keine Gelegenheit aus, auf den angeblich ständig sich vergrößernden japanischen Militarismus hinzuweisen. Angesichts der chinesischen militärischen Ausrüstung und Ausrichtung des täglichen Lebens erscheint dieser Vorwurf geradezu absurd. Doch die Art, in der die Artikel aufgemacht sind, läßt das klare Konzept erkennen, daß man alte Erinnerungen und Vorurteile über Japan damit wecken will[3].

2. *Wirtschaftlich* sind sie nicht mehr so von Japan abhängig, daß sie vorsichtig sein müßten. Deshalb stellen sie neuerdings Bedingungen für zukünftige Wirtschaftskontakte[4]. Demnach darf ein japanischer Handelspartner keine Beziehungen zu taiwanesischen oder südkoreanischen Firmen haben oder dort bedeutsames Kapital investiert haben. Außerdem dürfen sie keine Zulieferer für Waffen und Munition für Vietnam, Laos und Kambodscha sein.

Ausgeschlossen sind auch japanisch-amerikanische Firmen und japanische Filialen amerikanischer Unternehmen.

3. *Diplomatisch* scheinen sie neuerdings den Hebel so anzusetzen, daß sie die USA benutzen, um Japan zu verunsichern und in den zweiten Rang zu verweisen. *James Reston* von der „New York Times" berichtete in seinem dritten „Brief aus China" am 5. August 1971, daß Peking unter den Bedingungen für eine Normalisierung der Beziehungen zu den USA „nichts mehr als eine Schwächung statt einer Stärkung der japanischen Macht im Pazifik" interessiere. Mit Taiwan scheint das erste Glied der Kette gelöst zu sein.

Die Japaner scheinen diese Taktik erkannt zu haben, waren aber nicht in der Lage, ihr rechtzeitig zu begegnen. Eine Ungeschicklichkeit löste die andere ab, so daß Tschou En-lai Mitte November 1971 über ein zunächst geheimgehaltenes Schreiben des Generalsekretärs der regierenden Liberaldemokratischen Partei nur das Wort „trügerisches Sendschreiben" verlor. Zeitweilig hat Sato anscheinend versucht, noch vor Nixon in Peking zu sein, doch erhielt er von dort eine Abfuhr. Auch die Einstellung der japanischen Regierung zur *Taiwan-Frage* läßt den Japanern nur wenig Spielraum. Sato brachte zusammen mit den Amerikanern die nicht akzeptierte UN-Resolution ein (nach langen Überlegungen, viel Druck und heftigen Disputen in der eigenen Partei). Es scheint so, als sei er im übrigen ein Freund eines unabhängigen Taiwan. Die Exil-Bewegung unabhängiger Taiwanesen kann sich bis heute in Japan frei entfalten. Mit einer solchen Regierung könnte er wirtschaftlich, militärisch und politisch gut eine Schutzzone, Richtung chinesisches Festland, aufbauen — falls es nicht zu besseren Beziehungen mit den chinesischen Kommunisten kommt. An einer Einverleibung Taiwans in das Festland dürfte ihm am wenigsten gelegen sein. Bei allen Bemühungen der letzten Wochen ist eine weitgehende Handlungsfähigkeit nicht zu übersehen. Momentan scheint China Japan politisch festgelegt zu haben. Auch von Amerika hat man sich noch nicht trennen können. Es bleibt vorerst die Aufgabe, das Erbe des außenpolitischen Mottos „happo bijin" („Schönheit nach acht Seiten") zu beseitigen, nach dem man sich um alles kümmerte und versuchte, es allen recht zu machen. Es fehlt bis heute ein festes Konzept. Japan ist weiter auf der Suche nach nationaler und individueller Identität. Es geht dabei weniger um die Frage, ob man sich nach rechts oder links, sondern mehr darum, ob man sich nach innen isolieren oder außen zu den asiatischen Nachbarn wenden will.

Das Verhältnis zu den asiatischen Nachbarn

Durch die als Demütigung empfundene Politik der USA und teilweise Chinas scheinen sich zwei Bestrebungen in Japan breitzumachen. Die eine Gruppe will sich völlig zurückziehen und eine eigenständige, auf wirtschaftlicher und militärischer Macht begründete *unabhängige Großmachtpolitik* betreiben, die anderen sehen in regionaler partnerschaftlicher Zusammenarbeit die einzige Lösung. Auch in diese Entscheidungen spielen viele psychologische Faktoren hinein. Man will es den Chinesen zeigen, daß es auch ohne sie geht, daß man es besser kann. Man will endlich die Früchte des wirtschaftlichen Erfolges auch in der Anerkennung als Weltmacht ernten (so forderte Japan bereits im vorigen Jahr einen ständigen Sitz im UN-Sicherheitsrat). Vieles ist eine Art Trotzreaktion, manches könnte sich zu einer gefährlichen Bewegung entwickeln. Nicht von ungefähr häufen sich die Hinweise auf *rechtsradikale Aktivitäten,* auf Bünde, die alte Ideale der Samurai wieder hochleben lassen wollen. Der spektakuläre Selbstmord des berühmten Dichters *Yukio Mishima* im November 1970 machte diesen Trend deutlich. Er wandte sich gegen den Verfall der besten Traditionen japanischer Kultur in der „korrupten Kommerzgesellschaft der Nachkriegszeit" und forderte eine Rückbesinnung auf „die wahren Werte der Nation" sowie eine Revision der von den Amerikanern auferlegten Verfassung. Tenno und Armee sollten wieder in ihre ursprünglichen Rechte zurückgeführt werden.

Daß dies kein Einzelfall war, bestätigten Ereignisse der vergangenen Monate. Von den 238 980 Mann der „Selbstverteidigungstreitkräfte" ist kaum eine gewaltsame Änderung zu erwarten, doch die latenten Anschauungen in der Bevölkerung könnten bei entsprechender Agitation demnächst durchaus völlig neue Aspekte erbringen. Eine Zusammenarbeit rechtsradikaler Kreise mit Industriellen und *Gangstergruppen* wird von der Polizei bestätigt. Demnach gibt es mittlerweile rund 400 rechtsradikale Gruppen mit 120 000 Mitgliedern und 3500 Gangsterorganisationen mit 140 000 Mitgliedern[5].
Erste Auswirkungen eines „Rückzugs" auf die „Eigenwerte der japanischen Nation" werden gemeldet. Fremden gegenüber spricht man vielfach nur noch japanisch, auch wenn man englisch sprechen kann. Ein Ausländer-Gesetz, das die Regierung Mitte April 1971 im Parlament einbrachte, bestätigte diesen Trend. In einer Protesterklärung des „National Council of Churches" wurde auf die darin enthaltenen Diskriminierungen hingewiesen: „Während wir Verzeihung und Versöhnung von unseren asiatischen Nachbarn erbitten sollten, denen wir nicht wiedergutzumachende Opfer und Schäden durch unsere vergangenen Taten der Ausbeutung und Expansion auferlegt haben, bewirkt dieses Gesetz Diskriminierung und Verurteilung zum Schweigen dieser Menschen, beschränkt ihr Leben und das Leben der Fremden und negiert fundamentale Menschenrechte" (NCNS, 14. 4. 71).

Bei den japanischen Nachbarn achtet man natürlich genau auf solche Erscheinungen. Einig sind sich fast alle, daß ein Gegenpol zur Volksrepublik China gefunden werden muß. Bisher konnte sich Japan mit Rücksicht auf China eine solche Mitarbeit nicht leisten. Erst jetzt nach den Schlägen aus Washington und Peking wäre der Weg für eine Organisation frei. Zwar hat es auch bisher schon eine Reihe von solchen Organisationen gegeben, doch konnten sie keinerlei echte Bedeutung erlangen, da ihnen die Selbständigkeit und Handlungsfreiheit fehlte. Japan hat bisher zu wenig an echte Hilfe für seine Nachbarn gedacht. „Wir versuchten verzweifelt, die europäische Zivilisation zu meistern, und dabei verloren wir etwas sehr Wertvolles: die Liebe Asiens . . . Was war die Folge? Japan wurde im Osten das Stiefkind des Westens, und als Konsequenz scheint es jetzt sein Schicksal zu sein, das Stiefkind des Ostens zu werden."[6]

In der wirtschaftlichen Expansion in den asiatischen Raum ging Japan bisher zu sehr von eigenen materiellen Interessen aus[7]. Erst jetzt scheint man sich bewußt zu sein, daß nur durch wirtschaftliche Unterstützung der Nachbarn auch eine wirkliche *politische Allianz* möglich ist. Denn daran scheiterten bisher alle ähnlichen Versuche. Das Gefälle zwischen den Teilnehmern war zu groß und führte

von vornherein zu einer überragenden Rolle Japans. Erst die Angst der kleineren Länder, die USA könnten sich mehr und mehr aus Asien zurückziehen, führte zu neuen Überlegungen über zukünftige Bündnisse. 1966 hatte man in Seoul die ASPAC, den sogenannten asiatisch-pazifischen Rat, gebildet, der so unterschiedliche Mitglieder wie Südvietnam und Australien enthält. Bisher konnte von diesem Gremium kein wichtiger Impuls ausgehen, obwohl gerade durch die Teilnahme Australiens eine einseitige Beherrschung ausgeschlossen ist (vgl. FAZ, 20. 7. 71.). Das südostasiatische Verteidigungbündnis SEATO (in dem Japan nicht vertreten ist) hat in der Vergangenheit seine Unfähigkeit weitgehend unter Beweis gestellt. Die USA sind deshalb heute sehr daran interessiert, daß Japan das durch den amerikanischen Rückzug aus Asien entstehende militärische Vakuum ausfüllt und sich Bundesgenossen sucht. Noch zeigen sich viele Schwierigkeiten bei der Verwirklichung dieses Planes. *Südkorea, Südvietnam* und *Taiwan* galten bisher als die natürlichen Verbündeten, bei deren Ausscheiden auch die Verteidigung Japans geschwächt wäre. Trotz enger wirtschaftlicher Zusammenarbeit mit diesen Ländern betreibt Japan aber auch intensiven Handel mit ihren jeweiligen kommunistischen Teilen dieser Länder. Deshalb befürchten sie eine Aufweichung auch der japanischen Haltung und eine ähnlich schwache Basis für die Partnerschaft, wie sie sie teilweise bei den Amerikanern kennenlernen. Sie verlangen vorrangig eine entschiedene antikommunistische Haltung. Hier kann und möchte Japan aber nicht mitmachen. Wie weit der Vertrauensverlust bereits fortgeschritten ist, wurde deutlich, als die südkoreanische Regierung soeben den Ausnahmezustand u. a. mit dem Hinweis auf Japans schwankende Politik ausrief.

Indonesien wäre wahrscheinlich eher als Partner auf den verschiedenen Gebieten bereit, doch ist man dort in letzter Zeit wegen der zunehmenden japanischen Wirtschaftsdominanz unruhig geworden (vgl. NZZ, 20. 10. 71). Dennoch böte sich Indonesien als der ideale Partner auch in einem Sicherheitspakt an. Bereits unmittelbar nach der Bekanntgabe der neuen amerikanischen Chinapolitik hatten einflußreiche japanische Kreise ein *pazifisches Bündnissystem* vorgeschlagen, das allerdings schon allein wegen seiner Ausweitung auf alle Anliegerstaaten des Pazifik (u. a. Kanada, Sowjetunion, Australien) nicht zu realisieren sein dürfte. Japan muß sich in Kürze mit der Problematik befassen und Entscheidungen treffen, denn die andere Seite ist vielfältig am Werk. Die fünf im Verband Südostasiatischer Staaten (ASEAN) zusammengeschlossenen Länder *Malaysia, Singapur, Indonesien, Philippinen, Thailand* haben am 26. November 1971 beschlossen, eine „Zone des Friedens, der Freiheit und Neutralität" zu bilden. Treibende Kraft ist der malaysische Ministerpräsident *Tun Abdul Razak*, der diese Entscheidung bereits im Hinblick auf die „Nach-Vietnam-Zeit" verstanden wissen möchte. Dann sollen auch *Kambodscha, Laos* und *Vietnam* für das Bündnis gewonnen werden. Mit dieser „Selbsthilfe" soll erreicht werden, daß Asien nicht länger „Spielball der Großmachtinteressen" ist. Noch ist über die Art des Bündnisses nichts bekannt. Es könnte aber sein, daß Japan erneut demonstriert wird, daß es politisch mobiler sein muß. Vielleicht verdichten sich demnächst die Anzeichen, daß Japan sich mehr an die Sowjetunion anlehnen will. Erst die Ergebnisse des Arrangements zwischen der Sowjetunion und den USA (außen) und China und Japan (innen) werden das zukünftige Bild Asiens bestimmen.

[1] *Hans Wilhelm Vahlefeld*, 100 Millionen Außenseiter — Die neue Weltmacht Japan, Econ-Verlag, Düsseldorf 1969, S. 216 ff.
[2] Zit. nach „Neues aus Japan", hrsg. von der japan. Botschaft in Bonn, November 1971.
[3] Zum Beispiel „Dem japanischen Militarismus den alten Weg der Aggression sperren", Leitartikel der Pekinger „Renmin Ribao" vom 18. 9. 1971, in: Peking-Rundschau, 28. 9. 1971.
[4] *Wilfred Burchett*, Le Japon à l'heure du choix, in: Le Monde diplomatique, August 1971.
[5] *Koij Nakamua*, The Samurai Spirit, in: Far Eastern Economic Review, 16. 10. 1971.
[6] *Katsuichiro Kamei*, in: Sources of Japanese Tradition, hrsg. von R. Tsunoda u. a., Columbia University Press, New York 1958, S. 900.
[7] *Christian Uhlig*, Struktur und Strategie der japanischen Entwicklungshilfepolitik, in: Internationales Asien Forum, Juli 1970.

Diskussion und Kontroverse

Disput zum Thema Demokratisierung in der Kirche

Vom 23. bis 26. Oktober 1971 fand in der Katholischen Akademie des Erzbistums Paderborn in Schwerte/Ruhr eine Fachtagung mit Vertretern verschiedener Disziplinen zum Thema „Demokratisierung der Kirche" statt. Die Tagung war auf Initiative von Mitgliedern des Bensberger Kreises in Zusammenarbeit mit der Akademieleitung vorbereitet worden. Unter den 34 Teilnehmern waren eine Reihe von Referenten und Gesprächspartnern vertreten, die dem Memorandum des Bensberger Kreises (Demokratisierung der Kirche, Mainz 1970) kritisch gegenüberstanden. Damit war von vornherein mit einer kritischen Weiterführung oder Korrektur des Bensberger Memorandums zu rechnen. In Wirklichkeit spielte dieses nur eine untergeordnete Rolle. Die Thesen des politischen Beirats des ZdK von Anfang August spielten höchstens im ersten Teil der Tagung (politologische Aspekte) eine Begleitrolle. Dieser erste Teil, der fast ganz im Zeichen des Referats von Kultusminister Prof. H. Maier stand, brachte eine interessante, teils harte, aber gehaltvolle Gegenüberstellung ordnungs- bzw. strukturpolitischer und gesellschaftspolitischer bzw. sozialkritischer Gesichtspunkte. Am Ende zeichnete sich eine gewisse Annäherung zwischen scheinbar gegensätzlichen, in Wirklichkeit einander ergänzenden Grundverständnissen von Demokratie als Strukturbegriff und als Bewegungsbegriff ab.

Einen zweiten Höhepunkt der Diskussion bildete die Begegnung der Soziologen mit den theologischen Gesprächspartnern. Man fand zwar auch in diesem zweiten Teil kaum den Weg von der Theorie in die Praxis oder vielmehr: man versuchte es gerade noch im letzten Augen-

blick bei bereits verminderter Teilnehmerzahl. Aber eine Klärung der theoretischen Grundlagen wurde in doppelter Weise erreicht: einmal durch eine Entkräftung der Einwände derer, die das Wort nicht hören wollen und die Sache Demokratie von der Kirche möglichst fernhalten möchten; zum andernmal durch eine soziologische wie theologische „Entmythologisierung" der Postulate derer, die undifferenziert parlamentarisch-demokratische oder radikaldemokratische Modelle auf die Realität Kirche übertragen wollen. Dieses Ergebnis hat sich in den Referatsvorlagen des Soziologen F. X. Kaufmann (Bielefeld), des Exegeten R. Pesch (Frankfurt) und des Systematikers E. Feil (PH Münster) am deutlichsten niedergeschlagen. Alle drei Thesenfolgen befaßten sich mit fundamentalen Fragen des Selbstverständnisses der Kirche (soziologisch, biblisch, ekklesiologisch), die in Begründung und Folgerungen weit über das gestellte Thema hinausgingen. Mit freundlicher Genehmigung der Autoren geben wir diese drei Referate im Wortlaut wieder. Es ist zu beachten, daß zwar der Beitrag von Kaufmann überarbeitet wurde und die Thesen Feils auf eine größere in Schwerte nicht vorgetragene Ausarbeitung zurückgehen, aber bei allen drei Beiträgen der thesenförmige Duktus der Diskussion beibehalten wurde.

Franz X. Kaufmann

Soziologische Überlegungen zum Postulat einer Demokratisierung der Kirche

1. „Demokratisierung" ist heute kein analytisch brauchbarer, sondern ein politischer Begriff. Hinter dem Streit um den Begriff (und seine Legitimität im kirchlichen Bereich) stehen *politische Interessen.* Die direkte Artikulation politischer Interessen wird durch die gegenwärtige Kirchenstruktur verunmöglicht. Das ist selbst einer der Gründe, weshalb das Postulat einer *Demokratisierung* der Kirche primär auf die Veränderung von Strukturen der Kirche zielt.

2. Unter *‚Strukturen der Kirche'* seien die jeweiligen institutionalisierten Beziehungen zwischen unterschiedlichen Wissens- und Handlungszusammenhängen sowie die kirchenimmanenten Deutungsformen dieser Beziehungen (‚Ordnungsvorstellungen') verstanden. Strukturen der Kirche meinen ‚das Ganze' der Kirche unter dem Gesichtspunkt der Sozialformen von als kirchlich bezeichnetem Handeln. Strukturen müssen demzufolge sowohl unter dem Gesichtspunkt ihres ‚Sinnes' (der sich heute als theologische Deutung darstellt) als auch unter dem Gesichtspunkt ihrer faktischen Wirksamkeit (insbesondere der durch sie eröffneten oder ausgeschlossenen Handlungsmöglichkeiten) betrachtet werden.

3. Die meisten der gegenwärtig in der katholischen Kirche umstrittenen Fragen (z. B. Zölibat, Mischehe, Ökumenismus, Maß und Grenzen kirchlicher Mitverantwortung der Laien, Amt und Hierarchieverständnis, Definition ‚kirchlichen' und ‚nichtkirchlichen' — z. B. privaten, politischen — Handelns) beziehen sich auf Fragen der Kirchenstruktur. Die Abgrenzung zwischen strukturellen und bloß organisatorischen Fragen erfolgt zweckmäßigerweise nach dem Kriterium, *inwieweit ein Problem der Sozialform der Kirche als theologisch relevant definiert wird.* Als bloß organisatorische Fragen erscheinen z. B. heute die Pfarrei-Einteilung eines Dekanats, die Ressortaufteilung eines bischöflichen Ordinariats, die Fragen der Aufteilung kirchlicher Finanzen usw. (Es ist jedoch ein bewährtes Mittel, organisatorische Probleme zu ‚Strukturfragen' zu erheben, um den Status quo nicht verändern zu müssen.)

4. Die Rede von ‚konservativen' und ‚progressiven' Kräften in der Kirche bekommt dann einen festen Sinn, wenn man sie auf die Frage bezieht, ob den zugrunde liegenden Postulaten und Handlungsweisen die *Vorstellung der Veränderbarkeit oder der Unveränderbarkeit kirchlicher Strukturen* zugrunde liegt. (Der Fortschritt der ‚Konservativen' besteht dann darin, eine bestimmte Veränderung als bloß organisatorisch zu deklarieren!) Dieser fundamentale Gegensatz wird z. T. durch die Mehrdeutigkeit des Begriffs ‚Veränderbarkeit' (als faktische Abänderbarkeit, Veränderungsbedürftigkeit und Legitimität der In-Frage-Stellung gegenwärtiger Normativität) verdeckt, wobei die Mehrdeutigkeit des Begriffs u. U. auch politisch eingesetzt wird.

5. Hinter dieser Meinungsverschiedenheit steht das *Problem der Identität von Kirche unter den Bedingungen raschen gesellschaftlichen Wandels,* insbesondere jedoch wachsender gesellschaftlicher Differenzierung. Während Einigkeit darüber herrscht, daß der zentrale Bezugspunkt kirchlicher Identität in ihrem Stifter selbst und seiner Offenbarung zu finden ist, gehen die Auffassungen über die Bedingungen, unter denen die ‚Identität der Kirche' heute zu wahren ist (und worin somit die zentralen Merkmale der Identität bestehen), weit auseinander. Da die Kirche den Bezug zu ihrem die Identität garantierenden Ursprung nur über ihre eigene Überlieferung herstellen kann, verlagert sich das Problem (und der Streit) vor allem auf die Frage, *welche Bestandteile der kirchlichen Überlieferung als die die Identität garantierenden dem Ursprung zuzurechnen sind.* Dabei reicht zur Erschütterung der traditionalen Position offenbar der Nachweis nicht aus, daß eine bestimmte strukturelle Eigenart der Kirche in den ersten Gemeinden noch nicht verwirklicht war. Wie die progressive kann auch die konservative Position die Entfaltung kirchlicher Strukturen im Laufe der Kirchengeschichte für sich in Anspruch nehmen. Differenzen bestehen allenfalls hinsichtlich der Sinndeutung geschichtlicher Entwicklungsprozesse.

6. Die Vertreter *traditionaler* (und tendenziell meist konservativer) Auffassungen neigen dazu, die Identität als Unwandelbarkeit bestimmter Merkmale einmal entfalteter Tradition aufzufassen, handele es sich um Fragen der Lehre (z. B. Dogmen) oder der Struktur (z. B. Amtsverständnis). Die Intention richtet sich hier auf *die Lösung des Identitätsproblems durch Erhaltung bestimmter gleichzeitig sozialer und sinnhafter Strukturmerkmale als Schutzwall für die Invarianthaltung des ‚depositum fidei'.* — In soziologischer Perspektive kann diese Strategie unter bestimmten Voraussetzungen ein hohes Maß an Rationalität für sich in Anspruch nehmen. Durch die *Formalisierung bestimmter Strukturmerkmale:* z. B. Interpretationsmonopol der ‚fides quae creditur' für eine bestimmte, zölibatäre Personengruppe, die durch einen besonderen sakralen Status ausgezeichnet wird (Kleriker), z. B. Aberkennung der Mitgliedschaft für solche Personengruppen, die bestimmte Glaubensinhalte oder Strukturmerkmale öffentlich in Frage stellen (Häretiker), gelingt es, ein hohes Maß an normativer Konsistenz der religiösen

und der Lebensanschauungen unter den Kirchenangehörigen aufrechtzuerhalten.

7. Neuerdings mehren sich die Äußerungen, denen die geläufige Unterscheidung von ‚wandelbarer Form und bleibendem Kern' oder ‚Ewigem und Zeitbedingtem' oder ‚Natur und Geschichte' keine angemessene Lösung des Identitätsproblems mehr zu sein scheinen. „Wir haben den unwandelbaren Kern niemals ‚chemisch rein' neben einer bestimmten Form, sondern nur jeweils geschichtlich vermittelt" *(W. Kasper)*. Das Bestreben geht hier offensichtlich auf die *Formulierung komplexerer Identitätsbedingungen* von Kirche, bei denen die Kirchenstruktur nicht mehr als ‚im Wesen gleichbleibend', sondern im Gegensatz dazu als ‚im Wesen wandelbar, entwickelbar' angesehen wird. Gerade in der Variabilität der Struktur muß das ‚Wesentliche des Glaubens' angesichts sich wandelnder historischer Umstände glaubhaft gemacht werden. Dieser Position ist das Postulat nach ‚Demokratisierung der Kirche' unschwer zuzuordnen.

8. Nach der hier vertretenen Auffassung verbirgt sich hinter dem Postulat einer ‚Demokratisierung der Kirche' in erster Linie das Bedürfnis nach erhöhter Strukturvariabilität der Kirche, nach Zulassung von mehr Handlungsmöglichkeiten als *legitimer* Ausprägung *‚kirchlichen* Lebens'. Dahinter steht offenbar die Sorge, daß die gegenwärtig als ‚kirchlich' zugelassenen Handlungsmöglichkeiten so wenig attraktiv (für Priester und/oder Laien) sind, daß mit einer personellen und insbesondere motivationsmäßigen Auszehrung der Kirche gerechnet werden muß. Wenn die als kirchlich zugelassenen Handlungsmöglichkeiten nicht mehr als angemessener Ausdruck des subjektiven Glaubensverständnisses erfahren werden können, muß damit gerechnet werden, daß genuin christliche Motivationen sich zunehmend außerhalb der Kirche entfalten und damit beliebig interpretierbar und zurechenbar werden. Die Glaubhaftigkeit der kirchlichen Lehre erscheint als gestört, die Glaubenschancen der Menschen deshalb reduziert, weil sie keinen Zusammenhang zwischen den Sinnangeboten der Kirche und ihrem eigenen Lebenssinn mehr herstellen können. Nach dieser Interpretation ist somit nicht das Problem der Partizipation (der Laien an den Entscheidungen der Gemeinde, der hierarchisch untergeordneten an den Entscheidungen übergeordneter Stellen usw.) das primäre Movens einer Forderung nach ‚Demokratisierung'; ebensowenig geht es primär um die Übernahme politisch-demokratischer Verhaltensmuster in die Kirche. *Partizipation und demokratische Herrschaftskontrolle erscheinen vielmehr als gegenwärtig mögliche Mittel zur Erhöhung der strukturellen Variabilität der Kirche.*

9. Der *Widerstand,* der seitens der kirchlichen Organisation und ihrer hierarchischen Repräsentanten all den Maßnahmen und Vorschlägen entgegengebracht wird, die auf eine Erhöhung unterschiedlicher Handlungsmöglichkeiten im Rahmen der Kirche hinauslaufen, beruht auf der *unbewußten Einsicht in die zunehmenden Schwierigkeiten, bei erhöhter struktureller Variabilität die Identität der Kirche mit den bisherigen elementaren Mitteln zu kontrollieren und darzustellen.* Bürokratische Schwerfälligkeit und subjektiv ‚echte Sorge um das anvertraute Gut' ergänzen sich im Rahmen des traditionellen Strukturverständnisses von Kirche. Dieser traditionellen Position sind angesichts des schwindenden Einflusses der Kirche auf einen wachsenden Teil der Bevölkerung im früher christlichen Abendland Interpretamente wie ‚Entkirchlichung', ‚Säkularisierung', ‚kleine Herde' und (interessanterweise auch) die Theorie des Übergangs von der Volks- zur Freiwilligkeitskirche angemessen: „Wer uns nicht so will, wie wir sind, der soll gehen!" Man richtet sich somit auf eine Art Überwinterungsstadium der Kirche ein, wobei offenbleibt, ob der damit bejahte Entropieprozeß durch einen Frühling überwunden wird.

10. Diejenige Position, die ihre Erwartungen unter dem Stichwort ‚Demokratisierung' zusammenfaßt, läuft dagegen Gefahr, unfreiwillig der gleichen Entwicklung Vorschub zu leisten, wenn sie nämlich ihr Hauptaugenmerk auf organisatorische Veränderungen der Willensbildungsprozesse im Rahmen der gegenwärtig als kirchlich angesehenen Handlungsmöglichkeiten legt. *Damit wird allenfalls die Beteiligung der noch Kirchlichen erhöht, aber die Tendenz zur Entropie, zum Energieverlust, welche die gegenwärtige Kirchenentwicklung kennzeichnet, nicht wirksam bekämpft.* Die in jüngster Zeit eingeführten Formen der Mitbestimmung von Laien im Rahmen der gegenwärtigen Kirchenorganisationen werden — da sich die Laienvertreter überwiegend aus den kirchlichen Kerngruppen rekrutieren — kaum die Ausstrahlungskraft der Kirche erhöhen können. Eine entscheidende Veränderung scheint nur dann möglich, wenn es gelingt, die Struktur der Kirche komplexer zu machen, in ihr mehr Handlungsmöglichkeiten anzusiedeln und damit ihre Ausstrahlungskraft zu erhöhen (z. B. Publik, Studentengemeinden, Arbeiterpriester). Das bedeutet gleichzeitig eine stärkere Differenzierung der Grenzen kirchlichen Handelns, so daß sich Identität von Kirche nicht mehr durch feste Grenzen, sondern auf andere Weise bestimmen muß.

11. Eine *ekklesiologische Reflexion,* die kirchliche Strukturen nicht als vorgegeben, sondern als veränderbar interpretieren will, könnte etwa von folgenden Überlegungen ausgehen:

a) Kirche ist Gemeinschaft der Glaubenden.

b) Menschen sind Glaubende insofern, als sie ihr Denken und Handeln auf die Botschaft Christi und die Gemeinschaft der Glaubenden beziehen.

(Diese beiden ersten Thesen sind Versuche, ein theologisches Selbstverständnis der Kirche so zu formulieren, daß das in ihnen Gemeinte theologisch akzeptabel und doch mit soziologischen Überlegungen vermittelbar erscheint.)

c) Die Gemeinschaft der Glaubenden realisiert sich historisch in unterschiedlichen Sozialformen, deren konkrete Ausgestaltung und Veränderung sich in Wechselbeziehung mit den jeweiligen sozio-kulturellen Konstellationen und deren Wandlungen vollzieht.

d) Kirche entwickelt sich in der Geschichte. Die Impulse zur Veränderung kommen teilweise aus dem Inneren der Kirche (Entwicklung als endogener Prozeß), teilweise aus der Umwelt der jeweiligen Sozialformen von Kirche (Entwicklung als Anpassungsprozeß an Umweltbedrohungen).

e) Die historisch vorfindbare Kirche ist nur insoweit Gemeinschaft der Glaubenden, als es ihr gelingt, die Botschaft Christi als Konstitutivum ihrer eigenen Sinngebung zu erhalten und sie in konsistent-sinnhafter Form weiterzugeben. Gleichzeitig muß die historisch vorfindbare Kirche stets neue Mitglieder gewinnen und in den Glauben der Gemeinschaft der Glaubenden einführen. Dies gelingt nur insoweit, als die Lehre glaubhaft ist. *Die Glaubhaftigkeit der Lehre bzw. die Glaubenschancen der Menschen hängen von der erfahrbaren Darstellung der Kirche*

und ihres Glaubens einerseits sowie dem sozio-kulturellen Sinnhorizont der Adressaten der Glaubensverkündigung andererseits ab. In dem Maße, als sich der sozio-kulturelle Sinnhorizont wandelt, wandeln sich die Voraussetzungen des Glaubens und stellen sich somit neue Anforderungen an die Selbstdarstellung der Kirche, wenn sie glaubhaft bleiben will.

f) Die *Leistung objektiver Sinnkonstitution* (Entwicklung und Identität der ‚fides quae creditur') und die *Gewinnung neuer Glaubender* (als Vermittlung einer ‚fides qua creditur') sind als *zentrale Aufgaben* der jeweils in unterschiedlichen sozio-kulturellen Konstellationen vorfindbaren Kirche anzusehen. Ihre jeweilige soziale Struktur ist kritisch unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen, inwieweit die jeweiligen Sozialformen der Kirche geeignet sind, diese Aufgaben zu lösen.

g) Hinsichtlich der Sozialformen, in denen sich die Gemeinschaft der Glaubenden manifestiert, lassen sich grundsätzlich drei Ebenen unterscheiden: die gesellschaftliche (z. B. Kirche als politischer Faktor, Kirche in den Massenmedien), die organisatorische (z. B. hierarchische, regionale Gliederung) und die Ebene einfacher Sozialsysteme (z. B. kirchliche Gruppen, ‚Kerngemeinschaft', überhaupt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind . . ."). In hochdifferenzierten Gesellschaften, in denen Kirche und der durch sie konstituierte Sinnhorizont wiederum partikulär geworden sind, kommt der *Glaubensvermittlung innerhalb freiwilliger Gruppen* wachsende Bedeutung zu. Gleichzeitig bedarf die Kirche jedoch einer *wirksamen Organisation*, wenn sie nicht in sektiererische Gruppen langsam zerfallen soll. Die Wirksamkeit der Kirchenorganisation manifestiert sich in ihrer Fähigkeit, sich an vielfältige und zudem wandelbare Bedürfnisse der an der Kirche Beteiligten anzupassen. Insbesondere muß sie eine Vielfalt von Gruppen Glaubender ermöglichen, auch wenn diese unterschiedliche und z. T. einander widersprechende Verhaltensweisen entwickeln. Gleichzeitig hat die kirchliche Organisation die gesellschaftliche Repräsentanz der Kirche zu ermöglichen und zu sichern.

h) Kirche darf mit ihrem Organisationsaspekt nicht identifiziert werden. *Bezogen auf die kirchliche Organisation, ist der Glaubende stets als Umweltfaktor der Organisation zu betrachten.* Kirchliche Organisation unterliegt denselben Tendenzen der Bürokratisierung und der Anonymität wie andere Großorganisationen auch. Gerade dadurch wird die Glaubhaftigkeit der Kirche gefährdet. Umgekehrt kann die Glaubensüberzeugung (z. B. eines Bischofs oder Papstes) auf die kirchliche Organisation störend wirken. Die Theologisierung kirchlicher Organisationsfragen verdrängt diesen notwendigen Konflikt, ohne ihn zu lösen.

Rudolf Pesch

Thesen zur Sache Jesu als Begründung kirchlicher Praxis

Die „Sache Jesu" war eine *eschatologische Sammlungs- und Befreiungsbewegung in Israel.* Jesus hat an die alttestamentlich-prophetischen Verheißungen und die zeitgenössisch-apokalyptischen Erwartungen angeknüpft und den Horizont Israels nicht überschritten. Jesu Sache war die Sache einer ungewöhnlichen prophetisch-charismatischen Gestalt, die nicht auf einfache Formeln festgelegt werden kann. Das kometenhaft kurze Wirken Jesu, die Eigenart der Jesusüberlieferung der Kirche und die Divergenzen der wissenschaftlichen Urteile über Jesus erschweren eine verbindliche Auskunft über die „Sache Jesu". Die folgenden Thesen können nur einen bescheidenen Beitrag zur Beschreibung der „Sache Jesu" bieten; sie sollen aber einige *deutliche Akzente* herausstreichen.

I. Jesu Sache als Sammlungsbewegung

1. Jesus hat angesichts der von ihm ausgerufenen (Mk 1, 15) Nähe der Herrschaft Gottes Israel als Gottesvolk sammeln wollen (Mt 23, 27 par; Mt 12, 30 parr).
Jesus formuliert seinen Anspruch mit Bildern der prophetischen Heilsverheißungen (Is 56, 7 f; Ez 34), seinen Anspruch als eschatologischer Agent Gottes, der Gottes Hirtenamt wahrnimmt (Lk 15, 1—7).
In prophetisch-provokativen Demonstrationen weist Jesus auf die Sammlung Israels als das Gebot der Stunde hin: Tempelreinigung (Mk 11, 15—18 parr), Zöllnergastmahl (Mk 2, 15—17 parr), Bildung eines Jüngerkreises, insbesondere des Zwölferkreises (Mk 3, 13—19 parr).
Jesus treibt mit seinen Jüngern in Palästina Mission, um das zerrissene Israel neu zu einen (Mk 6, 6—13 parr; Lk 10, 2 parr).

2. Jesu Sammlungsbewegung hat zum Ziel: die Aufhebung aller Vereinzelung, die durch Diskriminierung einzelner Menschen oder Menschengruppen entsteht.
Die Zuwendung Jesu zu den „Randexistenzen" der damaligen jüdischen Gesellschaft ist *theologisch* (nicht politisch, sozialrevolutionär etc.) motiviert: Gott will die Sammlung Israels, deshalb gilt es, den verlorenen Schafen nachzugehen (Lk 15; Mt 15, 24).
Im Interesse der Sammlung Israels entdeckt Jesus Gottes Interesse am Menschen im Gesetz neu: gesetzeskritische Haltung Jesu (Mk 3, 1—6).
Im Interesse der Sammlung Israels durchbricht Jesus die Schranken, die religiös-gesellschaftliche Konvention, Vorurteile, die „gesetzliche" Auslegung des Gesetzes aufgerichtet haben (Mk 2, 15—17; Mk 2, 1—12): *Sündenvergebung* durch Jesus.

3. Jesu Sammelbewegung ist *radikal* angelegt: Der Abbruch bestehender Barrieren soll nicht mit der Errichtung neuer Fronten einhergehen.
Jesus hat nicht nur Umgang mit dem „verfluchten Volk vom Lande" in Galiläa, mit Zöllnern, notorischen Sündern (z. B. Huren, Hirten), sondern ebenso mit pharisäischen „Gerechten" und Zeloten. Der Jüngerkreis, welcher der Herkunft nach „Todfeinde" vereint, ist Zeichen eines gesammelten und versöhnten Israel.
Wesentliche Forderungen der Bergpredigt, wie die Forderung der Feindesliebe (Mt 5, 43—48 par) und des Gewaltverzichts (Mt 5, 38—42 par), sind der Sammlungsbewegung angemessene (eschatologisch motivierte!) Forderungen.
Die *Ethik Jesu* als „Ethik der Gottesherrschaft" (Simulation der Situation des Neuen Bundes: Gottes Forderung ist dem Menschen ins Herz geschrieben — in der Not des Nächsten konkret erkennbar) ist die seine Sammlungsbewegung bewegende Ethik.

4. Die *frühe Kirche* hat die „Sache Jesu" mit Recht als *Sammlungsbewegung* ausgelegt (Jo 11, 51 f).
Die Bildung der Urgemeinde in Jerusalem durch die Gali-

läer unter Führung der Zwölf geschieht in Fortsetzung der Sache Jesu mit dem Anspruch der Sammlung Israels (Mt 19, 28 par).
Die Überwindung der Kluft zwischen Juden und Heiden in der Kirche Jesu ist Ereignis einer *fundamentalen Sammlung der Menschheit* (vgl. Eph 3, 14 ff).
Die Mission der Kirche wird als Sammlung der Menschheit verstanden.
Die „Sache Jesu" als Sammlungsbewegung hat religiösen, sozialen, politischen, existentiellen Charakter; sie ist freilich an eine *neue Auslegung Gottes* („Gott als der radikal sammelnde") gebunden, die Religion, Gesellschaft, Politik und individuelle Existenz des Menschen neu verstehen lehrt.

II. Jesu Sache als Freiheitsbewegung

1. Jesu Wirken (in Tat und Wort) ist als befreiendes, Freiheit stiftendes Wirken zu verstehen (vgl. z. B. Mt 17, 26).
Jesus befreit in charismatischem Wirken Kranke von ihren Gebrechen, Besessene von ihren Dämonen und interpretiert den *Anbruch der Gottesherrschaft* (Lk 11, 20 par) als Befreiung des Menschen (Lk 14, 10—17).
Jesus befreit durch sein sammelndes Wirken Zeitgenossen aus religiösen und gesellschaftlichen Zwängen (siehe I).
Jesus befreit durch sein gesetzeskritisches Verhalten und sein Wort von einem „gesetzlichen Gott" und damit den Menschen von sich selbst (von durch Heteronomie getarnter Autonomie).

2. Jesu Freiheitsbewegung zeigt sich ferner in der Befreiung von: rituell-magischer Bindung (Mk 7, 15),
religiös-gesetzlicher Knechtung (Mk 2, 23 — 3, 6),
vital-egoistischer Versklavung (Bergpredigt; Mk 8, 34 ff).

3. Mit seinen Gleichnissen provoziert Jesus Freiheit:
Freiheit humanen Handelns (Samaritergleichnis Lk 10),
Freiheit in der Beanspruchung Gottes (Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15),
Freiheit des eigenen Lebens (Der reiche Kornbauer: Lk 12, 16 ff).

4. Jesus schließt sich nicht der zelotisch-politischen Freiheitsbewegung an und initiiert keine sozialrevolutionäre Freiheitsbewegung (siehe I).
Jedoch steht Jesu Sozialkritik *im Dienst* seiner Freiheitsbewegung.
Jesu politische Kritik (Mk 10, 42 parr) steht *im Dienst* seiner Sammlungsbewegung.
Der Weg Jesu zur Veränderung der Gesellschaft ist der Weg über die Veränderung des Menschen.

5. Die frühe Kirche interpretiert Jesu Leben und Tod als Befreiung der Menschen von Sünde und Tod, als radikale, eschatologische Befreiung.
Jesu Sache als Sammlungs- und Freiheitsbewegung ist *Sache der Praxis.* Freiheit wird nicht durch Predigt und Erinnerung von Freiheit, sondern durch Praxis von Freiheit gestiftet, provoziert, real. Jesus ist Anfänger in einem Prozeß von Freiheit, und als solcher ist Jesus unverzichtbar. Jesus ist Initiator einer eschatologischen Sammlungsbewegung und als solcher unersetzbar. Jesus hat Gott neu ausgelegt und ist selbst der bleibende Ort dieser Auslegung eschatologischer Offenbarung: der *Sohn.*
Jesu Botschaft ist Rechtfertigung seiner Praxis als „Praxis des Himmels", sie sammelt und befreit nur dort, wo wir sie in der Sammlung und Freiheit Jesu (deren Raum die Kirche ist/sein soll) praktizieren.

Ernst Feil

Hermeneutische und ekklesiologische Gesichtspunkte

In der Diskussion um die „Demokratisierung der Kirche" theologische Argumente zu verwenden bedeutet, die Demokratisierung der Kirche nicht allein als Thema etwa der Religions- bzw. Kirchensoziologie, sondern der systematischen Theologie anzusehen. Andernfalls wird von diesen systematisch-theologischen Argumenten für oder gegen eine Demokratisierung der Kirche ideologischer Gebrauch gemacht.
Als Thema einer systematischen Lehre von der Kirche partizipiert die These von der Demokratisierung der Kirche an den zentralen Problemen gegenwärtiger theologischer Hermeneutik. Insofern kann eine Reflexion dieser Probleme nicht übergangen werden; sie soll skizziert werden, bevor die Frage nach der Demokratisierung der Kirche im Kontext systematischer Ekklesiologie präzisiert und der Versuch einer Antwort unternommen werden soll.

1. Zur Frage der Hermeneutik I: Gegen einen hermeneutischen Dualismus

Die Ekklesiologie partizipiert an der generellen Problematik von Glaube und Geschichte, wie sie vor allem durch Lessing aufgeworfen worden ist. Kann eine systematische Theologie nicht mehr ohne die Unterscheidung von historischem Jesus und Christus des Glaubens entwickelt werden, so muß eine Ekklesiologie aufgegeben werden, die auf einer historisch-kritisch ungesicherten Gründung der Kirche durch den historischen Jesus beruht. Die Ekklesiologie kann nur wie die Christologie auf dem Glauben der nachösterlichen Gemeinde an Jesus als den Christus aufbauen. Wenn auch die hierin liegende Aporie von Glaube und Geschichte theoretisch noch nicht gelöst und wohl auch unlösbar ist, so ist doch die bislang vielfach vorgeschlagene Lösung aufgegeben worden, nach der Glaube und Geschichte voneinander getrennt erschienen und die Geschichte als für den Glauben irrelevant erklärt wurde.

Die Notwendigkeit einer Vermittlung von Glaube und Geschichte verbietet die noch immer vielfach gebrauchte Unterscheidung von „Wesen der Kirche", das als „unwandelbar" angesehen wird, und zufälliger, geschichtlich bedingter „Gestalt der Kirche", die allein wandelbar ist; diese Unterscheidung bleibt der philosophisch fragwürdig gewordenen Unterscheidung von Substanz und Akzidenz zu problemlos verhaftet.
Zugleich ist ein hermeneutischer Dualismus abzulehnen, der in den Antithesen von Ontologie und Geschichte, objektivierend und existentiell, statisch und dynamisch, kosmozentrisch und anthropozentrisch gegenwärtig meist als die Antithetik von griechischem (Seins-)Denken und hebräischem (Geschichts-)Denken formuliert wird. Die unkritische und apodiktische Konzeption von Geschichte als einer Grundkategorie hebräischen Denkens projiziert eine gegenwärtige Kategorie in legitimatorischer Absicht in den „Anfang" und unterschlägt damit die geschichtliche (neuzeitliche) Bedingtheit, Bestimmung und Funktion dieses Begriffs.
Auch die Antithese von Kontinuität und Variabilität zur Bestimmung der Identität der Kirche angesichts ihrer

geschichtlichen Wandlungen kann nur mit der Einschränkung verwendet werden, daß sie jeden hermeneutischen Dualismus ausschließt.

2. Zur Frage der Hermeneutik II: Gegen eine Theorie vom Ursprung als Wahrheit

Hinter den kritisierten Antithesen steht eine Konzeption von Geschichte, nach der die eine Alternative, die verkürzt als hebräisches Geschichtsdenken bezeichnet werden kann, zugleich als die ursprüngliche (biblische) und so als die wahre gegenüber der abgelehnten Alternative, dem griechischen Seinsdenken, interpretiert wird.
Diese keineswegs neue Argumentationsweise des „Zurück zum Ursprung" als Neuentdeckung der Wahrheit des Ursprungs (vgl. das „Zurück zur Antike" der Renaissance, „Zurück zur Schrift" der Reformation, „Zurück zur Natur" bei Rousseau) in der Absicht, die eigene Position gegen andere, gleichzeitige Positionen mit Hilfe eines geschichtlichen Rückgriffs zu legitimieren, ist nicht von vornherein unberechtigt; sie unterliegt aber vor allem zwei Einschränkungen:
Von dem Rückgriff auf eine als „ursprünglich" und damit als maßgebend qualifizierte geschichtliche Epoche kann keine eindeutige Normativität dieser Epoche im Sinne einer in sich eindeutigen norma normans erwartet werden, wenn nicht jene geschichtliche Epoche als quasimetaphysisches Prinzip ungeschichtlich verabsolutiert werden soll. Der Aspekt der Frage an den als kanonisch qualifizierten Anfang ist vor allem bestimmt durch den geschichtlichen Horizont des Fragenden, nicht aber primär ursprungsbestimmt. Der Rekurs auf den Ursprung kann nur in einem „geschichtlichen Zirkel" erfolgen.

Der zugleich neuorientierende und gegenwartskritische Rückgriff auf den Ursprung kann nicht von der geschichtlichen Vermittlung dieses Ursprungs durch die Tradition absehen, wenn diese nicht ipso facto als Abfall vom Ursprung abgewertet werden soll (vgl. philosophisch den Verlust der „Wahrheit des Seins" schon bei Platon und ihre Neuentdeckung durch Heidegger, theologisch den Abfall im sog. „Frühkatholizismus", in der „Hellenisierung", in der „konstantinischen Wende" oder in der Aristotelesrezeption der Hochscholastik). Durch die pauschale Negation der „Zwischenzeit" kann nicht mehr einsichtig gemacht werden, welche Bedingungen zum jeweiligen Zeitpunkt die rechte Einsicht in die Wahrheit des Ursprungs bzw. in den Ursprung als Wahrheit ermöglichen und die Wahrheit des Ursprungs zum Durchbruch kommen lassen.

3. Das Problem der „Demokratisierung der Kirche" im Rahmen einer hermeneutisch reflektierten Ekklesiologie

Die Forderung einer „Demokratisierung der Kirche" kann von einer systematischen Ekklesiologie her weder definitiv abgelehnt noch definitiv begründet werden. Es ist nicht möglich, im strikten Sinn nachzuweisen, warum „zumindest unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen demokratische Formen in der Kirche ein weit größeres Recht für sich beanspruchen (können) als ehedem feudale, monarchische... Formen" (Bensberger Memorandum 6.6); statt für demokratische Formen ein „weit größeres Recht... als ehedem" für monarchische zu postulieren, genügt es, für sie eben jenes Recht in Anspruch zu nehmen, das ehedem monarchische Formen hatten. Sonst setzt man demokratische Formen in ungeschichtlicher Weise absolut.

Der durchaus notwendige Rekurs auf das Neue Testament kann die Forderung einer Demokratisierung ebensowenig unmittelbar legitimieren wie widerlegen. Wie aber die Forderung einer Demokratisierung auf die Vermittlung des neutestamentlichen „Anfangs" durch die Tradition angewiesen ist, so kann sich die jeweilige aus der Tradition stammende kirchliche Struktur nicht unmittelbar und exklusiv vom „Anfang" her legitimieren und damit neu aufkommende Probleme als gelöst erklären, da sie ihrerseits entsprechend durch die Tradition vermittelt ist und den Nachweis nicht erbringen kann, daß sie deren legitimer Endpunkt ist. Der Rekurs auf das Neue Testament hat demnach initiierende und kritische, aber nicht adäquat legitimierende Funktion; die neutestamentliche Vergewisserung kann und muß Impulse stärken, die sich aus der gegenwärtigen Situation der Kirche ergeben und in ihr fruchtbar gemacht werden müssen.

Der Versuch einer unmittelbaren theologischen Begründung der Demokratisierung der Kirche kann ebensowenig wie der Versuch einer unmittelbaren biblisch-systematischen Begründung der Säkularisierungsthese deutlich machen, warum diese Aspekte der biblischen Botschaft nicht von Anfang an, sondern erst nach einer vergleichsweise langen — von ihren Befürwortern her zu langen — historischen Entwicklung ins Blickfeld traten. Sie können daher nicht einlinig auf den neutestamentlich bezeugten Glauben zurückgeführt werden.
Gibt es keine unmittelbare neutestamentliche Begründung für die Assimilation demokratischer Formen in der Kirche, so gibt es doch eine geschichtlich vermittelte Begründung durch das Neue Testament, insofern zeitgemäße Lebens- und Anschauungsformen und damit auch die der — jeweiligen — Zeit entsprechenden politischen Formen konstitutiv zum Glauben hinzugehören. Aus der Tradition auf uns gekommene kirchliche Strukturen können sich ebensowenig wie traditionsnegierende kritische Gegenentwürfe unter Berufung auf den Anfang exklusiv verabsolutieren. Wie schwierig die Rückführung kirchlicher Strukturen auf den Stiftungswillen Gottes ist, zeigt der Versuch einer theologischen Begründung des „Jus divinum" (vgl. dazu *K. Rahner*).

Es bestehen Bedenken gegen eine Verwendung des Begriffs „Demokratie", pointiert er doch die Antithese von Hierarchie und Demokratie. Zunächst ist zu fragen, ob der Begriff Hierarchie so isoliert zur Antithese des Begriffs „Demokratie" erhoben werden sollte, so wichtig es auch ist, diesen aus der Tradition des Pseudo-Dionysios Areopagita stammenden Begriff (vgl. dessen Werke De caelesti hierarchia und De ecclesiastica hierarchia) in seiner ursprünglichen Bedeutung, seiner Geschichte und seiner heutigen Funktion zu analysieren. Statt gegen einen letztlich systematisch verstandenen Hierarchie-Begriff (und seine nicht unproblematische Fundierung in einer „statischen Seins-Philosophie") anzugehen, sollte man kirchensoziologisch analysieren, was sich unter dem Titel „hierarchische Struktur der Kirche" verbirgt, z. B. Mechanismen, die auch in andern Institutionen anzutreffen sind.

Die generelle Antithetik von hierarchischer und demokratischer Struktur der Kirche läßt Differenzierungen zurücktreten oder völlig unbeachtet und fördert so eine innerkirchliche Polarisierung. Der vielfach polemische Gebrauch der Formel von der „Demokratisierung der Kirche" mobilisiert leicht Gegenkräfte, die die Verwirklichung be-

rechtigter Intentionen der Formel erschweren oder vereiteln. Sie leistet damit einer Konfrontation Vorschub; der Grund dafür dürfte besonders darin zu sehen sein, daß diese Formel derselben Ebene verhaftet bleibt wie die bestrittene „hierarchische Struktur der Kirche", nämlich der kirchenpolitischen Ebene.

Es wäre zu verdeutlichen, daß es nicht um generelle Beseitigung kirchlicher Institutionen oder Ämter, so besonders des Papst- und Bischofsamtes und ihrer kollegialen Verbundenheit, gehen kann. Es geht vielmehr vor allem um die Überwindung vielfacher Kommunikationsstörungen, die durch die besonders seit 1945 vollzogene Zentralisation auf allen Ebenen nicht nur nicht gewährleistet, sondern eher noch erschwert wird. Die gegenwärtige Situation erfordert dringend einen Verständigungszuwachs insbesondere zwischen „oben" und „unten". Diesen zu ermöglichen und institutionell zu sichern steht als Desiderat der Praxis hinter der Formel von der Demokratisierung der Kirche.

Eine Entlastung von exegetischer und systematischer Überlegitimierung soll diese Praxis fördern.

In der Theorie kann diese Praxis nicht vorweggenommen werden, sie kann nur hypothetisch vorbereitet werden. Daß eine neue Praxis dringlich scheint, dürfte die Differenz zwischen „innerkirchlicher" und gesellschaftlicher Lebensform der Christen anzeigen. Diese ist heute nicht behoben, sondern hat — nach den Intellektuellen, dem Bürgertum, den Arbeitern, die aufgrund dieser Differenz weithin aus der Kirche ausgeschieden sind — alle Kreise erfaßt. Konsequenzen werden aus der gegenwärtigen in der einen oder anderen Richtung folgen. Ob diese Situation nicht mit dem Ritenstreit des 16. und 17. Jahrhunderts vergleichbar ist, in dem es um die Erlaubtheit chinesischer Lebensform als Ausdruck christlichen Glaubens ging, nur daß die Auseinandersetzung nun die Kirche in ihrem Zentrum trifft? Ob heute eine positive, wenn auch nicht risikolose Entscheidung möglich ist, nachdem sie damals — nach langem Hin und Her — negativ ausfiel?

Das Dokument

Gerechtigkeit in der Welt

Das Abstimmungsdokument II der römischen Bischofssynode

Am 9. Dezember vergangenen Jahres übergab der Generalsekretär der römischen Bischofssynode, Bischof L. Rubin, die beiden von ihr erarbeiteten Dokumente über das Priesteramt (vgl. HK, Dezember 1971, 584 ff) und über die Gerechtigkeit in der Welt der Öffentlichkeit. Vor allem das zweite Dokument, das wir im folgenden im Wortlaut in eigener Übersetzung wiedergeben, war unter großem Zeitdruck von einem Sonderausschuß erstellt worden. Nach der ersten Abstimmung vom 4. November, bei der nur das Schlußwort sofort die erforderliche Zweidrittelmehrheit erhielt (160 Jastimmen), wurden die wichtigsten Modi summarisch und in hektischer Eile in den Text eingearbeitet. Am 6. November erhielt die zweite Fassung die notwendige Mehrheit. Nicht zuletzt wegen seiner sprachlichen Mängel wurde der Text aufgrund der abgegebenen Modi nochmals überprüft und geringfügig verändert. An zwei Stellen griff man trotz der zweiten Abstimmung auf die erste Textformulierung zurück: bei der Aussage über die Gleichstellung der Frau in der Kirche und über die Erneuerung des Bußsakramentes durch gemeinsame Bußfeiern. Wir haben die zweite zurückgenommene Textformulierung an der jeweiligen Stelle in eckigen Klammern hinter die erste geltende gesetzt. In der vom Kardinalstaatssekretär J. Villot unterzeichneten Vorbemerkung zu den Synodendokumenten heißt es, daß der Papst „alle Ergebnisse der Synode, die den geltenden Normen entsprechen, entgegennimmt und bestätigt". Er behalte sich aber vor, genau zu prüfen, ob und welche Vorschläge er durch ausführende Richtlinien und Normen weiter bestätigen soll.

Einführung

Wir sind hier aus der ganzen Welt zusammengekommen und haben uns in Gemeinschaft mit allen, die an Christus glauben, und mit der ganzen Menschheitsfamilie sowie mit offenem Sinn für den alles erneuernden Geist gefragt, welchen Auftrag das Gottesvolk zur Förderung der Gerechtigkeit in der Welt habe.
Wir suchen die „Zeichen der Zeit" zu ergründen und den Sinn der geschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen. Wir nehmen zugleich Anteil am Streben und Forschen all jener Menschen, die eine menschlichere Welt aufbauen wollen. Auf diese Weise suchen wir das Wort Gottes zu vernehmen, damit wir umkehren zur Erfüllung seines göttlichen Heilsplanes mit der Welt.

Es ist nicht unsere Aufgabe, eine tiefschürfende Analyse der Weltsituation zu geben. Wir sind aber in der Lage, die schweren Ungerechtigkeiten wahrzunehmen, welche die Erde mit einem Netz von Beherrschung, Unterdrückung und Mißbrauch überziehen, die die Freiheit ersticken und den weitaus größten Teil der Menschheit daran hindern, am Aufbau einer gerechteren und brüderlicheren Welt teilzunehmen und einen Nutzen davon zu haben.

Wir haben uns aber auch Rechenschaft gegeben über die innersten Triebkräfte der Welt. Es gibt Ereignisse, die zum Fortschritt der Gerechtigkeit beitragen. Es entsteht in Gruppen und selbst in Völkern ein neues Bewußtsein, das die Menschen von einer fatalistischen Resignation aufrüttelt und sie dazu drängt, sich selbst zu befreien und die Verantwortung für ihr Schicksal zu übernehmen. Bewegungen treten auf, die die Hoffnung auf eine bessere Welt zum Ausdruck bringen und den Willen, das nicht mehr Tragbare zu ändern.

Wir vernahmen den Schrei derer, die Gewalt erleiden und von Systemen und Mechanismen der Ungerechtigkeit unterdrückt werden; wir hörten die Herausforderung einer Welt, die in ihrer Verkehrtheit dem Plan des Schöpfers widerspricht, und wurden uns dabei gemeinsam der Aufgabe der Kirche bewußt: präsent zu sein inmitten der Welt, indem sie den Armen die Frohe Botschaft, den Unterdrückten die Befreiung und den Niedergeschlagenen Freude verkündet. Die Hoffnung und die Antriebe, die die Welt zutiefst bewegen, sind der befreienden Dynamik des Evangeliums und der Kraft des Geistes, der Christus von den Toten auferweckte, nicht fremd.

Die Ungewißheit der Geschichte und die unter Schmerzen sich abzeichnenden Konvergenzen in der Aufwärtsentwicklung der Gemeinschaft der Menschen verweisen uns auf jene Heilsgeschichte, in der Gott sich selbst offenbarte, indem er uns sei-

nen Ratschluß der Befreiung und des Heiles aus dessen fortschreitender Verwirklichung erkennen ließ, der ein für allemal im Pascha Christi erfüllt worden ist. Von daher erscheinen uns das aktive Engagement für die Gerechtigkeit und die Mitwirkung an der Umwandlung der Welt durchaus als konstitutive Dimension der Verkündigung des Evangeliums, nämlich der Sendung der Kirche zur Erlösung und Befreiung der Menschheit von jeglicher Unterdrückungssituation.

[Ergebnis der Abstimmung: 174 Ja-, 16 Neinstimmen, 9 Enthaltungen.]

I. Gerechtigkeit und Weltgesellschaft

1. Die Krise der allgemeinen Solidarität

Die Welt, in der die Kirche lebt und wirkt, wird von einem furchtbaren Widerspruch gefangengehalten. Die Kräfte, die für die Entstehung einer geeinten Weltgesellschaft am Werk sind, waren noch nie so mächtig und dynamisch; sie wurzeln im Bewußtsein der uneingeschränkten grundlegenden Gleichheit und Würde aller Menschen. Da sie Glieder der gleichen Menschheitsfamilie sind, sind sie untrennbar miteinander verbunden in dem einen Geschick der ganzen Welt. Alle haben Anteil an der Verantwortung für sie.

Die neuesten von der Technik gebotenen Möglichkeiten beruhen auf der Einheit der Wissenschaft, der weltweiten und gleichzeitigen Kommunikation und der Entstehung einer gewissen absolut interdependenten Weltwirtschaft. Außerdem erfassen die Menschen nach und nach eine neue und radikalere Dimension von Einheit, indem sie sich der Tatsache bewußt werden, daß die Grundbedingungen des Lebens, wie z. B. der Vorrat an Luft und Wasser sowie die engumgrenzte und störbare „Biosphäre" alles Lebendigen, auf der Erde nicht unbegrenzt sind, sondern im Gegenteil wie ein unaustauschbares Erbgut der ganzen Menschheit zu schützen und zu bewahren sind. Der Widerspruch besteht darin, daß sich heute innerhalb dieser Einheitsperspektive die Kräfte der Uneinigkeit und des Antagonismus zu verstärken scheinen. Die alten Streitigkeiten unter den Nationen und Reichen, unter den Rassen und Klassen können nun mit neuen technischen Zerstörungsmitteln ausgetragen werden; der Rüstungswettlauf bedroht das wertvollste Gut des Menschen, sein Leben; er macht die armen Völker und Menschen noch ärmer, indem er nur die bereits Mächtigen bereichert; er bringt die ständige Gefahr eines Konfliktausbruches mit sich und droht bei Anwendung von Nuklearwaffen alles Leben auf der Erde auszulöschen. Zugleich entstehen neue Uneinigkeiten, die den Menschen von seinem Nächsten trennen. Wenn die Auswirkungen der industriellen und technologischen Neuordnung nicht durch soziales und politisches Handeln bekämpft und überwunden werden, so begünstigen sie die Konzentration von Reichtum, Macht und Entscheidungsfähigkeit bei einem kleinen staatlichen oder privaten Kreis leitender Persönlichkeiten. Wirtschaftliche Ungerechtigkeit und mangelnde soziale Mitbestimmung hindern den Menschen daran, in den Besitz seiner grundlegenden menschlichen und bürgerlichen Rechte zu gelangen.

Die Hoffnung, die in den letzten 25 Jahren die Menschheit erfüllte — nämlich, daß das Wirtschaftwachstum eine so große Fülle von Gütern produzieren würde, daß die Armen sich wenigstens von dem vom Tische fallenden Stücklein sättigen könnten —, hat sich in den unterentwickelten Regionen sowie in den armen Gebieten innerhalb der reichen Ländern als trügerisch erwiesen. Ursache dafür waren das rasche Wachstum der Bevölkerung und der Arbeitskräfte, die Entwicklungshemmnisse in der Landbevölkerung, mangelnde Agrarreformen, die allgemeine Landflucht in die Städte hinein, wo jedoch selbst kapitalstarke Industrien nur so wenig Arbeitsplätze zur Verfügung stellen, daß nicht selten ein Viertel der Arbeitnehmer arbeitslos bleibt. Diese Unterdrückungen drängen die Menschen massenweise an den Rand der Gesellschaft, wo sie, schlecht ernährt in unmenschlichen Wohnverhältnissen als Analphabeten ohne politischen Einfluß und ohne eine entsprechende Disposition für moralische Verantwortung und Würde dahinleben. Außerdem ist der Rohstoff- und Energiebedarf der reichen kapitalistischen wie auch sozialistischen Länder (ebenso wie die Wirkung ihrer Abfallprodukte, die in die Luft oder ins Meer ausgestoßen werden) derart, daß die Grundvoraussetzungen des Lebens auf der Erde, wie z. B. Luft und Wasser, unwiederbringlich zerstört würden, wenn das hohe Konsumniveau und der hohe Verschmutzungsgrad weiter wachsen und sich auf die ganze Menschheit erstrecken würden.

Das intensive Streben nach Einheit der Welt und die ungleiche Verteilung, der zufolge nur ein Drittel der Menschheit über drei Viertel der Einkommen, der Investitionen und des Handels entscheidet (nämlich jenes Drittel, das einen größeren Fortschritt genießt), die Unbeständigkeit eines bloß ökonomischen Fortschritts sowie die neue Erkenntnis einer nur begrenzt vorhandenen Biosphäre bringen uns die Tatsache zu Bewußtsein, daß in der heutigen Welt neue Auffassungen von der Würde des Menschen entstehen.

2. Das Recht auf Fortschritt

Angesichts der internationalen Beherrschungssysteme hängt die Verwirklichung der Gerechtigkeit mehr und mehr vom Willen zum Fortschritt ab.

Dieser Wille zeigt sich außerhalb der Konsumgesellschaften und in den sogenannten sozialistischen Ländern insbesondere im Ringen um jene Anspruchs- und Äußerungsformen, die die Entwicklung des Wirtschaftssystems selbst mit sich bringt.

In den „sich entwickelnden" Ländern äußert sich dieses Streben nach Gerechtigkeit im Ringen um Überwindung jener Schwelle, wo für den ganzen Menschen und für alle Menschen das Bewußtsein beginnt, „mehr und mehr wert zu sein" (vgl. „Populorum progressio", Nr. 15): es zeigt sich im Bewußtsein des Rechts auf Fortschritt. Dieses Recht muß in der dynamischen gegenseitigen Durchdringung aller jener menschlichen Grundrechte gesehen werden, auf denen das Streben der Einzelnen wie der Völker beruht.

Dieses Streben wird jedoch die Erwartungen unserer Zeit nicht erfüllen können, wenn es die objektiven Hindernisse außer acht läßt, welche die Sozialstrukturen einer Umkehr der Herzen oder der Verwirklichung des Ideals der Nächstenliebe entgegensetzen. Es erfordert im Gegenteil, daß die allgemeine Situation der sozialen Marginalität überwunden wird, daß die Trennmauern und Teufelskreise durchbrochen werden. Denn diese haben sich zu Systemen verdichtet, welche sich dem gemeinsamen Zugang aller zu den produzierten Gütern auf dem Weg über eine angemessene Entlohnung widersetzen und so den diskriminierenden ungleichen Zugang zu den Gütern und Dienstleistungen der Gesellschaft verstärken; auf diese Weise bleibt ein großer Teil der Bevölkerung von ihnen ausgeschlossen.

Wenn die sich entwickelnden Nationen und Regionen über den Fortschritt nicht zur Befreiung gelangen, besteht die reale Gefahr, daß die durch die Kolonialherrschaft geschaffenen Lebensverhältnisse zu einer neuen Form des Kolonialismus führen, in dem die sich entwickelnden Nationen ein Opfer des ökonomischen Spiels der Weltgesellschaft bleiben. Ein solches Recht auf Entwicklung ist vor allem ein Recht auf Hoffnung nach den konkreten Möglichkeiten der heutigen Menschheit. Damit eine solche Hoffnung sich erfüllt, müßte der Entwicklungsbegriff von jenen Mythen und falschen Auffassungen gereinigt werden, die noch gewisse Denkstrukturen kennzeichnen, hinter denen ein deterministischer und automatischer Fortschrittsbegriff steht.

Indem die Völker der sogenannten Dritten Welt ihre eigene Zukunft durch den Willen zum Fortschritt in ihre Hände nehmen, erfahren sie sich, auch wenn sie ihr gesetztes Ziel nicht erreichen, wirklich als eigenständige Personen. Zum Widerstand gegen die Beziehungen der Ungleichheit innerhalb der heutigen Weltsituation gibt ihnen ein gewisser verantworteter Nationalismus die notwendigen Impulse und hilft ihnen, ihre Identität zu finden. Diese fundamentale Selbstbe-

stimmung kann zum Versuch führen, neue politische Konstellationen herzustellen, die diesen Völkern uneingeschränkten Fortschritt zugestehen. Sie kann auch zu den notwendigen Entscheidungen führen, die die Passivität überwinden, die ein solches Bemühen zunichte machen könnte, wie in bestimmten Fällen der Bevölkerungsdruck: sie kann aber auch, bedingt durch die Notwendigkeit stärkerer Planung, neue Opfer von jener Generation fordern, die ihre eigene Zukunft aufbauen will. Anderseits impliziert ein wirklicher Entwicklungsbegriff im Rahmen des gewählten politischen Systems die Notwendigkeit einer Einheit von Wirtschaftswachstum und Mitbestimmung sowie die Notwendigkeit der Gütervermehrung. Diese muß sich jedoch auf den sozialen Fortschritt der ganzen Gemeinschaft auswirken und regionale Ungleichgewichte und Inseln des Wohlstands überwinden. Die Mitbestimmung selbst stellt jedoch ein Recht dar, das sowohl im wirtschaftlichen wie im sozialen und politischen Bereich ausgeübt werden muß.

Während wir wiederum das Recht der Völker, ihre Identität zu wahren, bekräftigen, wird uns immer einsichtiger, daß der Kampf gegen eine Modernisierung, welche die nationalen Eigenheiten beseitigt, völlig unwirksam bleibt, wenn man sich dabei nur auf unverletzliche herkömmliche Bräuche und liebgewordene Gewohnheiten beruft. Wenn jedoch die Modernisierung so interpretiert wird, daß sie dem nationalen Wohl dient, werden die Menschen imstande sein, eine Kultur zu schaffen, die das wahre und eigentliche Erbe als Form einer wirksamen sozialen Überlieferung verkörpert, die aktiv auftritt und im Kreis der Nationen eine echte und schöpferische Persönlichkeit hervorbringt.

2. Schweigende Opfer der Ungerechtigkeit

Wir stoßen in der Welt auf einen gewissen Komplex von Ungerechtigkeiten, die den Kern unserer heutigen Probleme darstellen und deren Lösung Anstrengungen und Verantwortlichkeiten auf allen Ebenen der Gesellschaft erfordert, auch auf der Ebene der Weltgesellschaft, auf die wir uns im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts zubewegen. Wir müssen daher bereit sein, in allen Bereichen menschlicher Tätigkeit neue Aufgaben und neue Pflichten zu übernehmen, insbesondere auf Weltebene, wenn die Gerechtigkeit wirklich sich auch in der Praxis durchsetzen soll. Dabei muß unsere Tätigkeit vornehmlich jene Menschen und Völker anzielen, die aufgrund verschiedener Formen von Unterdrückung und der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur schweigende Opfer der Ungerechtigkeit geworden sind, die sich nicht einmal äußern können.

Dies gilt z. B. vom Phänomen der Migration. Viele Menschen sind gezwungen, ihre Heimat zu verlassen, um sich Arbeit zu suchen. Nur zu oft schließen sich jedoch vor ihnen die Türen, weil man ihnen gegenüber eine diskriminierende Einstellung hat (propter positiones discriminatorias). Oder aber, wenn man sie einläßt, sind sie oft gezwungen, ein ungesichertes Leben zu führen, oder sie werden in unmenschlicher Weise behandelt. Das gleiche gilt von jenen Gruppen, die weniger am gesellschaftlichen Aufstieg teilnehmen, so z. B. die Arbeiter und insbesondere die Bauern, die im Entwicklungsprozeß den größten Anteil stellen. Vor allem ist das Schicksal vieler Tausender von Menschen zu beklagen, die geflüchtet sind, und von Gruppen und Völkern, deren Verfolgung aus rassischen, ethnischen oder Abstammungsgründen oft schon institutionalisiert ist. Bisweilen trägt ihr Los bereits den Charakter eines Völkermords. In vielen Regionen wird die Gerechtigkeit gegenüber jenen schwer verletzt, die um des Glaubens willen verfolgt werden, sei es, daß die politischen Parteien oder die Regierungen sie in vielerlei Weise und ununterbrochen einer oppressiven Atheisierung unterwerfen oder daß ihnen die Religionsfreiheit vorenthalten wird: entweder durch die Verweigerung der Erlaubnis, Gott im öffentlichen Kult zu ehren oder durch das Verbot, ihren Glauben öffentlich zu lehren und zu verbreiten oder Tätigkeiten im weltlichen Bereich auszuüben, die mit ihren Glaubensprinzipien übereinstimmen.

Das gleiche gilt von den alten und neuen Formen der Unterdrückung, die sich aus den Einschränkungen individueller Rechte durch Repressionen der politischen Gewalt wie aus den gewaltsamen Reaktionen darauf ergeben, die bis zur äußersten Grenze der Grundbedingungen der persönlichen Integrität gehen. Wohlbekannt sind die Folterungen, insbesondere von politischen Gefangenen, denen zudem oft ein ordentliches Gerichtsverfahren verweigert wird oder die beim Urteil der Willkür unterworfen sind. Nicht vergessen werden dürfen jene Kriegsgefangenen, die entgegen der Genfer Konvention auf unmenschliche Weise behandelt werden.

Der Protest gegen den legalen Schwangerschaftsabbruch, gegen den ungerechten Zwang zur Anwendung empfängnisverhütender Mittel und die Pressionen gegen den Krieg sind bezeichnende Formen eines Rechtsanspruchs auf Leben.

Darüber hinaus fordert das Gewissen unserer Zeit Wahrhaftigkeit in den Kommunikationssystemen, einschließlich des Rechts auf ein objektives Image der eigenen Person in den Massenmedien und die Möglichkeit der Korrektur im Falle der Manipulation.

Es muß auch hervorgehoben werden, daß das Recht vor allem der Kinder und Jugendlichen auf Erziehung, auf Lebensraum und auf den Gebrauch von sittlich einwandfreien Kommunikationsmedien in unserer Zeit erneut gefährdet ist. Die Rolle der Familien im sozialen Leben wird von den Regierungen nur selten und unzureichend anerkannt. Nicht zu vergessen ist auch die wachsende Zahl von Menschen, die von ihrer Familie und der Gesellschaft im Stich gelassen werden: die Alten, Waisen, Kranken und alle Vereinsamten.

3. Notwendigkeit des Dialogs

Um zu einer wahren Einheit der Absichten zu gelangen, die von einer menschlichen Weltgesellschaft gefordert wird, ist das Amt eines sogenannten Vermittlers notwendig, um immer mehr die Gegensätze, Hindernisse und festetablierten Privilegien (emolumenta inveterata), die sich einer menschlicheren Gesellschaft in den Weg legen, zu überwinden.

Doch eine wirksame Vermittlung setzt die Herstellung einer dauerhaften Atmosphäre des Dialogs voraus. Um diesen allmählich zu verwirklichen, könnten sich die Menschen zusammentun, die sich aus den geopolitischen, ideologischen, sozioökonomischen Bedingungen und aus den Generationsunterschieden gelöst haben. Um dem Leben durch Anerkennung echter Werte wieder seinen Sinn zurückzugeben, ist die Teilnahme und das Zeugnis der heranwachsenden Jugend ebenso unabdingbar wie die Kommunikation unter den Völkern.

[Ergebnis der Abstimmung: 164 Ja-, 20 Neinstimmen, 14 Enthaltungen.]

II. Die Botschaft des Evangeliums und die Sendung der Kirche

Angesichts dieser heutigen Weltsituation, die so sehr von der Sünde der Ungerechtigkeit geprägt ist, empfinden wir unsere Verantwortung in ihr sowie unser Unvermögen, sie mit unseren eigenen Kräften zu beseitigen. Eine solche Situation ruft uns auf, in Demut und Offenheit auf das Wort Gottes zu hören, der uns neue Wege zum Engagement für die Gerechtigkeit in der Welt zeigt.

1. Die Gerechtigkeit Gottes als Heil durch Christus

Im Alten Testament gab sich uns Gott als Befreier der Unterdrückten und als Verteidiger der Armen zu erkennen, der von den Menschen Glauben an sich und Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten fordert. Nur in der Erfüllung der Pflichten der Gerechtigkeit wird Gott wirklich als Befreier der Unterdrückten erkannt.

Durch sein Wirken wie durch sein Lehren hat Christus die Beziehung des Menschen zu Gott und seine Beziehung zum Mitmenschen zu einer untrennbaren Einheit zusammengefügt. Christus lebte seine Existenz in der Welt als radikale Selbsthingabe an Gott für das Heil und die Befreiung der Menschen. Durch seine Predigt proklamierte er die Vaterschaft Gottes gegenüber allen Menschen und den Beistand der Gerechtigkeit Gottes für die Armen und Unterdrückten (Lk 6, 21—23). Auf solche Weise solidarisierte sich Christus selbst mit diesen seinen „geringsten Brüdern", denn er sagte, „was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40).

Von ihrem Ursprung an lebte und erkannte die Kirche das Ereignis des Todes und der Auferstehung Christi als Anruf Gottes zur Umkehr im Glauben an Christus und in der Bruderliebe, die sich in gegenseitiger Hilfe bis zur freiwilligen Gütergemeinschaft erfüllte.
Der Glaube an Christus und die Nächstenliebe stellen das Grundthema der Schriften des Neuen Testamentes dar. Nach Paulus wird die gesamte christliche Existenz im Glauben zusammengefaßt, der sich wirksam erweist in jener Liebe zum Nächsten und in jenem Dienst, der die Erfüllung der Pflichten der Gerechtigkeit miteinschließt. Der Christ lebt unter dem Gesetz der inneren Freiheit, d. h. in der ständigen Berufung zur Umkehr des Herzens aus der Selbstgenügsamkeit des Menschen hin zum Vertrauen in Gott sowie aus seinem Egoismus hin zu wahrer Nächstenliebe. So geschieht seine Befreiung und seine Selbsthingabe für die Befreiung der Menschen.

Nach der christlichen Botschaft ist das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen ganzheitlicher Bestandteil seines Verhältnisses zu Gott. Seine Antwort auf die Liebe Gottes, der uns durch Christus erlöst, wird nur in der Liebe zum und im Dienst an den Menschen wirksam. Christliche Nächstenliebe und Gerechtigkeit lassen sich jedoch nicht voneinander trennen. Denn die Liebe impliziert die radikale Forderung nach Gerechtigkeit, d. h. die Anerkennung der Würde und der Rechte des Mitmenschen. Die Gerechtigkeit erreicht ihre innere Fülle allein in der Liebe. Da jeder Mensch wahrhaft ein sichtbares Bild des unsichtbaren Gottes und Bruder Christi ist, findet der Christ in jedem Menschen Gott selbst und dessen absolute Forderung nach Gerechtigkeit.
Die heutige Weltsituation ruft uns — in der Perspektive des Glaubens gesehen — zur Hinwendung zum Kern der christlichen Botschaft selbst auf, indem sie uns zuinnerst ihren eigentlichen Sinn und ihre vordringlichen Forderungen bewußtmacht. Die Sendung, das Evangelium zu verkünden, fordert in unserer Zeit, daß wir uns ganz für die ganzheitliche Befreiung des Menschen schon in seiner jetzigen Existenz in dieser Welt engagieren. Wenn nämlich die christliche Botschaft der Liebe und Gerechtigkeit ihre Wirksamkeit nicht im Engagement für die Gerechtigkeit in der Welt aufweist, wird sie es um so schwieriger haben, bei den Menschen unserer Zeit glaubwürdig zu erscheinen.

2. Die Sendung der Kirche, der Hierarchie und der Christen

Die Kirche hat von Christus die Sendung empfangen, die Botschaft des Evangeliums zu verkünden. Diese enthält nicht nur den Aufruf an den Menschen, sich von der Sünde ab- und zur Liebe Gottes hinzuwenden, sondern auch die Aussage von der Bruderschaft aller Menschen und daher die Forderung nach Gerechtigkeit in der Welt. Aus diesem Grunde hat die Kirche das Recht, ja sogar die Pflicht, für die Gerechtigkeit im sozialen, nationalen und internationalen Bereich einzutreten (proclamandi) sowie konkrete Unrechtssituationen immer dann zu „verurteilen", wenn die Grundrechte des Menschen und sein Heil dies verlangen. Die Kirche ist nicht als einzige für die Gerechtigkeit in der Welt verantwortlich; sie hat aber eine eigene und spezifische Verantwortung, die mit ihrer Sendung identisch ist: vor der Welt von der Forderung der Liebe und Gerechtigkeit, wie sie im Evangelium enthalten ist, Zeugnis abzulegen, ein Zeugnis freilich, das in den kirchlichen Institutionen selbst und im Leben der Christen sichtbar werden muß.
Es ist an sich nicht Sache der Kirche als religiöser und hierarchischer Gemeinschaft für die Gerechtigkeit in der Welt auf sozialem, ökonomischem und politischem Gebiet technische Lösungen zu bieten. Ihre Sendung umfaßt aber die Verteidigung und Förderung der Würde und der Grundrechte der menschlichen Person.
Als Glieder und als Bürger der Gesellschaft müssen die Christen ihre weltlichen Aufgaben mit Treue und Sachverstand erfüllen. Sie sollen als Ferment der Welt in der Familie, im beruflichen, sozialen, kulturellen und politischen Leben wirken. Es ist ihre Aufgabe, in diesem gesamten Bereich, angeleitet vom Geist des Evangeliums und der Lehre der Kirche, ihre eigene Verantwortung zu übernehmen. Auf diese Weise bezeugen sie durch ihr Tun im Dienst an den Menschen in den Bereichen, welche für die Existenz und die Zukunft der Menschheit entscheidend sind, die Kraft des Heiligen Geistes. Bei dieser Tätigkeit gehen sie im allgemeinen nach ihrer eigenen Initiative vor, ohne daß dadurch die Kirche dafür verantwortlich wird; in einem bestimmten Umfang wird aber deren Verantwortung dennoch ins Spiel gebracht, da die Christen ihre Glieder sind.

[Ergebnis der Abstimmung: 171 Ja-, 18 Neinstimmen, 10 Enthaltungen].

III. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit

1. Das Zeugnis der Kirche

Eine Reihe von Christen fühlen sich zu „Bekenntnissen" für die Gerechtigkeit gedrängt. Sie treten auf verschiedene Weise für die Gerechtigkeit ein. Sie sind dabei von der Liebe gemäß der von Gott empfangenen Gnade inspiriert. Für manche von ihnen vollzieht sich dieses Engagement im Bereich sozialer und politischer Konflikte in der Weise, daß die Christen für das Evangelium Zeugnis ablegen, indem sie sichtbar machen, daß es in der Geschichte andere Quellen des Fortschritts gibt als den Kampf, nämlich die Liebe und das Recht. Diese Priorität der Liebe in der Geschichte drängt andere Christen dazu, eher den gewaltlosen Weg zu beschreiten und auf die öffentliche Meinung einzuwirken.
Wenn die Kirche das Zeugnis der Gerechtigkeit ablegen soll, so weiß sie sehr wohl, daß der, der den Anspruch erhebt, zu den Menschen über Gerechtigkeit zu sprechen, zunächst selbst in deren Augen gerecht sein muß. Daher müssen wir selbst die Verfahrensweisen, Besitzverhältnisse und den Lebensstil, wie sie in der Kirche vorherrschen, einer Prüfung unterziehen.

Die Rechte sind in der Kirche zu achten. Keinem dürfen nur deshalb, weil er auf eine andere Weise der Kirche zugehört, die ihm allgemein zustehenden Rechte entzogen werden. Diejenigen Christen, die der Kirche mit ihrer Arbeit dienen, müssen einschließlich der Presbyter und Ordensleute eine solche Vergütung erhalten, daß für ihren Lebensunterhalt gesorgt ist. Dazu gehören auch jene sozialen Sicherheiten, wie sie in den einzelnen Ländern üblich sind. Die Laien müssen gerecht entlohnt werden und die Möglichkeit der Beförderung haben.
Wir wiederholen den Wunsch, daß die Laien im Hinblick auf kirchliches Eigentum wichtigere Funktionen übernehmen und an der Güterverwaltung beteiligt werden.
Wir dringen darauf, daß die Frauen im Gemeinschaftsleben der Gesellschaft und auch der Kirche den ihnen eigenen Anteil (propriam partem) an Verantwortung und Mitbestimmung haben. [Die Frauen sollen den gleichen Anteil an der Verantwortung und an der Mitbestimmung im sozialen und kirchlichen Leben haben wie die Männer].
Wir schlagen vor, daß diese Frage mit geeigneten Mitteln gründlich untersucht wird, z. B. mit Hilfe einer gemischten Kommission aus Männern und Frauen, Ordensleuten und Laien, die verschiedenen Verhältnissen und Fachgebieten angehören.
Die Kirche erkennt allen das Recht auf angemessene Meinungs- und Gedankenfreiheit zu. Dieses schließt auch das Recht ein,

daß jeder im Geiste des Dialogs gehört wird, der die legitime Verschiedenheit in der Kirche berücksichtigt.
Das gerichtliche Prozeßverfahren (forma procedendi iudiciaria) gibt dem Angeklagten das Recht, die Kläger zu kennen, und auch das Recht auf eine angemessene Verteidigung. Eine umfassende Gerechtigkeit muß auch einen zügigen Prozeßverlauf einschließen. Das ist vorab bei Eheprozessen notwendig.

Die Glieder der Kirche sollen schließlich einigen Anteil an der Vorbereitung (apparandis) von Entscheidungen haben, gemäß den Vorschriften des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Heiligen Stuhles, so z. B. im Rahmen der Errichtung von Räten auf allen Ebenen. Welchen Gebrauch man auch immer von den weltlichen Gütern macht, nie soll dadurch das Zeugnis des Evangeliums, das die Kirche ablegen muß, zweideutig werden. Die Aufrechterhaltung einiger privilegierter Positionen müßte ständig diesem Prinzip als Kriterium unterworfen werden. Wenn es auch im allgemeinen schwierig ist, eine Grenze zwischen dem anzugeben, was für den rechten Gebrauch erforderlich ist, und dem, was vom prophetischen Zeugnis verlangt wird, so muß am Prinzip festgehalten werden: unser Glaube verlangt von uns eine gewisse Zurückhaltung im Gebrauch der Mittel, und die Kirche muß so leben und ihre Güter verwalten, daß dadurch den Armen das Evangelium verkündet wird. Wenn jedoch die Kirche als reich unter den Reichen und machtvoll unter den Mächtigen auftritt, so leidet ihre Glaubwürdigkeit.

Unsere Gewissenserforschung soll sich auch auf den Lebensstil aller erstrecken: der Bischöfe, der Presbyter, der Ordensmänner und -frauen und auch der Laien. Unter den armen Völkern muß man sich fragen, ob die Zugehörigkeit zur Kirche nicht den Zutritt zu einer Insel des Wohlstands eröffnet, die von Armut umgeben ist. Lebten sie in ausgesprochenen Konsumgesellschaften, so wird man sich fragen müssen, ob ihr Lebensstil auch das Beispiel jener Konsumeinschränkung gibt, den wir anderen als unerläßlich predigen, damit so viele Millionen Hungernde auf der ganzen Welt zu essen haben.

2. *Die Erziehung zur Gerechtigkeit*

Das Alltagsleben der Christen ist wie ein Ferment, das in der Familie, in der Schule, in der Berufsausübung, im sozialen und im bürgerlichen Leben wirkt. Als solches ist es ein spezifischer Beitrag der Christen zur Gerechtigkeit. Hinzu kommen jedoch jene Perspektiven und jene Sinngebung, die sie den menschlichen Bemühungen geben können. Deshalb muß die Erziehung so gestaltet sein, daß sie die Menschen dazu führt, ihr gesamtes Leben nach den evangelischen Grundsätzen der Individual- und Sozialmoral auszurichten, die in einem christlichen Lebenszeugnis zum Ausdruck kommt.

Denn die Hindernisse für den Fortschritt, den wir uns selbst wie den Menschen wünschen, sind bekannt. Die heute noch oft vorherrschende Erziehungsweise begünstigt einen kleinkarierten Individualismus. Ein Teil der Menschheitsfamilie lebt in einer Mentalität, welche den Besitz verherrlicht. Die Schule und die Kommunikationsmedien lassen, oftmals behindert durch die etablierte Ordnung, zu, daß nur solche Menschen herangebildet werden, wie sie diese Ordnung selbst wünscht, einen Menschen nämlich, der so aussieht, wie sie selbst ist; nicht einen neuen Menschen, sondern eine Reproduktion des bisherigen.

Eine solche Erziehung erfordert aber eine Wandlung des Herzens, die auf der Anerkennung der Sünde in ihren individuellen und sozialen Erscheinungsformen beruht. Sie erzieht auch zu einer wirklichen und ganz und gar menschlichen Lebensweise in Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Einfachheit. Sie weckt die Fähigkeit zur Kritik, mit deren Hilfe wir uns über die Gesellschaft, in der wir leben, und über ihre Werte Rechenschaft geben. Sie macht die Menschen bereit, sich von diesen Werten zu trennen, wenn sie nicht mehr die Gerechtigkeit für alle Menschen fördern. Das Hauptziel einer solchen Erziehung zur Gerechtigkeit unter den Entwicklungsvölkern scheint in der Aufrüttelung des Gewissens zu bestehen, damit sie die konkrete Situation erkennen, und in der Aufforderung, diese Situation in jeder Hinsicht zu verbessern. Damit beginnt die Umwandlung der Welt.

Eine solche Erziehung wird, da sie alle in ihrem Innern menschlicher zu machen sucht, den Menschen helfen, in Zukunft nicht bloßes Objekt der Manipulation durch die Medien oder die politischen Kräfte zu sein; sie wird sie vielmehr befähigen, ihr eigenes Schicksal zu lenken und wahrhaft menschliche Gemeinschaften zu bilden.
Daher wird eine solche Erziehung mit Recht als Dauererziehung verstanden; denn sie erstreckt sich auf alle Menschen und auf jedes Alter. Außerdem ist sie praktisch, weil sie durch Tun erzieht, durch Anteilnahme und durch lebendigen Kontakt mit den Unrechtssituationen.
Die Erziehung zur Gerechtigkeit geschieht in erster Linie in der Familie. Wir wissen sehr gut, daß nicht nur die Institutionen der Kirche zu diesem Zweck zusammenarbeiten, sondern auch andere: die Schulen, Gewerkschaften und die politischen Parteien.
Zu einer solchen Erziehung gehört notwendig die Achtung vor der Person und ihrer Würde. Da es hier um die Weltgerechtigkeit geht, wird die Einheit der menschlichen Familie nachdrücklich betont, in der nach Gottes Einrichtung der Mensch geboren wird. Ein Zeichen dieser Solidarität für den Christen ist die Tatsache, daß alle Menschen in Christus zur Teilhabe an der göttlichen Natur bestimmt sind.

Die Grundprinzipien für eine Einflußnahme des Evangeliums auf das gesellschaftliche Leben unserer Zeit finden sich in jener einheitlichen Lehre, die seit der Enzyklika „Rerum Novarum" bis zum Apostolischen Brief „Octogesima Adveniens" [vgl. HK ds. Jhg., S. 282—292] nach und nach und zu gegebener Zeit dargelegt worden ist. In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes" hat die Kirche besser als je zuvor erkannt, wie sie in dieser zeitlichen Welt existiert. In ihr wirkt der Christ sein Heil, indem er die Gerechtigkeit verwirklicht. Die Enzyklika „Pacem in terris" [vgl. HK 17. Jhg., S. 476—492] bot uns eine wahre Charta der Menschenrechte. In „Mater et Magistra" rückte die internationale Gerechtigkeit in den Vordergrund. Während sie in „Populorum progressio" genauer in Form eines eigentlichen Traktats über das Recht auf Fortschritt zum Ausdruck kam, wurde sie in „Octogesima Adveniens" zum Grundriß für politisches Handeln.

Wie der Apostel, so mahnen wir, gelegen und ungelegen, das Wort Gottes in den menschlichen Situationen zu vergegenwärtigen. Wir wollen jenen Glauben zum Ausdruck bringen, der heute unser und der Gläubigen Leben verbindlich regelt. Wir alle wünschen, daß unsere Stellungnahmen stets den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen entsprechen. Unsere Sendung verlangt von uns, daß wir die Ungerechtigkeiten mutig, mit Liebe, Klugheit und Festigkeit, im aufrichtigen Dialog mit allen betroffenen Parteien verurteilen. Denn wir wissen, daß unsere Proteste dann Zustimmung finden können, wenn sie durch unser Leben und Handeln gedeckt sind.
Die Liturgie, der wir als der Lebensmitte der Kirche vorstehen, kann in großem Umfang der Erziehung zur Gerechtigkeit dienen. Denn sie ist Danksagung an den Vater durch Christus; sie führt uns durch ihre gemeinschaftliche Form unsere brüderliche Verbundenheit vor Augen und hört nicht auf, uns die Sendung der Kirche in Erinnerung zu rufen. Die Wortliturgie, die Katechese, die Spendung der Sakramente helfen uns mit ihrer Kraft, die Lehre der Propheten, des Herrn und der Apostel über die Gerechtigkeit aufzuspüren. Die Taufvorbereitung ist ein Anfang der christlichen Gewissensbildung. Die Beichtpraxis macht die soziale Dimension der Sünde und des Sakramentes durchsichtig. [Das Bußsakrament soll so erneuert werden, daß es auch eine gemeinschaftliche Form erhält, durch die der soziale Aspekt der Sünde und des Sakramentes selbst stärker hervortritt.] Die Eucharistie schließlich stiftet Gemeinschaft und stellt sie in den Dienst an den Menschen.

3. *Die Zusammenarbeit unter den Ortskirchen*

Damit die Kirche wirklich ein Zeichen der von der Völkergemeinschaft gewünschten Solidarität sei, muß es zwischen den Kirchen der wohlhabenden und denen der armen Regionen zu

einer intensiveren Zusammenarbeit kommen, und zwar im geistlichen Bereich wie im Austausch von Personal und materiellen Hilfsmitteln. Die gegenwärtige großmütige Bereitschaft zur zwischenkirchlichen Hilfe kann durch wirkliche Koordinierung (durch die Evangelisierungskongregation und „Cor unum"), durch eine einheitliche Perspektive in der gemeinsamen Verwaltung der Gaben Gottes und durch brüderliche Solidarität noch wirksamer werden. Diese Solidarität muß stets die Autonomie und Verantwortung der Empfänger (beneficiariorum) bei der Aufstellung der Kriterien und bei der Auswahl und Durchführung konkreter Projekte berücksichtigen.

4. Die ökumenische Zusammenarbeit

Wir sind uns wohl dessen bewußt, was auf diesem Gebiet für die Förderung der Gerechtigkeit in der Welt, für den Fortschritt der Völker, die Sicherung des Friedens bereits getan wurde. Wir empfehlen daher die Zusammenarbeit mit den getrennten christlichen Brüdern wärmstens, wie es auch das Zweite Vatikanische Konzil getan hat. Diese Zusammenarbeit erstreckt sich vornehmlich auf Tätigkeiten zur Wahrung der menschlichen Würde und der menschlichen Grundrechte, vor allem auf das Recht zur Religionsfreiheit; daraus ergibt sich ein gemeinsamer Kampf gegen die religiöse, rassische, kulturelle und stammesbezogene Diskriminierung. Die Zusammenarbeit bezieht sich auch auf Studien zur Lehre des Evangeliums, von dem sich jede christliche Aktivität auf diesem Gebiet leiten läßt. Diese Zusammenarbeit sollen das Einheitssekretariat und die Päpstliche Kommission „Justitia et Pax" in gemeinsamer Beratung zu fördern suchen.

Aus der gleichen Haltung heraus empfehlen wir ebenfalls, bei der Förderung der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit mit all denjenigen zusammenzuarbeiten, die an Gott glauben; ja, sogar mit denen, die zwar den Schöpfer der Welt nicht anerkennen, aber in Achtung vor den menschlichen Werten aufrichtig und mit ehrenhaften Mitteln die Gerechtigkeit suchen.

5. Die Aktivität im internationalen Bereich

Da die Synode einen universalen Charakter trägt, behandelt sie jene Fragen der Gerechtigkeit, welche direkt die gesamte Menschheitsfamilie betreffen. Wir erkennen daher die Bedeutung der internationalen Zusammenarbeit für den sozio-ökonomischen Fortschritt an und möchten hier vor allem jene unschätzbare Arbeit hervorheben, welche die Ortskirchen, die Missionare und ihre Hilfsorganisationen unter den armen Völkern geleistet haben; aber wir wollen auch jene Unternehmungen und Einrichtungen fördern, die für den Frieden, für die internationale Gerechtigkeit und für den Fortschritt des Menschen arbeiten. Daher ermahnen wir die Katholiken, die folgenden Vorschläge zu prüfen:

a) Es möge anerkannt werden, daß die internationale Ordnung in den unverlierbaren Rechten und in der unveräußerlichen Würde des Menschen verwurzelt ist. Die Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen möge von den Regierungen, die dieser Konvention noch nicht beigetreten sind, ratifiziert und von allen ohne Abstriche respektiert werden.

b) Die Vereinten Nationen — die aufgrund ihrer eigenen Zielsetzung die Teilnahme aller Nationen fördern müssen — sowie die internationalen Organisationen sollen unterstützt werden. Sie sind der erste Schritt zu einem System, das fähig ist, das Wettrüsten zu unterdrücken, gegen den Waffenhandel Einspruch zu erheben, die Abrüstung zu fördern und Konflikte durch friedliche Mittel, durch Schiedssprüche und eine internationale Polizeitruppe zu lösen. Denn es ist absolut notwendig, daß die Konflikte unter den Nationen nicht durch Krieg gelöst werden, sondern daß andere Lösungen gefunden werden, die der menschlichen Natur entsprechen; daß die Strategie der Gewaltlosigkeit gefördert wird und die einzelnen Nationen die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen gesetzlich anerkennen und regeln.

c) Unterstützt werden sollen auch die Ziele der Zweiten Entwicklungsdekade, u. a. die Abzweigung eines bestimmten Prozentsatzes aus dem jährlichen Nationaleinkommen der reichen Länder für die Entwicklungsländer, gerechtere Rohstoffpreise, Öffnung der Märkte der Industrienationen sowie in bestimmten Bereichen ein Vorzugssystem zur Ausfuhr von Gütern aus den Entwicklungsländern. Grund für diese Förderung ist, daß es sich bei diesen Zielen um die ersten Umrisse einer gestaffelten Abgabe und einer globalen Wirtschafts- und Sozialperspektive handelt. Wir bedauern, daß sich so viele reichere Nationen dieser Zielsetzung einer Güterverteilung und Verantwortung auf Weltebene verschließen. Wir hoffen, daß eine ähnliche Schwächung der internationalen Solidarität nicht die Welthandelsgespräche der in Vorbereitung befindlichen Welthandelskonferenz (UNCTAD) wirkungslos machen wird.

d) Die Konzentration von Macht, die fast immer in einer ökonomischen Beherrschung der Forschungsarbeit, der Investitionen, der Schiffahrtswege und des Versicherungswesens besteht, muß allmählich gleichgewichtig aufgelöst werden. Das kann einmal geschehen durch Institutionen, welche sowohl die Autorität und die Möglichkeiten der Entwicklungsvölker zu verantworteten Entscheidungen stärken, zum andern durch ihre volle und gleichwertige Mitbestimmung in den internationalen Entwicklungsorganisationen. Ihr kürzlich erfolgter Ausschluß von den Diskussionen über den Welthandel und die Währungsmaßnahmen, die für ihr Schicksal von lebenswichtiger Bedeutung sind, stellen ein Beispiel von Machtmißbrauch dar, der in einer gerechten und verantwortlichen Weltordnung nicht zugelassen werden darf.

e) Wenn wir auch einräumen, daß die internationalen Organisationen wie jede menschliche Institution vervollkommnet und gestärkt werden können, so möchten wir doch auch die Bedeutung der Sonderorganisationen der Vereinten Nationen unterstreichen, insbesondere jener, welche sich direkt mit den unmittelbaren und vordringlicheren Problemen der Weltarmut befassen: mit der Agrarreform, dem landwirtschaftlichen Fortschritt, der Gesundheit und Erziehung, der Schaffung von Arbeitsplätzen und von Wohnraum und mit der explosionsartigen Urbanisierung. In besonderer Weise müssen wir, scheint uns, auf die Notwendigkeit eines Kinderfonds hinweisen, der um ausreichende Nahrungsmittel und Proteine für ihre geistige und physische Entwicklung bemüht ist. Angesichts der Bevölkerungsexplosion wiederholen wir, was Papst Paul VI. über die Aufgaben der staatlichen Gewalt in „Populorum progressio" gesagt hat: „Der Staat hat zweifellos das Recht, hier einzugreifen, eine zweckmäßige Aufklärung durchzuführen und geeignete Maßnahmen zu treffen, vorausgesetzt, daß diese in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz sind und die Freiheit der Eheleute respektieren" (Nr. 37).

f) Die Regierungen mögen weiter ihre speziellen Beiträge für einen Entwicklungsfonds leisten, aber zugleich dafür sorgen, daß die meisten dieser Bemühungen multilateral abgewickelt werden. Dabei sollen die Entwicklungsländer ihre Verantwortung voll wahren. Diese sind auch an den Entscheidungen über Prioritäten und Investitionen zu beteiligen.

g) Eine andere Weltsorge neueren Datums scheint uns ebenfalls wert, hervorgehoben zu werden, nämlich das Umweltproblem. Über dieses wird zum erstenmal in der Konferenz für Umweltschutz in Stockholm im Juni 1972 [international] beraten. Es ist keineswegs klar, wie die wohlhabenden Nationen ihren Anspruch auf Vermehrung ihrer materiellen Güter begründen können, wenn diese zur Folge hat, daß entweder die anderen weiter in ihrem Elend gehalten werden oder daß Gefahren heraufbeschworen werden, die die physischen Grundlagen des Lebens der Welt zerstören. Die Reichen sind zu einem weniger aufwendigen und nicht so verschwenderischen Lebensstil verpflichtet. Sonst wird ein Erbgut zerstört, das sie selbst in absoluter Gerechtigkeit mit allen anderen Menschen teilen müssen.

h) Damit das Recht auf Fortschritt auch verwirklicht wird, dürfen die Völker nicht daran gehindert werden, den Fortschritt nach den Voraussetzungen ihrer eigenen Kultur anzustreben. Sie sollen vielmehr in gegenseitiger Zusammenarbeit selbst die hauptsächlichen Urheber des eigenen wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts werden. Jedes Volk soll als aktives und verantwortliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft mit dem gleichen Recht zum Gemeinwohl beitragen wie die übrigen Völker.

6. Die Verwirklichung der Synode

Die Gewissensprüfung, die wir alle hier zusammen angestellt haben und die auch die Kirche in ihrem Handeln für die Gerechtigkeit mit einschließt, wird nur dann wirksam werden, wenn sie sich in unseren Ortskirchen auf allen ihren Ebenen auch konkret und praktisch auswirkt. Wir bitten die Bischofskonferenzen, daß auch sie jene Perspektiven weiterverfolgen, die wir hier in den Tagen dieser Zusammenkunft besprochen haben, und daß sie unsere Empfehlungen auch verwirklichen, z. B. die Errichtung von sozialen und theologischen Forschungseinrichtungen.

Wir bitten auch, daß der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" zusammen mit dem Bischofsrat beim Generalsekretariat der Synode und zuständigen Fachleuten empfohlen wird, die Voten und Wünsche dieser unserer Zusammenkunft zu ordnen, zu werten und gründlich zu studieren. Wir wünschen, daß das, was wir begonnen haben, zu einem glücklichen Erfolg geführt wird.

[Ergebnis der Abstimmung: 161 Ja-, 24 Neinstimmen, 14 Enthaltungen].

IV. Ein Wort der Hoffnung

Die Macht des Geistes, der Christus von den Toten auferweckte, wirkt ohne Unterlaß in der Welt. Das Volk Gottes ist immer wieder durch hochherzige Söhne der Kirche inmitten der Armen und derer, die unterdrückt und verfolgt werden, gegenwärtig. Damit verkörpert es in ihrem eigenen konkreten Leben das Leiden Christi und legt Zeugnis ab von seiner Auferstehung.
Denn die ganze Schöpfung seufzt und liegt in Geburtswehen bis heute und harrt der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Die Christen sollen also überzeugt sein, daß sie die Früchte ihrer natürlichen Anstrengungen und Bemühungen, von allen Schlacken gereinigt, einmal in jener neuen Erde wiederfinden werden, die Gott ihnen schon jetzt bereitet und in der das Reich der Gerechtigkeit und der Liebe dasein wird: dieses Reich wird dann vollendet werden, wenn der Herr wiederkommt.

Die Hoffnung auf das kommende Reich soll rasch in den Herzen der Menschen Wohnung nehmen. Die radikale Umwandlung der Welt im Pascha des Herrn gibt allen Bemühungen der Menschen, insbesondere der Jugend, Ungerechtigkeit, Gewalt und Haß zurückzudrängen und allen zusammen zum Fortschritt in Gerechtigkeit, Freiheit, Brüderlichkeit und Liebe zu verhelfen, ihren tiefen Sinn.
Wenn die Kirche das Evangelium des Herrn, des Erlösers und Retters verkündet, ruft sie alle Menschen, insbesondere die Armen, Unterdrückten und Niedergeschlagenen, zur Mitwirkung mit Gott auf, zur Befreiung von jeder Sünde und zum Aufbau einer Welt, die nur dann ihren Schöpfungssinn erfüllt, wenn sie das Werk des Menschen für den Menschen wird.

[Ergebnis der Abstimmung: 176 Ja-, 12 Neinstimmen, 11 Enthaltungen].

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Das „wilde" Denken eines naturwissenschaftlichen Existenzialisten.

Zu Jacques Monods Buch „Zufall und Notwendigkeit"

Jacques Monods Werk, „Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne" hat nicht nur in Frankreich zu einer lebhaften publizistischen Diskussion geführt, sondern unter dem Titel „Zufall und Notwendigkeit" (Piper, München 1971, 256 S.) auch in Deutschland bereits weite Verbreitung gefunden. Monod ist Nobelpreisträger und Professor am Collège de France. Er gehört zu den großen Molekularbiologen der Gegenwart. Ihm gelang es zusammen mit F. Jacob und A. Lwoff, einen wesentlichen Grundprozeß der Molekularbiologie, die genetische Steuerung der Eiweißsynthesen, zu entziffern. Ein Naturwissenschaftler von solchem Rang, der zugleich politisch engagiert ist, seinerzeit in der Résistance als aktiver Kommunist, heute als erklärter Existenzialist, kann, wenn er dazu noch die Gabe besitzt, attraktiv zu schreiben, mit einer großen Leserschaft beim Laienpublikum rechnen. Wie problematisch indes die naturphilosophischen und ethischen Deduktionen Monods anmuten, wird im folgenden untersucht. Der Autor H. J. Schulte-Vieting ist promovierter Physiker und Theologe. Er ist gegenwärtig Assistent am Institut für christliche Gesellschaftslehre an der Universität Freiburg. Sein spezielles Interesse gilt dem Zusammenhang von Ethik und Technik.

Monod hat sein Werk geschrieben, weil er glaubt, es sei „die Pflicht, die den Wissenschaftlern heute mehr denn je auferlegt ist, ihre Fachdisziplin im Gesamtzusammenhang der modernen Kultur zu sehen und diese nicht nur durch technisch bedeutende Erkenntnisse zu bereichern, sondern auch durch Gedanken, die sich aus ihrer Fachwissenschaft ergeben und die nach ihrer Ansicht für die Menschheit wichtig sein könnten" (S. 5)!
Diese Gedanken führen ihn zu einer *„Ethik der Erkenntnis,* durch die die Welt von heute geschaffen wurde". Gemeint ist die technisch-naturwissenschaftlich bestimmte Welt. Allein diese Ethik „läßt sich mit dieser Welt vereinbaren; allein diese Ethik kann, wenn sie einmal verstanden und akzeptiert worden ist, die Entwicklung dieser Welt lenken" (S. 216). Die aus dieser Kritik folgenden Vorstellungen drängen „sich allein durch die Stärke ihrer logischen Geschlossenheit auf; sie ist die Schlußfolgerung zu der die Suche nach dem Wahren unausweichlich führt... Der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben. Es ist an ihm, zwischen dem Reich und der Finsternis zu wählen" (S. 219).

Monod fühlt sich besonders als Biologe zu solchen Aussagen berufen, denn „wenn es . . . der höchste Ehrgeiz aller Wissenschaft ist, die Beziehung des Menschen zum Universum zu erhellen, dann muß man der *Biologie* eine zentrale Stellung zuerkennen, denn von allen Disziplinen versucht sie am direktesten ins Zentrum jener Probleme vorzudringen, die gelöst sein müssen, bevor man — in anderen als metaphysischen Begriffen — die Frage nach der ‚Natur des Menchen' auch nur stellen kann. Die Biologie ist ohnehin die für den Menschen bedeutendste Wissenschaft" — (S. 3).

Als entscheidenden Vorzug der Wissenschaften sieht Monod das an, was er *Objektivität* nennt. Diese Objektivität wäre ihm am besten gewährleistet, wenn man die für die Beurteilung einer Frage notwendigen Kriterien in einem Programm für den Elektronenrechner zusammenfassen und die Antworten maschinell auswerfen lassen könnte (vgl. S. 12). Es wären dann nur „objektive" Aussagen möglich. Man würde die „objektive" Wahrheit erfahren. Bei solcher Verallgemeinerung und Verabsolutierung eines Erkenntnisprinzips der exakten Wissenschaften wäre zu erwarten, daß Monod zeigt, wie alle Phänomene, die er beschreiben will, auf diese Weise wirklich angemessen und vollständig beschrieben werden können, und daß er seine eigenen Aussagen an dem von ihm selbst ausgewählten Kriterium mißt und überprüft. Das geschieht aber nicht. Monod unterstellt einfach, daß *alle* Phänomene der Welt, insbesondere des Menschen, genauso beschrieben und verstanden werden können wie die biochemischen Vorgänge, die sich beim Aufbau der lebendigen Organismen abspielen. Die Berechtigung dazu leitet er aus dem insbesondere von der Biochemie erwiesenen Faktum ab, daß die „makroskopischen Strukturen der Lebewesen" alle aus Proteinen und Nukleinsäuren nach der gleichen chemischen Gesetzmäßigkeit aufgebaut werden. Die mikroskopische Struktur aller Lebewesen ist einheitlich (vgl. S. 64). Daher versteht Monod die Eigenschaften der komplexen Organismen, damit auch das Denken des Menschen als Parallelerscheinungen zu Vorgängen, die sich bei der Biosynthese von Proteinen abspielen.

Die Genese menschlichen Erkennens sieht dann so aus: Der Aufbau der artspezifischen Proteine und Nukleinsäuren, die die Struktur der verschiedenen Lebewesen bestimmen, wird nicht durch die chemische Affinität der Bausteine allein, sondern auch durch ihre geometrische Gestalt bewirkt. Damit diese Moleküle aus ihren verschiedenen Elementarbausteinen aufgebaut werden können, müssen sich diese Bausteine entsprechend ihrer geometrischen Struktur aneinanderlagern. Erst dann sind die chemischen Kräfte in der Lage, sie zu synthetisieren. Die Moleküle müssen sozusagen erst bei ihren Synthesepartnern die geeigneten Flächen suchen. Monod interpretiert das als „mikroskopische Unterscheidungs-, wenn nicht sogar ‚Erkenntnis'-fähigkeit" der Moleküle (S. 62). Diese Erkenntnisfähigkeit beruht jedoch nicht auf einem *geistigen* Vermögen, sondern auf dem Zusammenwirken eines *statistischen* Phänomens, der Brownschen Molekularbewegung, mit den chemischen Eigenschaften der Moleküle. Dieses sog. Erkenntnisvermögen ist also eine Eigenschaft des ganzen Systems. Im makroskopischen Bereich entspricht dem der evolutive Aufbau der Organismen mittels Vererbung, Mutation und Selektion (vgl. *Th. Dobzhansky*, Dynamik der menschlichen Evolution, Hamburg 1965). Der Aufbau der organischen Einheiten ist in *Notwendigkeiten* eingebunden, die die Einheit des Universums darstellen.

Hier müßte man nun diskutieren, welche Rolle der *Zufall* im Rahmen dieses Bezuges zum Ganzen der Welt spielt, etwa die Frage nach dem *Sinn* der ganzen Entwicklung stellen und die Möglichkeiten erörtern, unter denen die Sinnfrage beantwortbar ist (vgl. *W. Bröker*, Der Sinn von Evolution, Düsseldorf 1967). Monod geht auf solche Fragen nicht ein. Für ihn steht fest, daß die makroskopischen Erscheinungen nur von den molekularen Vorgängen abhängig sind und postuliert: „Grundpfeiler der wissenschaftlichen Methode ist das Postulat der Objektivität der Natur. Das bedeutet die *systematische* Absage an jede Erwägung, es könne zu einer ‚wahren' Erkenntnis führen, wenn man die Erscheinungen durch eine Endursache, das heißt durch ein ‚Projekt' deutet" (S. 30). Die Begründung für ein solch dogmatisches Verhalten lautet, daß die Naturwissenschaft mit dieser Methode Erfolg gehabt hat.

Menschliches Denken als ein sinnbehaftetes Geschehen lehnt Monod ab; es genügt ihm ein *analog* zum molekularen Geschehen gewonnener Erkenntnisbegriff. „Wenn das Verhalten (der Lebewesen, wie *K. Lorenz* gezeigt hat) Elemente enthält, die durch Erfahrung erworben wurden, so wurden sie nach einem Programm erworben, das seinerseits angeboren, das heißt genetisch festgelegt ist. Das Lernen wird durch die Struktur des Programms hervorgerufen und gelenkt; damit wird der Lerninhalt in eine feststehende ‚Form' eingebracht, die durch das Erbgut der Art festgelegt ist" (S. 186 f.). Der geometrischen Struktur des Moleküls entspricht das Zusammenpassen von Lerninhalt und Programm im menschlichen Gehirn. Das bewußte Denken schildert Monod als einen *Simulationsvorgang*, in dem das Programm des Gehirns Vorgänge der Außenwelt als Gedankenexperimente durchspielt, also eine Art Film im jeweiligen Individuum ablaufen läßt (vgl. S. 190 f.). Daß das Denken mit Hilfe logischer Schlüsse zu wahren Aussagen gelangt, ist für Monod ein Ergebnis der Evolution. Wenn „das Denken auf einem Vorgang subjektiver Simulation beruht, dann ist anzunehmen, daß die hohe Entfaltung dieser Fähigkeit beim Menschen das Ergebnis eines Evolutionsprozesses ist . . . Das Simulationsvermögen des Zentralnervensystems ist . . . bei unseren Vorfahren wegen seiner Fähigkeit der adäquaten Darstellung und der exakten Voraussage, die von der *konkreten Erfahrung bestätigt* werden, bis zu dem Grade entwickelt worden, den es beim homo sapiens hat" (S. 191).

Mit Hilfe der Simulatorhypothese glaubt Monod den „Dualismus" von Geist und Materie überwunden zu haben. „Verzichten wir auf die Illusion, in der Seele eine immaterielle ‚Substanz' zu sehen, dann leugnen wir nicht deren Existenz, sondern wir beginnen im Gegenteil, die Komplexität, den Reichtum und die unergründliche Tiefe des genetischen und kulturellen Erbes wie auch der bewußten und unbewußten persönlichen Erfahrung zu erkennen, die zusammen das Wesen ausmachen, das sich in uns einmalig und unwiderleglich selber bezeugt" (S. 193).

Leider versuchte Monod keine *Verifikation* dieser Hypothesen. Er diskutiert nicht die Problematik der Stimulation, nicht die des Selbstbewußtseins. Wichtige Begriffe wie Freiheit, Spontaneität, Transzendenz werden in diesem Zusammenhang ohne Erläuterungen völlig unkritisch verwendet. Nicht einmal der wichtige Begriff des *Zufalls* wird sachgemäß diskutiert. Einerseits bezeichnet er den Zufall als „essentiell", anderseits ist Zufall für ihn ein rein statistisches Korrelat innerhalb einer Wahrscheinlich-

keitsrechnung (vgl. *H. Sachsse*, FAZ, 9. 11. 71, Literaturblatt). Wenn Monod sagt, daß die Naturwissenschaft durch ihre Methode so erfolgreich gewesen ist, dann gilt das deshalb, weil sie sich systematisch beschränkt hat und nur Phänomene beschreibt, sofern sie gemessen werden können. Phänomene wie Selbstbewußtsein, Denken, Freiheit, Existenz Individualität sind den Naturwissenschaften vorgegeben und überschreiten sowohl inhaltlich wie methodisch ihren Forschungsbereich. Diese Grenzen respektiert Monod nicht. So bleibt seine „Quintessenz" der Welterklärung, hergeleitet aus den Grundlagen der Molekulartheorie, auf ein Surrogat naturwissenschaftlicher Extrapolationen angewiesen, die einer kritischen Nachprüfung unter den Voraussetzungen der eigenen Wissenschaft nicht standhalten. Gerade deshalb bietet Monods Buch kaum Ansätze für eine ernste naturphilosophische Auseinandersetzung.

Seine *ethischen* Aussagen haben mehr biographische als wissenschaftliche Bedeutung: als Zeugnis eines enttäuschten Marxisten, der in seinem Forschungsbereich die Motivation für einen sehr persönlich geprägten „naturwissenschaftlichen" Existenzialismus sucht, mit dem er sich auch politisch verantworten will. *Erkenntnistheoretisch* ist Monods Essay vor allem als eine ungewollte, aber überzeugende Demonstration für die Begrenztheit der Möglichkeiten formal naturwissenschaftlicher Aussagen anzusehen, so philosophisch relevant Ergebnisse der Naturwissenschaften im allgemeinen und der Molekularbiologie im besonderen auch sind.

Daß Monods Werk dennoch zum Bestseller werden konnte, zeigt, wie brennend philosophische Fragen im Grenzbereich von Mensch und Natur entgegen des sonst vorherrschenden Trends zu den Sozialwissenschaften für viele interessierte Laien heute sind. — *Vergleiche* drängen sich auf: *Teilhard de Chardin* hat viel gründlicher als Monod versucht, sich den naturphilosophischen Grundproblemen von Geist und Materie, von Neuwerden und Identität in ihrer ganzen Komplexheit anzunehmen. *C. F. von Weizsäcker* ist im wesentlichen derselben Problematik, aber auf erheblich höherem Niveau nachgegangen (Die Einheit der Natur, München 1971). Alle diese Bemühungen sind jedoch über das Stadium von Ansätzen und Hypothesen nicht hinausgekommen. Ein allgemeiner Konsens steht aus und ist wohl auch gar nicht zu erwarten, weil in die Beantwortung die Grundsatzentscheidungen des Fragers wesentlich mit eingehen. Dies demonstriert Monod in lehrreicher und relativ durchsichtiger Weise. Das gleiche gilt auch für Teilhard. Was diesen aber von Entwürfen wie den Monods trotz aller wissenschaftlichen Fragwürdigkeit unterscheidet, ist der ungemein reichere und differenziertere Erfahrungshorizont im Spannungsfeld von Mensch, Natur und Geschichte, den der Erkenntnis- und „Sprach"-Monismus Monods nicht zuläßt.

H.-J. Schulte-Vieting

Sonderberichterstattung Synode (VIII)

Wie weit ist die Gemeinsame Synode?

Ein thematischer Durchblick durch die Arbeit der Sachkommissionen

Seit einem Jahr geht die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik auf leisen Sohlen. Nach dem überzeugenden Start von Anfang Januar 1971 (vgl. HK, Februar 1971, 92—102) war selten Aufregendes von ihr oder über sie zu hören. Erst in den letzten Wochen vor der Jahreswende kam eine spürbare Hektik auf: einmal im Blick auf den 31. Dezember 1971. Zu diesem Datum mußten die einzelnen Sachkommissionen diejenigen Entwürfe vorlagefertig der Zentralkommission zuleiten, die auf die Tagesordnung der Frühjahrsvollversammlung 1972 (11. bis 14. Mai) gesetzt werden sollen. Die Zentralkommission, die am 7./8. Januar das nächstemal tagt. wird darüber beschließen. Bis Mitte Dezember blieb die *Gesamtsituation* unübersichtlich und veränderlich. Manche Kommissionen, die ursprünglich vorne lagen, schafften das Etappenziel mangels Konsenses nicht; andere, von denen man es nicht von vornherein vermutete, kamen dennoch ins Ziel. Zum anderen war diese Hektik verursacht durch das Ende von „Publik", durch die Forderung von 87 Synodalen, eine Sondersitzung für diesen Fragenkomplex einzuberufen (vgl. ds. Heft, S. 22). Wenn diese Sondersitzung auch nicht zustande kommt, so wird aufgrund des Beschlusses der Zentralkommission vom 21. 12. 1971 (Ausarbeitung einer Gesamtvorlage Publizistik noch für die Maisitzung, Vorbereitung durch zwei gemischte Kommissionen, eine aus Kommission VI, I und V für die thematischen, eine aus VIII und IX für die strukturellen Gesichtspunkte) das Thema mit Sicherheit auch in den nächsten Monaten im Vordergrund stehen.

Was war die Ursache dieser lang andauernden Stille? Der erste Grund lag in der Arbeit der Kommissionen selbst. Sie bestanden ja nicht schon ab ovo aus eingespielten Arbeitsteams, und obwohl in ihnen das Element, das man gelegentlich etwas verächtlich Berufskatholizismus nennt, vorherrscht, sind die Mitglieder alles eher als homogene Gruppen. Überdies bedurfte es im Herbst nochmals eines Dreiviertelneubeginns wegen der *späten Berufung der Berater*, die erst auf der dritten Sitzung der Zentralkommission vom 11. Juni erfolgte und erst Anfang Juli durch den Vorsitzenden der Synode ausgesprochen wurde (vgl. HK, August 1971, 400). Diese späte Entscheidung erschwerte die Einübung in einen wirksamen Verhandlungsstil und störte gelegentlich das Verhandlungsklima. Und nicht zuletzt fehlte es an einem zureichenden Informationsaustausch; einmal unter den Synodalen selbst: zunächst weil die Beratungen noch keine klaren Konturen ergaben, dann aber weil manche Kommissionen etwas eifersüchtig über ihre Projekte wachten und oft Mitglieder ein und derselben Kommission unzulänglich über den Stand der Arbeit in den eigenen Unterkommissionen und Arbeitsgruppen orientiert waren. Noch mehr fehlte es an einem hilfreichen *Informationsaustausch* mit der Öffentlichkeit.

Dafür ein Beispiel aus jüngster Zeit: Auf ihrer Sitzung vom 11. bis 14. 12. 1971 verabschiedete die Kommission II (K II) die zwei Vorlagen „Taufe" und „Buße und Bußsakrament". Darüber brachte SYN Nr. 26/71 ganze 11 Zeilen; davon waren vier der im Augenblick sicher nicht überaktuellen Tatsache gewidmet, daß der Vorsitzende der Kommission auch zum Berichterstatter im Plenum berufen wurde. Auf diese Weise begünstigt man den Protest derer, die von einer totalen Öffentlichkeit der Synodenarbeit fasziniert sind und Verschleierung rufen (vgl. den Offenen Brief des BDKJ an die Zentralkommission 7. 11. 71). Man enttäuscht jene, die sachliche Informationen und ein produktives Mitdenken über den Rahmen der Synode hinaus wünschen. Man stellt schließlich die Arbeit der Kommissionen selbst in ein matteres Licht, als sie es insgesamt verdienen. Ein Jahr Kommissionenarbeit zeigt nämlich, daß nicht nur ein umfangreicher Beratungsstoff in Angriff genommen wurde; es zeichnen sich allmählich *Linien* ab, die bei ausreichender Offenheit der Fragestellung und etwas organisatorischem Geschick zu einem konzentrierten, zielführenden und durchaus realistischen Ergebnis führen könnten.

Welche Schwerpunkte zeichnen sich ab?

Von ihrer ursprünglichen Veranlagung her kann man *drei Themenkreise* unterscheiden, die sachlich aufeinander bezogen bleiben und im Verhandlungsprozeß sich vielfach überschneiden und dennoch ihr Eigengewicht und ihre eigene Schwerkraft haben: Verkündigung und Glaubensvollzug, der Dienst der Kirche in der Gesellschaft einschließlich der lebenshilflichen Gesichtspunkte, der Fragenkomplex Strukturen—Ämter, Organisation—Dienste. Man könnte diese *Themengruppen* auch anders umschreiben: Grundfragen des Glaubens, Strukturierung des kirchlichen Lebens, Dienst in der Gesamtgesellschaft. Diese Schwerpunkte waren von Anfang an da, sie haben sich in den ersten Beratungsgängen gefestigt. Das *Maß an Konzentration und Konkretisierung ist* von Themenbereich zu Themenbereich und von Sachkommission zu Sachkommission verschieden. Eine genaue Gliederung der Themenbereiche nach Sachkommissionen ist nicht möglich. Würde man nach rein thematischen Gesichtspunkten ohne starre Bindung an die faktische Kompetenzenverteilung eine *Zuordnung* versuchen, so würde diese etwa so aussehen:

1. *Verkündigung und Glaubensvollzug:* K I (Analyse der Glaubenssituation, praktische Hilfen der Glaubensvertiefung: die Schaffung von „Kurzformeln" oder eines Glaubensbuches; die Reform der verschiedenen Verkündigungsweisen: Predigt, Katechese, theologische Erwachsenenbildung); K II (Taufe, Bußerneuerung und Bußsakrament, Eucharistie, Firmung, Firmalter); K III (die theologischen Grundlagen kirchlicher Diakonie) und K V (gesellschaftlicher Auftrag der Kirche), wenn man gesellschaftliche Diakonie sowohl als eine Form der Verkündigung wie als einen der Grundvollzüge christlichen Glaubens ansieht; K IV (Ehe als Sakrament und als christliches Zeugnis); beschränkt K VI (schulischer Religionsunterricht in Verbindung mit Kommission I, Medienfragen unter dem Gesichtspunkt Medien und Verkündigung); K X (missionarische Tätigkeit der Kirche als einer der Grundvollzüge des Glaubens jedes Christen und der Verkündigung der Kirche).

2. *Ämter, Strukturen, Organisation:* K VII (Priesterlicher Dienst, seine Formen und Gliederungen, Priesterausbildung, pastorale Hilfsdienste, diakonische Ämter in Zusammenhang mit K III); K VIII (Mitverantwortung der Laien, Rätesystem, Verbände); K IX (Gemeindereformen und Gemeindegliederung, Strukturen der überpfarrlichen und regionalen Seelsorge, Neuordnung der kirchlichen Verwaltung, Überprüfung der Diözesangrenzen); K X (übernationale und gesamtkirchliche Kooperation, Zusammenwirken mit den Kirchen der Dritten Welt, Formen der Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen); unter Einzelaspekten auch K I (die Rolle von Klerikern und Laien in der Verkündigung); K II (sakramentaler Dienst des Priesters); K VI (Reorganisation der kirchlichen Dienste im Medienbereich).

3. *Dienst in der Gesamtgesellschaft:* K I (Verkündigung und Glaubenszeugnis als spezifisch kirchlicher Dienst in der Gesamtgesellschaft); K III (der diakonische Auftrag der Kirche, Schwerpunkte kirchlicher Diakonie, Sorge der Kirche um den Menschen in den verschiedenen Lebensphasen: Vorschulerziehung (mit Vorrang bei K VI, kirchliche Jugendarbeit, Altensorge; die Organisation kirchlicher Sozialhilfe); K IV (kirchliche Eheberatung in Überschneidung mit K III); K V (der gesellschaftliche Auftrag der Kirche, das politische Mandat der Kirche und die politischen Aufgaben des einzelnen Christen, strukturbedingte soziale Ungerechtigkeit, Entwicklung und Frieden); K VI (Hochschulentwicklung, Schulen in freier Trägerschaft, Medienentwicklung und Medienpädagogik).

In diesen drei verschiedenen Themenbereichen haben sich seit Beginn der Kommissionsarbeit (die regelmäßig im Abstand von etwa zwei Monaten plenar und in Arbeitsgruppen tagen) die folgenden vorläufigen *Schwerpunkte* herauskristallisiert (zu den Arbeitsgruppen vgl. HK, Mai 1971, 250, und August 1971, 401): *Themenkreis I:* Analyse der Glaubenssituation, Predigt, schulischer Religionsunterricht, außerschulische Katechese, kirchliche Initiation (Taufe, Buße, Firmung), christliche Diakonie als Grundvollzug des Glaubens, kirchliche Jugendarbeit und Betriebsseelsorge, Ehe und Familienspiritualität. *Themenkreis II:* priesterlicher Dienst (in der ganzen Breite, in der einerseits die Priesterfrage, anderseits das theologische Amtsverständnis und die ekklesiologisch-soziologische Gliederung der Ämter und Dienste zur Debatte steht); die Weiterentwicklung des Rätesystems (auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens); die Erneuerung der Seelsorgsstrukturen (einschließlich ihrer theologischen und soziologischen Begründung) unter Einschluß der Ämter und Rätestruktur. *Themenkreis III:* Wesen der Diakonie und Gestaltwandel ihrer Aufgaben, vorschulische Erziehung, gesellschaftliche Funktion der Kirche, z. B. Verhältnis der Kirche zu den politischen Parteien, Friedens- und Entwicklungsdienst.

Die Schwerpunkte, die hier nur grobmaschig dargestellt werden, erlauben noch *keine Gesamtaussage* über die Synodenarbeit. Der Beratungsstand ist in den einzelnen Kommissionen sehr unterschiedlich: Die einen können bereits auf fertige Vorlagen verweisen, die anderen befinden sich in einem Überarbeitungsprozeß bereits vorliegender Entwürfe oder Arbeitsgruppenpapiere; wieder andere bewegen sich noch in der Phase der Kontroverspapiere, und nicht jede Kommission ist sich über ihren Auftrag ganz im klaren. Das gilt selbst für zweifellos wichtige Kommissionen wie die K VII und (in Teilbereichen) auch für die Kommission I. Nicht von allen

Kommissionen, die dieser Tage Einzelvorlagen an die Zentralkommission gegeben haben, werden damit rechnen können, daß sie die Hürde der Zentralkommission nehmen und im Plenum bestehen können. Manches bedarf noch der Abstimmung mit benachbarten Kommissionen, anderes ist einfach noch zu unausgegoren. In der *Konkretisierung der Thematik* scheinen die Kommissionen, die sich mit Glaubensverkündigung oder mit Strukturfragen zu befassen haben, weit vor denen zu liegen, die vornehmlich mit Fragen des kirchlichen Weltdienstes befaßt sind. In Kommission VI ist eine Vorlage noch nicht in Sicht. Sollte es dazu kommen, daß im Anschluß an die Publik-Krise eine Sondersitzung durchgeführt oder die Kommission VI beauftragt wird, ein Papier über die Ordnung bzw. Förderung des kirchlichen Pressewesens vorzulegen, dann wird sie um das Arbeitstempo in den nächsten Monaten nicht zu beneiden sein. Zwei ungleiche Geschwister sind K III und K V: K III, hinter der man die Kraft, die Einsatzbereitschaft, aber auch das Selbstbewußtsein eines starken Verbandes spürt, bemüht sich nachdrücklich um theologisch-pastorale Grundlegung ihres Sachbereichs. Sie ist in allen drei Themenkreisen präsent, darunter auch mit Themen, die ihr nicht auf den Leib geschnitten sind (Arbeitnehmer- und Betriebsseelsorge und die kirchliche Jugendarbeit). Sie ist auch um enge Verschränkung der caritativen Dienste mit den Strukturpapieren aus den Kn VII, VIII und IX bemüht. Keine Kommission erinnert so nachdrücklich wie K III an die Berücksichtigung der „durchlaufenden Perspektiven" ihrer Herkunft. Neben ihr nimmt sich die K V, die vorrangig und ausdrücklich den Gesellschaftsbezug der Kirche zu vertreten hat, bescheiden aus. Gegenwärtig arbeitet sie in vier Arbeitsgruppen an drei Papieren: Entwicklung und Frieden, Leistungsprinzip und christliches Menschenbild, politisches Mandat der Kirche und der politische Auftrag des einzelnen Christen.

Die ersten Vorlagen in Sicht

Doch was liegt insgesamt bereits auf dem Tisch? Zunächst zwei Arbeitsdokumente, die nicht als Vorlage im Plenum gedacht sind, sondern als Konzeptionspapiere, die im jeweiligen Sachbereich als Grundlage für alle weiteren Überlegungen und Entscheidungen dienen können. Es handelt sich einmal um das von der K VII erarbeitete Papier *„Schwerpunkte des priesterlichen Dienstes"*, zum andern um die „Thesen zur Christlichen Diakonie" (das sog. Hirschmann-Papier) aus K III. Beide wurden in den Amtlichen Mitteilungen „Synode" (7/71 und 8/71) veröffentlicht.

Grundanliegen des Priesterpapiers ist es, nicht zu sagen, was *nur* der Priester kann, sondern herauszuarbeiten, *wozu der Priester dient.* Der Kern dieses Dienstes wird als *Dienst der Einheit* verstanden, der die Verantwortung trägt für die Einheit der Gemeinde und für die Verbindung der Gemeinden miteinander und mit dem Bistum. Er soll die Einheit des dreifachen kirchlichen Dienstes, der Verkündigung, des sakramentalen Lebens und des Bruderdienstes verkörpern. Das Papier hält daran fest, daß die letztverantwortliche Leitung der Gemeinde und die *Vollmacht zur Feier der Eucharistie* nicht aus diesem Dienst der Einheit ausgegliedert werden dürfen.

Die *Diakonie-Thesen* gipfeln in der Aussage, daß christliche Diakonie Mit- und Nachvollzug des Weltdienstes der Bruderliebe Jesu Christi ist. Die so verstandene Diakonie steht „in unlösbarem Zusammenhang mit der Verkündigung und dem Gottesdienst der Christen". Sie ist „Wesensdimension des christlichen Lebens" und sie ist als Individual- und gesellschaftliche Diakonie „in der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens sichtbar werdende Tat". Je nach Entwicklung der Gesamtdiskussion dürften die beiden Diskussionspapiere in überarbeiteter Form zu einem späteren Zeitpunkt doch noch vorlagereif gemacht werden.

Doch was liegt unmittelbar vor? Aus K I ein in zweiter Lesung verabschiedetes Papier über *„Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst"*. Es lief lange Zeit unter dem Titel „Laienpredigt", versteht aber die Beteiligung des Laien an der Verkündigung im Gottesdienst umfassender. Es geht auch über den gottesdienstlichen Rahmen hinaus; es hat sowohl das offene Glaubensgespräch wie die Erwachsenenbildung und die „übergreifenden Kommunikationsebenen" in den Massenmedien im Blick. Das Papier wirkt nüchtern, ausgeprägt pastoral, gruppen- und gemeindebezogen.

Aus der K II liegen die schon erwähnten Papiere über *Taufe* und *Buße* vor. Beide bringen keine Überraschungen und gehen über bereits vorliegende Konzepte und Pastoralanweisungen der Bischöfe nicht wesentlich hinaus: An der Kindertaufe wird *grundsätzlich* festgehalten. Verpflichtend wird nur das *Taufgespräch* mit den Eltern. Im Falle fehlender Bereitschaft oder Fähigkeit der Eltern oder anderer Bezugspersonen zu einer christlichen Erziehung soll *Taufaufschub* erwogen werden. In der Kernfrage nach dem Verhältnis Bußgottesdienst der Gemeinde—Einzelbeichte war die Kommission der Meinung, beide dürften nicht gegeneinander ausgespielt werden. Eine Anregung, die Kommission möge sich dafür aussprechen, daß die Kirche den Bußgottesdienst als Form *sakramentaler* Sündenvergebung erklärt, wurde mit Mehrheit abgelehnt. Das Papier gibt gute pastorale Anregungen zur Weckung der Bußgesinnung, theologisch führt es nicht weiter.

Verabschiedet wurden weiter von Kommission VIII eine Vorlage über *„die Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche"*. Es wurden aber im letzten Moment nebst den Grundsätzen für eine Weiterentwicklung des Rätesystems und ihrer theologischen Begründung nur die Passagen über die Räte auf Gemeinde- und Diözesanebene verabschiedet; die mittlere Ebene wurde zwecks notwendiger Abstimmung mit K IX zunächst ausgeklammert. Das Papier nähert sich in der Tendenz dem sog. *Limburger Modell.* In der Pfarrgemeinde soll wie bisher ein Rat die Funktionen der Beratung und Mitentscheidung und der Koordinierung der freien Initiativen wahrnehmen. In der Diözese soll künftig nur noch *ein* Greminum der pastoralen Mitverantwortung (bei personeller Verknappung) weiterbestehen, dem der Bischof selbst vorsitzt. Doch bleibt der Priesterrat als Vertretung des Presbyteriums erhalten. Daneben soll als „Gremium der freien Initiativen" eine Diözesanversammlung geschaffen werden. Die Räte erhalten Mitentscheidungsrechte (Pastoral und Finanzbereich). Das Vetorecht des Bischofs und Pfarrers wird gewahrt. Für Streitfälle ist der Rekurs zur nächsthöheren Instanz und einer Schlichtungsstelle vorgesehen.

K IX hat eine *„Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum"* auf ihrer Dezembersitzung verabschiedet. Unter allen vorgelegten Entwürfen ist dieser Text

unter pastoralsoziologischen und ekklesiologischen Gesichtspunkten am wenigsten ausgereift: „Soziologische" Postulate („die Gemeinde stellt . . . kein Getto dar") und unzureichende theologische Bestimmungen („Gruppe von Menschen, die an Jesus Christus glauben") sind — wie im „Gemeinde"-Pastorale — ineinander verknäuelt, ohne daß ein theologisch überzeugendes und praktisches Konzept herauskäme. Der Sache nach zählt er jedoch zu den wichtigsten Entwürfen. — Zugleich mit diesem Dokument wurde eine *„Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer"* verabschiedet, der bezüglich der Stellung der Räte wenigstens teilweise mit K VIII abgestimmt ist. Im Konzept läuft er auf eine deutlichere Abhebung zwischen eigentlichen Leitungsaufgaben (Bischof) und Verwaltungsfunktionen (Generalvikariat) hinaus. Der Bistums-(Pastoral-)Rat erhält konsultativ wie deliberativ eine starke Stellung. Beide Vorlagen sind als vorläufig zu betrachten. Sie werden aus einer längeren öffentlichen Diskussion Nutzen ziehen.

Neben den der Zentralkommission zugeleiteten Vorlagen bleiben noch mehrere gewichtige *Papiere im Hintergrund*, die das Etappenziel nicht erreicht haben, aber sich in einem fortgeschrittenen Diskussionsstadium befinden. Zu nennen sind aus Kommission I ein Entwurf über die kirchliche Katechese, aus Kommission II über die Firmung, aus Kommission III über den „Gestaltwandel der Not und der Hilfe" und über die „Integration der Caritas in das kirchliche Leben" (mit Überschneidung mit K VIII und K IX), aus K IV über „pastorale Hilfen für Geschiedene, die wieder verheiratet sind". Alle anderen Entwürfe, insbesondere die der drei Arbeitsgruppen der K X (Kooperation, Mission, Ökumene), der K IV (Thesen zur Anthropologie der Sexualität), der K V und ein sehr umfänglicher Entwurf von K III zur Gastarbeiterfrage befinden sich noch im Werden. Hervorzuheben wären die Beratungen der Gemischten Kommission (GK) zwischen K I und K VI über den schulischen Religionsunterricht, über den hier bereits referiert wurde (vgl. HK, August 1971; vgl. auch den Bericht von Prof. *K. Lehmann* in „Synode" 7/71) und ein noch nicht abgeschlossener Entwurf der GK zwischen K VIII und K IX über die Errichtung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit. Letzterer befindet sich im Wettlauf mit einem zu erwartenden römischen Erlaß zum gleichen Thema.

Wie könnte es weitergehen?

Die heiße Phase der synodalen Diskussion in der Öffentlichkeit dürfte erst einsetzen, wenn die jetzt der ZK zugeleiteten Entwürfe von dieser zur Veröffentlichung freigegeben werden. Ob sie alle freigibt, wird die Sitzung der ZK vom 7./8. Januar 1972 zeigen. Viele werden bedauern, daß *ein* Entwurf, der zweifellos zu den heißen Eisen der Synode gehört und der es verdiente, vorweg behandelt zu werden, nicht mehr rechtzeitig für diese Sitzung abgeschlossen werden konnte: der Entwurf der K IV über *pastorale Hilfen für geschiedene Wiederverheiratete*. Er plädiert unter drei Voraussetzungen (Bestehen einer sittlichen Verpflichtung gegenüber dem neuen Partner und den Kindern, Wille zum dauerhaften Zusammenleben, Eingeständnis vergangener Schuld) dafür, die Betroffenen zu den Sakramenten zuzulassen. Eine Lösung, die „christlicher" ist als das geltende Recht, erscheint dringend geboten. Die Synode hätte gut mit diesem Thema beginnen können, selbst wenn sie, da gesamtkirchliches Recht tangiert wird, nur ein Votum hätte formulieren können. Widerstände gegen eine solche Lösung scheinen unter Kanonisten und Hierarchen stärker zu sein als unter Moraltheologen und Eheleuten (zur theologischen Problematik der Frage vgl. KH, August 1970, 384ff.).

Wie könnte sich, von diesem akuten pastoralen kanonistischen Sonderproblem abgesehen, die Thematik der Synode *insgesamt* weiter entfalten? Ganz offensichtlich kristallisieren sich jetzt schon drei *Komplexe* heraus, die quer zu den 10 Kommissionen liegen: 1. Eine Grundlegung des Glaubens und der Verkündigung einschließlich des gesellschaftlichen Auftrags der Kirche, verstanden als Glaubensdienst in der Gesellschaft (K I, K III, K V); 2. Eine Überprüfung der Formen und Etappen der christlichen Initiation (Schwerpunkt bei K II); 3. der Versuch einer theologisch begründeten und pastoral praktikablen (umweltfunktionalen) Zuordnung von Ämtern und Strukturen (K VIII—IX). Von diesen Schwerpunkten dürfte der erste zuletzt zu einem Ergebnis führen. Dennoch sollte er im Beratungsvorgang der Synode (Glaubenssituation, Beziehung der Verkündigungsinhalte zum Fundament des Christentums, Gesellschaftsdienst als Glaubensdienst) ständig präsent sein. Punkt 2 und 3 sind jetzt in den Details, aber nicht als Ganzes in Angriff genommen. Es mag richtig sein, daß beispielsweise die Sakramente der christlichen Initiation in einem ersten Stadium einzeln verhandelt werden. Aber spätestens nach der ersten Plenumsdiskussion müßte man sich zu einem Gesamtkonzept durcharbeiten: Taufe, Firmung, Hinführung zur Eucharistie und Buße bilden im Erwachsenwerden des Christen eine reifungsbezogene Einheit, die pastoral wieder *neu* realisiert werden muß. Ein Gesamtkonzept einer Sakramentenpastoral christlicher Initiation drängt sich geradezu auf (vgl. ds. Heft, S. 14). Zu Komplex 3: Die Formen und Gliederungen kirchlicher Ämter und Dienste hängen von den orts- und teilkirchlichen Strukturen ab. Erst eine Weiterentwicklung der Strukturen kann zu einer *sinngemäßen* Differenzierung der Ämter führen und *genauer* bestimmen helfen, wie der Einheitsdienst des Amtes auszusehen hat: Seine Ausgestaltung hängt besonders von den Gemeinden und ihren orts- oder gruppenbezogenen Substrukturen ab. Anderseits wird die Gestalt des Amtsträgers und sein Aktionsrahmen nicht nur von der Entwicklung der Strukturen geprägt. Er wird auch geformt durch die Art, in der der sakramentale Dienst in der Gemeinde wahrgenommen wird: Von beiden hängt ab, ob der Amtsträger (Geistliche) mehr der Verwalter und Organisator *oder* mehr geistiges Zentrum und spirituelle Führungsgestalt in einem Team verschiedener Dienste ist. Dasselbe gilt für den Bischof.

Erst wenn hierüber mehr Klarheit herrscht, könnten Verwaltung und geistliche Führung wieder in ein proportionales Verhältnis zueinander finden. Als *theologische Begleithilfe* der Synode erscheint deswegen ein vertieftes Verständnis der Ortskirche und eine dynamischere Theologie der Sakramente am dringendsten zu sein. Thematisch werden sich die Schwerpunktfelder im Fortschreiten der Beratungen immer mehr verklammern. Der ZK fällt nicht nur die Aufgabe zu, die Einzelentwürfe nach ihrer Stellung in den sich bildenden und verschiebenden Schwerpunktfeldern abzuklopfen, sondern jedenfalls nach ersten Lesungen im Plenum die Bildung weiterer Gemischter Kommissionen nicht nur zuzulassen, sondern zu fördern.

Kurzinformationen

Die **Botschaft Pauls VI. für den Weltfriedenstag 1972** stand unter dem Motto „Willst du den Frieden, so wirke für die Gerechtigkeit!" (vgl. „Osservatore Romano", 17. 12. 71). Darin entwickelte der Papst zunächst eine erfahrungsnahe Vorstellung vom Frieden. An die Adresse der *Jugend* gerichtet, suchte er deren mögliches Vorurteil zu zerstreuen, der Friede sei ein das Leben lähmender Zustand. Vielmehr ist er, so betonte er, von der gleichen Art wie das Leben selbst: er kostet Anstrengung und Arbeit; er muß erobert werden, da er „niemals vollständig verwirklicht wird". Friede ist aber auch nicht mit Gewalt identisch. Diese Warnung richtet der Papst an *„alle, die Verantwortung tragen"* und verpflichtet sind, zwischen den Mitgliedern bestimmter Gruppen, z. B. der Familie, des Betriebs, der sozialen Schicht, einer Stadt oder des Staates geordnete Beziehungen herzustellen. Hierbei seien sie der Versuchung ausgesetzt, solche Beziehungen mit Gewalt herzustellen, die dann nur den Anschein von Frieden tragen. Damit aber würde das menschliche Zusammenleben zur Qual, zur Ursache von Korruption und zur lebendigen Lüge. Keine Gewalttätigkeit sollte es daher wagen, sich selbst als Frieden zu deklarieren. Was Friede ist, erkenne man am besten an seinem Ursprung, nämlich der *Gerechtigkeit,* die sich in Rechten und Pflichten, in Gesetzen und Verträgen ausdrücke. Das heute besonders ausgeprägt entwickelte Bewußtsein für Gerechtigkeit bringe es mit sich, daß jeder Mensch weiß, daß er unverletzlich und anderen gleichwertig ist. Dieses Phänomen werde nicht mehr nur auf den Einzelnen, sondern auf Gemeinschaften und die ganze Welt bezogen. Eine solche Gerechtigkeit fordert, so spielt der Papst auf die sozialistischen Länder an, auch die Freiheit der Religionsausübung in einer berechtigten und menschlichen Ausdrucksform. Keine „Autorität" oder „Ideologie" könne sich das Recht anmaßen, sie zu unterdrücken. Eine solche Gerechtigkeit fordere aber auch, daß jedes Land in freier Zusammenarbeit mit anderen und ohne politischen Druck seine eigene Entwicklung fördern dürfe. Dieses Mühen um Gerechtigkeit fordere aber auch den Verzicht auf eigenes Prestige und auf persönliche Interessen. Denn groß sind die Schwierigkeiten bei der praktischen Verwirklichung der Gerechtigkeit. Abschließend sprach der Papst sein Vertrauen aus, daß die Ideale der Gerechtigkeit und des Friedens von sich aus im Menschen die moralischen Kräfte zu ihrer Verwirklichung wachrufen werden.

Zwei Zusammenkünfte Ende vergangenen Jahres weisen auf die **Gefahr der Zersplitterung zweier extremer Gruppierungen im französischen Katholizismus** hin: 1. das erste Europatreffen der sog. „Schweigenden in der Kirche" mit Vertretern aus Deutschland, Holland und England (vom 6./7. 11. 71) und ein Arbeitstreffen linksorientierter Laien- und Priestergruppen in Frankreich in Rouen (20./21. 11. 71). Die *„Schweigenden"* hatten sich bereits im November 1970 in Versailles (vgl. HK, 24, 588) und im April 1971 in Bordeaux auf zwei nationalen Treffen als Sammelbewegung für alle jene vorgestellt, die entschlossen sind, den Glauben, die Kirche, den Papst und Bischöfe vor der heutigen „destruktiven Kontestation" zu schützen. 3000 Teilnehmer waren zu diesem Treffen nach Straßburg gekommen (vgl. „Le Monde", 9. 11. 71). Nach eigenen Angaben zählt die Bewegung in Europa rund 350 000 Mitglieder in den verschiedenen nationalen Gruppierungen traditionalistischer Prägung. Unter dem Thema „Treue und Offenheit nach dem Konzil" suchten sie vor allem auch ihre eigene Einheit zu wahren. Wie *P. Debray,* Gründer und jetziger Vorsitzender der Bewegung, in seiner Ansprache zu verstehen gab, besteht die große Gefahr, daß es zwischen einem extrem reaktionären Flügel, der das Konzil überhaupt ablehne, und einer konservativen Richtung, der nur Tempo und Ausmaß der Reformen zu groß sind, zu einer Spaltung komme. *Konfliktstoffe* sind nach wie vor die liturgische Erneuerung, die Frage der Katechese und in jüngster Zeit die Versuche des Bischofs von Arras mit einem neuen Modell der Taufpastoral (vgl. ds. Heft, 14—16). Für November 1972 ist ein internationales Treffen in Rom geplant. — Gewisse zentrifugale Erscheinungen wurden auch auf dem Treffen in Rouen sichtbar, wo rund *600 Vertreter verschiedenster linker Gruppierungen* über das Thema „Christen im Klassenkampf" diskutierten (vgl. „Le Monde", 24. 11. 71). Einig war man sich nur darin, daß dieser sowohl in der Gesellschaft wie auch in der Kirche geführt werden müsse, und zwar auf den Ebenen der Macht, der Kultur, des Eigentums sowie im Bereich der Arbeit, der Schule, der Familie usw. Drei Richtungen zeichneten sich ab. — Die erste vertritt eine Theologie der Revolution. So ist z. B. für den Marxismusspezialisten *G. Girardi* der Klassenkampf vom Klassenhaß zu unterscheiden; der erstere sei eine Forderung der Liebe, insofern diese den Kampf gegen die beherrschenden und unterdrückenden Klassen verlange. Daher gehöre das Klassenbewußtsein auch zu einem neuen christlichen Bewußtsein. Diese Theologie der Revolution stieß jedoch auf den Widerstand jener, welche die Transzendenz und eine absolut geltende Wahrheit leugnen. Für sie machte der Glaube an Christus jede Theologie überflüssig, die sich unter dem Einfluß von Ideologien nur in Dogmen und ewigen Wahrheiten verfestige. Christus müsse immer wieder neu gefunden werden. Die dritte Richtung klammerte zunächst einmal ihren Glauben aus bzw. ein, um sich dem konkreten politischen Engagement zu widmen. In ihm sucht sie die Sinnhaftigkeit ihrer Christusbeziehung herauszufinden.

Das **Ergebnis einer Priesterbefragung in Kanada** wurde der Nationalen Föderation der Priesterräte Kanadas Anfang Dezember überreicht. Die Umfrage war beschränkt auf die englischsprachige Sektion der Priester. Der 77seitige Report wurde von *P. Stryckman* und *P. R. Gaudet* SJ vom „Research Center for Religious Sociology" der Laval-Universität in Quebec erstellt. Insgesamt waren 1643 Fragebogen verschickt worden. 558 Diözesanpriester (= 61 %) und 389 Ordenspriester (= 54 %) füllten die Fragebogen aus und sandten sie zur Auswertung zurück (vgl. NCNS, 3. 12. 71). Vor zwei Jahren hatte die Nationale Föderation die Studie in Auftrag gegeben. Das auffälligste Ergebnis bestand in der Diskrepanz zwischen der augenblicklichen Hauptbeanspruchung und den geäußerten Wünschen für andere Aktivitäten. 72 % der Diözesanpriester und 33 % der Ordenspriester arbeiteten in Pfarrgemeinden. 55 % aus beiden Gruppen sind mit ihrer Tätigkeit *zufrieden,* und nur 4 bzw. 6 % brachten Unzufriedenheit zum Ausdruck. Insgesamt 65 % aller Antworten enthielten den Hinweis, daß zuviel Zeit für die Verwaltung und Leitung von Gebäuden und Personal benötigt werde, 42 % beklagten den Zeitverlust durch die Beschaffung von Mitteln. Nur 14 % haben genügend Zeit für die Vorbereitung und Durchführung von *Predigten,* nur 8 % könnten sich in der Hauptsache um die Bildung von Gemeinschaft unter Laien, nur 3 % um den Kampf gegen die Armut kümmern. Auf die Frage nach Aktivitäten, denen sie statt ihrer bisherigen Hauptbeschäftigung den Vorzug geben würden, antworteten 88 %, sie wünschten sich mehr Zeit für die Predigten, 86 % wollten sich mehr um Laiengemeinschaften kümmern, 64 % würden sich der Armutsbekämpfung widmen, während nur 4 % mehr Zeit für die *Verwaltung* und nur 3 % mehr Gelegenheit für die Beschaffung von Mitteln beanspruchten. Zwar nannten 73 % der Diözesanpriester die Zelebration als ihre erste Aktivität, aber nur 2 % konnten sich als „Männer des Gebets" bezeichnen, obwohl 87 % glauben, daß dies unbedingt sein müßte. 17 % bemühen sich um eine „sinnvolle" Liturgiereform, 85 % halten dies für nötig. Nur 3 % beschäftigten sich intensiv mit Theologie- und Schriftstudium, 82 % geben zu, sie müßten es eigentlich auch tun. Nur 1 % ist wirklich mit der Heranbildung von Laienführungskräften beschäftigt, aber 81 % sind der Meinung, auch sie sollten es tun. Bezüglich des *Zölibates* spre-

chen sich 53 % für eine Änderung der bestehenden Regelung und für die Erlaubnis der Heirat von Priestern bei Beibehaltung ihres Amtes aus. 83 % sind für die *Weihe verheirateter Männer.* Fast die Hälfte aller Befragten sprach sich für die Abschaffung der Meßstipendien aus.

Die **Konferenz der Kirchen Afrikas begrüßte den Schritt der Weißen Väter in Mozambique,** sich angesichts des Verhaltens der portugiesischen Behörden aus diesem Land zurückzuziehen. Der Generalsekretär, Rév. *Carr,* sprach auf der Sitzung des Exekutivkomitees in Kinshasa von einem „prophetischen Akt unserer katholischen Brüder". Mit diesem spektakulären Akt sei im übrigen deutlich geworden, was die Missionare in den kommenden Jahren im „weißen Afrika" noch für Probleme zu lösen hätten. Er schlug dem Exekutivkomitee vor, den Entschluß der Weißen Väter zu begrüßen und sich ihre Aktion zum *Vorbild* zu nehmen. Alle Mitgliedskirchen sollen mit ihren Missionsgesellschaften, die im südlichen Afrika arbeiten, ihr Engagement überprüfen und im Lichte der Zielsetzung dieser Aktion ändern. Bei der Behandlung des Themas „Rassismus" stützte man sich während der Diskussionen fast ausschließlich auf dieses Vorbild. Mittlerweile wurde auch ein *weiteres* Dokument zum gleichen Fragenkomplex aus Mozambique selbst bekannt. Es handelt sich um die *Erklärung des Priesterrates* von Beira, die bereits vom 13. August 1971 datiert ist. Sie wurde verfaßt unter Mitwirkung des Bischofs von Nampula, *M. V. Pinta,* der z. Z. Administrator der Diözese Beira ist. In Mozambique selbst durfte das Dokument bisher nicht veröffentlicht werden. Die in dem dreiteiligen Text (1. Die Diözese, 2. Die Missionen ohne Missionare, 3. Die nächste Bischofssynode und das Dokument „Gerechtigkeit in der Welt") enthaltenen Aussagen machen deutlich, daß die Entscheidung der Weißen Väter erheblich zu einer Überprüfung der eigenen Haltung aller dort gebliebenen Missionare und eines Teils der Christen geführt hat. Das Selbstbewußtsein und der Mut zu offener Äußerung scheinen gestiegen zu sein. Der Priesterrat bedauert u. a., „daß viele unserer Traditionskatholiken, die leider dem Wirken des Geistes verschlossen sind, die Ereignisse dazu benutzt haben, um Zwietracht zu säen und die Missionare, vor allem die Nicht-Portugiesen, anzuschwärzen. Sie haben die Gelegenheit dazu benutzt, absichtlich die Liebe zum Evangelium zu verwechseln mit politischen Einstellungen und willkürlich die Missionare anzuklagen als Agenten des Umsturzes." Sie bekennen sich dazu, die „Völker aller Farben zu einem einzigen Volk Gottes zu vereinigen", sie wollen nichts unversucht lassen, „jetzt wirklich in aller Aufrichtigkeit die Mauern des Egoismus, der Ungerechtigkeit, der Angst und der Gewalt niederzureißen" und „mutig alle Formen der Ausbeutung, des Mißbrauchs der Gewalt und jeder rassistischen Haltung auszuschalten". Die *Haltung der Christen* nach dem Rückzug der Weißen Väter sei erfreulich. Jetzt müsse der Prozeß der Prüfung beginnen. Die Zweideutigkeiten im Verhältnis Staat—Kirche müssen beseitigt werden. Von den Bischöfen erwartet man eine klare Distanzierung von Praktiken der Regierung. Schließlich hätten sie viel zu der augenblicklichen Misere beigetragen.

Die **Lage im Südsudan scheint sich zu normalisieren.** Hatte sich bereits nach den Juli-Ereignissen des vergangenen Jahres (vgl. HK, Oktober 1971, 468) die *Hoffnung auf eine Verbesserung des Verhältnisses zur katholischen Kirche* gezeigt, so scheint sich jetzt sogar die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Vatikan und Khartum abzuzeichnen. Nach einem Empfang bei Papst *Paul VI.* am 18. November erklärte der sudanesische Außenminister *M. Khaled,* sein Land sei zur Kooperation mit der Kirche und zur Wiederaufnahme aller in die Nachbarländer des Sudan geflohenen Bürger bereit. „Der Sudan ist bereit, dem Süden des Landes die Autonomie zu gewähren" (vgl. „La Croix", 21. 12. 71). Auf der *römischen Bischofssynode* waren die Exil-Sudanesen noch mit einem umfangreichen Papier aufgetreten. Darin forderten sie die Bischöfe auf, „unser schweres Anliegen zu berücksichtigen, wenn sie besprechen, was die Kirche tun kann, um ihre Sendung von Frieden und Gerechtigkeit in der Welt zu erfüllen. Mit unseren Brüdern im priesterlichen Amt, die noch im Sudan sind, konnten wir uns nicht beraten, aber wir sind überzeugt, daß wir sie in ihren Erwartungen enttäuschen würden, wenn wir in unserer günstigen Lage relativer Freiheit diese Pflicht der Kirche und unserem Volk gegenüber versäumen würden" (vgl. DIA, 19. 10. 71). Ihrer Meinung nach werde aus Furcht vor Schaden für die Kirche im Norden des Landes die Wahrheit über die wirkliche Lage im Süden verschwiegen. Sie fügten dem den Vorwurf hinzu, der Südsudan sei zu „einem bloßen Objekt der hinhaltenden und geschäftsmäßigen Diplomatie" geworden. Der apostolische Vikar von Khartum, *A. Baroni,* nahm am 20. Oktober auf der Synode aus seiner Sicht Stellung. Er betonte, die Sudanfrage sei *nicht religiöser Natur,* da in beiden Parteien gleichermaßen Muselmanen und Christen zu finden seien. Nach der Aufzählung der Etappen des Konfliktes in den letzten Jahren kam er zu dem Schluß: „Seit 1967 ist seitens der republikanischen Autoritäten eine Änderung ihres Verhaltens der Kirche gegenüber zu verzeichnen, und seit 1969 haben sich die Verhältnisse derart verbessert, daß einige sudanesische Priester in ihr Land zurückkehren konnten und die Seminarien wieder eröffnet wurden" (vgl. „Fides", 30. 10. 71). Mit dieser Erklärung wurden wahrscheinlich die Wege für die spätere Unterredung des sudanesischen Außenministers mit dem Papst geebnet. Aber auch der südsudanesische Prälat *P. Deng* und der Generalvikar der Combonianermissionare, *P. Sina,* wußten in Rom von Verbesserungen für die Kirche zu berichten. Nach Aussagen des Außenministers konnten mittlerweile bereits wieder *20 christliche Kultstätten* im Süden eröffnet werden. Drei Missionare sollen bald folgen. Auch mit dem Weltrat der Kirchen sind bereits Kontakte aufgenommen worden. Zur gleichen Zeit, als der Papst den Außenminister empfing, wurde bekannt, daß die Regierung in Khartum erstmals seit 1964 wieder die *Einreise von Missionaren* gestattete. Allerdings durften es weder Europäer noch Amerikaner sein. Es handelt sich um fünf indische Jesuiten.

Die **Begegnung zwischen Fidel Castro und Kardinal Raul Silva Henriquez,** die im Rahmen des 24tägigen Staatsbesuches des kubanischen Staatschefs in Chile am 23. 11. 71 stattfand, erregte ein gewisses Interesse innerhalb der internationalen Presse. In Chile selbst bildete sie den Anlaß für *heftige Angriffe* gegen den Kardinal in rechtsorientierten Zeitungen, wogegen „El Siglo", die Zeitung der kommunistischen Partei Chiles, für seine Verteidigung eintrat. Kardinal Silva hatte Fidel Castro zu einem halbstündigen Gespräch empfangen und ihm zum Abschluß des Gesprächs eine Bibel überreicht. Castro äußerte gegenüber Journalisten, er habe in diesem Buch schon seit frühester Kindheit gelesen (Noticias Aliades, 1. 12. 71). Hauptthema des Gesprächs waren die mögliche Annäherung von Kommunismus und Christentum auf der Basis ihrer geistigen Grundlagen und die Diskussion über mögliche Übereinstimmungen in den jeweiligen Zielvorstellungen (Befreiung von Menschen, das Allgemeinwohl aller Menschen etc.). Castro bezog sich auch auf die von den chilenischen Bischöfen kürzlich publizierte Stellungnahme zum *Verhältnis von Christentum und Marxismus* (vgl. HK, Dezember 1971, 577). Seiner Ansicht nach könnten Christen und Marxisten für die Befreiung der Völker zusammenarbeiten. Castro würdigte die Offenheit und die fortschrittliche Einstellung der chilenischen Kirche, die sich stark von der Kirche in Kuba unterscheide, die sich jeder politischen Veränderung widersetzt habe. Die kubanische Kirche habe sich stets als eine Kirche der Reichen verstanden, die vergessen habe, daß die Urkirche eine Kirche der Armen gewesen sei und daß auch die christliche Doktrin nicht des revolutionären Charakters entbehre. Das erklärte Castro ergänzend in einem Interview mit Noticias Aliadas. — Castros Staatsbesuch in Chile hatte einen *doppelten politischen Hintergrund.* Für Castro bedeutete er das Ende der wirtschaftlichen Isolierung Kubas in Lateinamerika und einen eindeutigen politischen Erfolg durch die Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen mit Peru und Ecuador. Für Chiles Staatspräsident Allende sollte der lange angekündigte Besuch des „großen Revolutionärs" eine Stärkung seiner innenpolitischen Position gegenüber den revolutionären Extremisten bringen.

Bücher

Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. Hrsg. H. W. Wolff. Chr. Kaiser Verlag, München 1971. 689 S. Lw. 60.— DM.

Die ungewöhnliche Jubiläumsgabe für den jüngst verstorbenen Alttestamentler *G. von Rad* ist wahrlich keine „Festschrift", sie ist, was der Herausgeber sagt, ein „Arbeitsbuch", das das Hauptwerk von Rads ergänzt und fortsetzt, seine „Theologie des Alten Testaments". Die über 40 Beiträge von Schülern und Freunden sind nur eine Auswahl angebotener Möglichkeiten. Sie zeigen die erstaunliche Fruchtbarkeit des Meisters. Eröffnet mit Erinnerungen von *G. Heinemann* an die entscheidende Bedeutung des AT für den Kampf der „Bekennenden Kirche" und für heute, folgen Studien, die auf Thesen und Fragen des Lehrers Antwort geben und Neuland erschließen. Herausragend *H. Gese*, „Natus ex virgine", *F. Hahn*, „Genesis 15, 6 im NT", zusammen mit O. *H. Steck*, „Genesis 12, 1—3", und *P. Stuhlmacher*, „Zur Interpretation von Römer 11, 25—32", Bausteine zur Neufassung der Rechtfertigungslehre! *M. Hengel*, „Was ist der Mensch?" ist einer der Beiträge, die der „biblischen Anthropologie heute" neue Erkenntnisse eröffnen. *N. Lohfink* klärt die Eigentümlichkeit des militanten hebräischen Terminus für „Volk Gottes", *Kl. Schwarzmüller* die „Probleme gegenwärtiger Theologie und das AT". Großartig die Erhellung der Arbeitsweise der Propheten durch *G. Chr. Macholz:* „Jeremia in der Kontinuität der Prophetie" bis zum Schweigen Gottes, und schließlich das Gespräch des Herausgebers mit *G. von Rad* (S. 659 f.), aus dem auch Kenner des Jubilars Neues über dessen Arbeit erfahren. Ein „Arbeitsbuch", das nicht ermüdet, von Beitrag zu Beitrag spannender. Ist es nicht gar der Ergänzungsband zur „Theologie des Alten Testaments"? Es präsentiert die Auswirkungen dieses Werkes in alle Bereiche der Theologie, auch der katholischen. Ein Dokumentarwerk zur „Theologie der Gegenwart", das hoffen läßt, es werde mit der Bibel weitergehen. Man denke nur an die Interpretation der „Knecht-Gottes-Lieder" in Deutero-Jesaja durch *Kl. Baltzer* (sind es doch Bausteine einer ursprünglichen Biographie?) oder an „Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten" von *Kl. Koch.*

EBERHARD EPPLER, **Wenig Zeit für die Dritte Welt.** Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971. Urban-Taschenbuch 822, 136 Seiten, 5.80 DM.

Wenn der für Fragen der Entwicklungshilfe zuständige Minister ein Buch über diesen Komplex vorlegt, darf man eine bedeutsame Absicht zugrunde legen. Damit hat Minister Eppler gerechnet, denn das sehr knapp, aber gezielt formulierte Vorwort macht die Absicht deutlich. Es handelt sich demnach nicht um das Buch eines Wissenschaftlers, nicht um die Ausarbeitung einer Verwaltung, sondern um „das Buch eines Politikers, der nicht nur analysieren, zur Klärung von Sachverhalten beitragen, sondern politisch wirken will". Er will bewußt zum Nachdenken anregen, Widerspruch provozieren, Interesse wecken für „einen der Bereiche, in denen sich entscheidet, ob wir die Zukunft bewältigen". Aus der Überzeugung heraus, daß die Dritte Welt nur noch wenig Zeit hat und wir nur wenig Zeit für die Dritte Welt finden, bemüht sich Eppler um einen weitgespannten Rahmen, in dem die wichtigsten Fragen, Kritiken und Probleme im Bereich der Entwicklungshilfe zumindest kurz behandelt werden. Ausgehend von der im Grunde unrichtigen Terminologie „Entwicklungshilfe", untersucht er zunächst die Ziele einer solchen Aktivität. Er räumt mit der Vorstellung auf, diese Hilfe solle dazu führen, die Entwicklungsländer dem Stand der Industrienationen anzugleichen. Seiner Meinung nach sollen sie nicht „aufholen", nicht unsere Lebens- und Produktionsformen imitieren, sondern die dort jeweils vorliegenden Grundbedürfnisse zu befriedigen suchen und einen ihrer Tradition entsprechenden eigenen Weg einschlagen. In weiteren Kapiteln werden die Fragen nach dem sog. „selbsttragenden Wachstum" und nach realisierbaren Dekadenzielen beantwortet. Sehr ausführlich kommen die Ansatzpunkte für eine Änderung und die Schwierigkeit der richtigen Entwicklung zur Geltung. Dabei setzt er sich auch mit der Frage des „technologischen Kolonialismus" und der — trotz vielfältiger gegenteiliger Behauptung — überragenden Rolle der Landwirtschaft für die Dritte Welt auseinander. Das Zahlenmaterial über die voraussichtlichen Arbeitslosenzahlen in den Entwicklungsländern kann die Dringlichkeit baldiger Abhilfe nur noch unterstreichen. In einem weiteren Kapitel behandelt Eppler die verschiedenen Instrumente der Entwicklungshilfe und die besonderen Aufgaben der Bundesrepublik. Er gesteht eine Reihe von Fehlern ein, zeigt aber gleichzeitig die jetzige Konzeption und die Abgrenzung zwischen technischer Hilfe, multilateraler Hilfe, Kapitalhilfe und Privatinvestitionen auf. Das Hauptanliegen des Buches, zu einer Versachlichung der Diskussion und einer grundlegenden Information für ein breiteres Publikum beizutragen, zeigt sich noch einmal im letzten Kapitel über „Wissen—Wollen—Können". Dabei übt Eppler Kritik an der fehlenden Mobilisierung der öffentlichen Meinung und setzt sich mit dem von links geäußerten Vorwurf des „Neokolonialismus" auseinander.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DELHAYE, Philippe. **L'utilisation des textes de Vatican II en théologie morale.** In: Revue Théologique de Louvain Jhg. 2 (1971) fasc. 4 S. 422—450.

Der belgische Moraltheologe skizziert den Gewinn und das Maß an Autorität der Entscheidungen des Zweiten Vatikanum gegenüber der vorkonziliaren Moraltheologie eines P. Hürth usw., die noch bis in das Schema für das Konzil ihre Kasuistik der Zehn Gebote aufrechterhielten und sie mit dem Naturrecht identifizierten. Das Konzil habe sich aber (mit B. Häring) für eine Moral der christlichen Liebe entschieden, die Evangelien herangezogen, dabei die exegetischen Erkenntnisse ausgewertet und den anthropologischen Wissenschaften den ihnen zukommenden Platz eingeräumt, wobei „eine legitime Autonomie des Profanen" anerkannt wurde, ohne das „Leben in Christus" außer acht zu lassen. Bei der prinzipiellen Bewertung der Konzilstexte, vor allem von *Gaudium et Spes*, übergeht der Verfasser die Unausgeglichenheit der neuen Einsichten mit der noch verbliebenen Prinzipienmoral und harmonisiert, was lieber in weiterer Arbeit zum vollen Erfolg gebracht werden sollte. Die Formel, daß das Lehramt über die Prinzipien urteilt, die Laien aber ihre Anwendung in freier Verantwortung leisten, ist keine glückliche Synthese, wie man an „Humanae Vitae" erlebt hat. „Prinzipien" selber bedürfen noch der Überprüfung (z. B. der Begriff „Natur"). Das ist wichtiger als die Befriedigung darüber, daß das Konzil nur mit der ordentlichen Autorität des Lehramtes die Gewissen binde.

GRELOT, Pierre. **La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6—7.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 103 Nr. 9 (November 1971) S. 897—922.

Grelot greift die scharfe Kontroverse auf, die durch die neue Übersetzung von Phil 2, 6—7 im „Lectionnaire liturgique" entstanden ist, weil sie die Christologie verändere durch Interpretation der Begriffe „Gestalt", Abbild Gottes, Raub, Entäußerung, so daß eine arianische Christologie herauskommt. Leider ist der Aufsatz nur der erste Teil einer sehr gründlichen exegetischen Studie, die auf der Heranziehung der Exegese der Kirchenväter von Tertullian bis Hieronymus beruht. Es geht dabei vor allem um die Interpretation der Präexistenz Christi bzw. wieweit seine endgültige Erhöhung die Rückkehr in die aufgegebene Herrlichkeit bedeu-

tet. Beachtlich ist die Methode dieser exegetischen Klärung. Sie geht nicht nur rückwärts auf biblische Quellen, vor allem andere Stellen der paulinischen Briefe, sie beugt sich unter das Verständnis der Väter, die sprachlich und zeitlich dem Text näher waren und ihn im Prozeß der christologischen Streitigkeiten interpretierten. Wird die Fortsetzung eine endgültige Klarheit bringen, die bei der gläubigen Gemeinde ankommt und die Frage nach Jesus zur Ruhe bringt? Ist nicht damit erwiesen, daß die ganze Liturgiereform ein höchst problematisches Unternehmen darstellt?

WILDBOLZ, Eduard. **Zeitlichkeit Gottes — Zeit des Menschen.** In: Reformation Jhg. 20 Heft 10/11 (Oktober/November 1971) S. 592—599.

Dieses Heft der Schweizer „Reformation" (für die Reformierten, was die „Stimmen der Zeit" für die Erwachsenenbildung in Deutschland sind) gibt einen beachtlichen Einblick in Thematik und Arbeit der „Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Schulung" 1971/72. Der Beitrag von Wildbolz zeigt, wie dieselben Themen angegangen werden, die unseren Laien Schwierigkeiten machen: Geschichtlichkeit der Offenbarung, Gefahr der ausschließlichen Beziehung auf Vergangenheit wie Gefahr des Präsentismus oder des Futurismus, die Notwendigkeit, zur Zeit Distanz zu gewinnen im kirchlichen Fest mit seinen „gefährlichen Freiheitserinnerungen" (J. B. Metz) an die Passion Christi, das Überholen der Zeit, um nicht ins Getto zurückzufallen oder Sklaven unserer Zeit zu werden. Dem dient auch *W. Reiser* mit seiner Unterscheidung historischer Informationen in der Bibel von biblischen Bekenntnisaussagen. Das alles geschieht in einer sehr klaren Sprache. Die Laien werden nicht nur mit Problemen vertraut gemacht, diese werden ihnen zum Verständnis gebracht, ohne durch Polemik Emotionen zu erwecken. Wer in der Erwachsenenbildung tätig ist, sollte einmal einen Blick über diesen Zaun tun, um Einfachheit bei angemessener Tiefe zu lernen.

Philosophie und Anthropologie

BRESCH, Carsten. **Genetische Defekte und Mutagenitätsproblem.** In: Universitas Jhg. 26 Heft 11 (November 1971) S. 1205—1209.

Bresch plädiert in diesem Beitrag für größere Anstrengungen, um die Erbkrankheiten in der BRD einzudämmen. Eingangs legt er zunächst den Aufbau und die Funktionsweise der genetischen Information dar. Diese kann in einzelne Abschnitte aufgegliedert werden. Man wisse seit einigen Jahren, wie diese Information dieser Gene vom biochemischen Apparat der Zellen „gelesen" werden. Wichtig für das richtige Funktionieren der Information ist die Nukleotidsequenz der DNA (Desoxyribonucleinsäure). Eine Änderung in der Nukleotidsequenz der DNA bezeichnet man als Mutation, d. h. als „Druckfehler", die beim „Abschreiben" der genetischen Information entstehen. Dieses Abschreiben ist für die Weitergabe des Erbgutes von Zelle zu Zelle und von Generation zu Generation notwendig. Solche „Druckfehler" bzw. Mutationen haben tiefgreifende Folgen für die Lebensfähigkeit des Organismus. Der Autor beschreibt dann die Folgen solcher Mutationen in den DNA für die Proteine und anschließend eine zweite Art von Mutationen: Fehler bei der Aufteilung der Chromosomen in der Zellteilung, die ebenfalls für den Organismus unheilbare Erbkrankheiten bewirken. Jedes 16. Kind hat heute einen „Erbdefekt" und jedes 50. ist schwer davon betroffen. Beschrieben wurden bisher rund 1600 verschiedene Erbkrankheiten, doch ist es so gut wie sicher, daß es viel mehr davon gibt. Daher ist es wichtig, Mutationen erzeugende Substanzen „auszuschalten".

BRUGGER, Walter. **Bemerkungen zur Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit der menschlichen Natur und des Sittengesetzes.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 46 Heft 4 (4. Quartal 1971) S. 554—556.

Brugger untersucht in diesem kurzen, aber interessanten Beitrag, in welchem Sinn die Veränderlichkeit der Natur eine Veränderlichkeit des Sittengesetzes bedingt. Zunächst umschreibt er Natur als die metaphysische Natur, die sich „durchhalte durch alle noch so großen Verschiedenheiten", was „erlaubt, ja fordert, von menschlicher Sprache" usw. zu sprechen. Dann bestimmt er das Mindestmaß an „Soseinsbestimmtheit", unter dem die Identität des Menschen allein möglich ist, phänomenologisch. Ob nun das metaphysische Wesen mit diesem phänomenologisch bestimmten Mindestmaß identisch ist, kann nur a posteriori aus den geschichtlichen Verwirklichungen bestimmt werden. Welche von diesen geschichtlichen Verwirklichungen zum metaphysischen Wesen des Menschen gehören, wird nur formal beantwortet: jene Modalitäten usw., deren Verneinung zur Verneinung des als Mindestmaß erkannten Soseins führen müßte. Dieses aber ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Veränderung und Veränderlichkeit des Menschen, die in ihrem Ausmaß ebenfalls nur durch Versuch oder Beobachtung festgestellt werden könne. Daraus folge, eine Veränderlichkeit des Sittengesetzes in dem Sinne, in dem der „status naturae", wie Thomas formuliert, betroffen werde, der die jeweils geschichtliche und kulturell bestimmte Natur meint.

MITSCHERLICH, Alexander. **Psychoanalyse und die Aggression großer Gruppen.** In: Universitas Jhg. 26 Heft 11 (November 1971) S. 1129 bis 1142.

Mitscherlich geht von der erneut aufgebrochenen heftigen Diskussion um die These aus, ob „aggressivem Verhalten eine genetisch übermittelte Analyse, also ein Trieb, zugrunde liegt" oder ob es durch Frustration, die von unzweckmäßigen Gesellschaftsordnungen herrührt, verursacht sei. Der Autor führt aus, wie der Gedanke, den Äußerungen eines Aggressionstriebes ausgesetzt zu sein, schwer ertragen wird und diese Vorstellung von interessierter Seite „fatalistisch mißdeutet" wurde. Er wendet sich gegen eine vereinseitigende Theoriebildung des „entweder-oder". Seiner Meinung nach ist die Annahme falsch, die „Anerkennung einer anlagebedingten, das aggressive Potential umschließenden Triebstruktur" müsse auch bedeuten, „aggressive Äußerungen seien als unabänderliches Schicksal hinzunehmen". Eher sei schon die Meinung wahrscheinlich, daß aggressives Verhalten doppelt-endogen und kulturell-determiniert sei. Von daher plädiert Mitscherlich für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Sozialwissenschaftlern und Psychoanalytikern, um das Aggressionsphänomen in Großgruppen zu erforschen. Diese Zusammenarbeit falle aber „in einer Gesellschaft hochgezüchteter Arbeitsteiligkeit allen Wissenschaftlern überaus schwer".

Kultur und Gesellschaft

QUIST, Rolf. **Kennt das Grundgesetz ein Wiedervereinigungsgebot?** In: Politische Studien Jhg. 22 Nr. 200 (November/Dezember 1971) S. 614—622.

Gerade im augenblicklichen Zeitpunkt der Diskussion um die Ostpolitik erscheint diese Ausarbeitung sehr wichtig. Gleich zu Beginn des Artikels wird darauf hingewiesen, daß die von Extremisten vorgebrachte Klage über einen Landesverrat der Regierung von der strafrechtlichen Seite her schnell zu klären ist, da sich der volkstümliche Begriff des Landesverrates nicht mit dem juristischen deckt: „§ 81 des Strafgesetzbuches beschränkt den Bestandsschutz allein auf das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland. Selbst eine eindeutig gegen die Wiedervereinigung gerichtete Politik wäre strafrechtlich nicht zu bekämpfen." Schwieriger scheint die Beurteilung, ob das Grundgesetz zu einer Wiedervereinigungspflicht zwingt. Quist führt eine Fülle von Stellungnahmen dazu an, er nennt Grundsatzentscheidungen und Kommentare, um dann schließlich die herrschende Meinung in Rechtsprechung und Lehre auf eine fehlende stichhaltige Begründung hinzuweisen. Ausführlich untersucht er die Fragwürdigkeit der entsprechenden Aussage in der Präambel des Grundgesetzes. Ein weiteres Kapitel widmet er dem interessanten Fragenkomplex „Wiedervereinigungsgebot und Selbstbestimmungsrecht". Manche Schlußfolgerung mag von anderen Juristen widerlegt oder angezweifelt werden. Wichtig erscheinen aber die Fragestellung und die Schlußbemerkung, daß „Meinungsverschiedenheiten über die Richtigkeit einer von der Bundesregierung verfolgten Politik in sachlichen und nicht in juristischen Formen ausgetragen werden" sollten.

Le Tiers Monde en l'an 2000. In: Révue Tiers-Monde Tome XII Nr. 47 (2. Trim. 1971).

Eine Reihe führender Fachleute gibt in diesem umfangreichen Heft eine Fülle wichtiger Daten und Hinweise über die augenblickliche und voraussichtliche zukünftige Entwicklung der Dritten Welt. *P. Bairoch* zeigt die Zeiträume der Entwicklung (1770—1870—1970—2000) auf, die wichtige Einschnitte darstellen. *M. Ikonikoff* nennt die Etappen der vorhersehbaren Entwicklung. Im gleichen Heft finden sich jedoch auch kritische Artikel, die die Zukunftsperspektiven sehr in Frage stellen. In weiteren Beiträgen werden zwei Strategien für eine Industrialisierung der Dritten Welt aufgezeigt. An den Beispielen Lateinamerika und Asien wird versucht, zukünftige Möglichkeiten im Bereich von Wissenschaft und Technik bzw. der politischen Zusammenarbeit auf der Suche nach Frieden und Entwicklung zu analysieren. Für den ersten Bereich scheint es möglich, für die Vorausschau politischer Entwicklungen bleibt das Ergebnis minimal. Mehrfach wird die Volksrepublik China als der große Unsicherheitsfaktor herausgestellt. Eine ausführliche Dokumentation und Bibliographie runden das Bild ab.

Wer informiert wen worüber zu welchem Zweck? In: Schweizer Monatshefte Jhg. 51 Heft 9 (Dezember 1971).

Das Sonderheft ist fast ausschließlich „der wichtigsten Voraussetzung der Demokratie", nämlich der „informierten Gesellschaft" gewidmet. Insgesamt acht Autoren bemühen sich um die Klärung der Voraussetzungen, der heutigen Situation und zukünftiger Aufgaben im Hinblick auf einen Schutz vor Machtmißbrauch. In der Einleitung zu diesem Thema wird die Problematik als „Informationskrise" dargestellt, die im Zusammenhang mit den Wachstumsschwierigkeiten unserer „hochdynamischen Gesellschaftsentwicklung" gesehen werden müsse. Bei der gesamten Diskussion um Informationsflut, -Auswahl und -Manipulation wird nach Meinung von *R. Reich* jedoch der „Bürger selbst mit seinen individuellen Bedürfnissen und Problemen" weitgehend vergessen. Ihm gehe es weniger um ein noch größeres und schnelleres Angebot, sondern vielmehr um die Bewältigung des riesigen Informationsanfalles. Die oft zu beobachtende „Staatsverdrossenheit" ist nach Meinung des Autors eng damit verbunden. Zwar sind einige Beiträge auf die Schweizer Verhältnisse ausgerichtet, doch verdienen die Ausführungen gerade über Macht und Machtmißbrauch der Presse über die Schweiz hinaus Beachtung.

In einer Predigt zur Eröffnung der 13. Aktion „Brot für die Welt" in der Frankfurter Katharinenkirche nahm Bundesminister *Erhard Eppler* zu Fragen der Entwicklungshilfe Stellung. U. a. äußerte er sich skeptisch über das voraussichtliche Ergebnis der 3. Welthandelskonferenz im April in Chile. Die Kirchen nannte er die wichtigsten Träger von Informationen über die Entwicklungsländer. Ihr Vorteil sei ferner, daß sie auch in solchen Fällen einspringen könnten, in denen der Staat aus politischen Gründen gebunden sei.

Der zweite Geschäftsführer von „Misereor", *Hans-Peter Merz*, wurde von der Vollversammlung der Internationalen Kommission für Sozio-Ökonomische Entwicklung (CIDSE) in Brüssel zu deren Präsidenten gewählt. Er tritt damit die Nachfolge von Kardinal *Leo Suenens* an. Fast gleichzeitig wurde bekannt, daß der erste Geschäftsführer von „Misereor", Prälat *Gottfried Dossing*, vom Papst zum Mitglied des Päpstlichen Rates „Cor unum" ernannt worden ist.

Am 11. Dezember wurde in der St-Jakobus-Kirche in Görlitz Msgr. *Bernhard Huhn* zum Bischof geweiht. Papst Paul VI. hat ihn zum Titularbischof von Tasaccora und zum Weihbischof von Bischof Schaffran in seiner Eigenschaft als Ordinarius (Kapitelsvikar) für das Gebiet Görlitz, d. h. den in der DDR liegenden Teil der Erzdiözese Breslau, ernannt. Die Verknüpfung mit dem Bistum Meißen wurde bereits in Zusammenhang mit der deutschen Ostpolitik gebracht und als Beginn einer völlig neuen Organisation der kirchlichen Verwaltungsgebiete in der DDR gewertet.

Eine sehr prägnante Kritik an der römischen Bischofssynode enthielt der Bericht, den Kardinal *Joseph Malula*, Erzbischof von Kinshasa, den Priestern, Ordensleuten und Seminaristen seiner Diözese Anfang Dezember 1971 gab. Auf der Synode habe es in der Zölibatsfrage zwar eine formelle, aber keine psychologische Freiheit gegeben, da der Papst durch seine vorangegangenen Stellungnahmen die Entscheidung praktisch präjudiziert hat. In der Frage der Ordination verheirateter Männer seien die Voten iuxta modum von der mit der Auswertung der Änderungsvorschläge betrauten Kommission nicht berücksichtigt worden.

Anfang Dezember vergangenen Jahres kam es zwischen einer vatikanischen Delegation unter Führung des Vorsitzenden des römischen Einheitssekretariats, Kardinal *Jan Willebrands*, und dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, *Athenagoras*, sowie der synodalen Kommission für zwischenkirchliche Beziehungen zu einem Treffen. Zweck der Begegnung war ein Informationsaustausch über die Fortschritte in der gegenseitigen Annäherung, die man seit dem letzten Treffen vor einem Jahr gemacht hat.

Nach Beschluß des Exekutiv-Komitees der Caritas Internationalis wird *Robert Riendeau* bis zur Wahl des neuen Generalsekretärs auf der Mitgliederversammlung im Mai 1972 übergangsweise die Geschäfte des Generalsekretärs der Caritas Internationalis wahrnehmen. Für die vorgesehene Neuwahl werden z. B. von den einzelnen Kontinenten die Kandidaten aufgestellt. Mit der Durchführung dieses Verfahrens ist der Erzbischof von Hongkong, *F. X. Chen-Ping Hsu*, Vorsitzender der Vorbereitungskommission, betraut. Die Kandidatenliste muß vorher beim Staatssekretariat für dessen Placet eingereicht werden.

In einem soeben erschienenen Buch („The Nun-Runners", Hodder & Stoughton, London 1971) behandelt *Sonia Dougal*, Professorin für Sprachwissenschaft in Florenz, noch einmal die umstrittene Anwerbung indischer Mädchen für europäische Klöster (vgl. HK, Oktober 1970, 474 ff.). Dabei führt die erst mit 60 Jahren zum Katholizismus konvertierte Autorin neue Daten und Einzelheiten an, die das im vorigen Jahr vom Vatikan veröffentlichte, sehr gemäßigte Gutachten über das Problem in vielen Punkten in Frage stellt.

Am 2. Dezember 1971 gaben die französischen Bischöfe die Ernennung von *Paul Poupard* zum neuen Rektor des Institut Catholique in Paris bekannt. Er tritt sein Amt am 3. Januar dieses Jahres an. Poupard folgt Msgr. *Pierre Haubtmann* nach, der am 6. September 1971 tödlich verunglückte. Er leitete bisher die französische Sprachsektion im römischen Staatsekretariat und gilt als Hauptredaktor von „Populorum progressio" und als einer der besten Kenner der Kurie. Das Institut Catholique umfaßt nach seiner Umstrukturierung heute drei Zweige: einen theologisch-wissenschaftlichen, einen profanwissenschaftlichen und einen berufsbildenden Zweig.

Am 3. Dezember 1971 verunglückte der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, *Jakovos*, mit bürgerlichem Namen *Georgios Tsanavaris*, tödlich. Der Erzbischof hatte erst im November 1969 sein neues Amt übernommen. Er war kirchliches Oberhaupt von rund 300 000 orthodoxen griechischen Gastarbeitern und hatte sich um den Ausbau ökumenischer Kontakte in Mitteleuropa bemüht. Zu seinem Nachfolger ernannte das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel den Metropoliten von Kissamos und Selinos, *Irenaeos Galanakis*.

Die amerikanische Bischofskonferenz wählte am 17. November 1971 den Bischof von Philadelphia, Kardinal *John Krol*, zu ihrem Präsidenten. Erst im zweiten Wahlgang konnte er vor Bischof *Joseph Bernardin* und Kardinal *Terence Cook* (New York) mit 130 von 250 Stimmen die Mehrheit erlangen. Der 61jährige Kardinal gilt als ausgezeichneter Organisator, spricht elf Sprachen und ist dem Papst eng verbunden. Er gilt als aufgeschlossen in sozialökonomischen Fragen, dagegen als „konservativ" im kirchlich-theologischen Bereich. Von seiten der Priestervereinigung und der organisierten schwarzen Katholiken wurde Skepsis über den zukünftigen Kurs laut. Zum Vizepräsidenten wurde Erzbischof *Leo Byrne* von St. Paul - Minneapolis gewählt. Der bisherige Präsident, Kardinal *John Dearden* von Detroit, kündigte in seiner Abschiedsansprache an, daß man hoffe, bis 1976 ein Nationales Pastoralkonzil verwirklichen zu können.

Angesichts zunehmender Guerillatätigkeit in Mexiko steht die Regierung unter starkem Druck einflußreicher Kreise, die einen Flügel innerhalb der katholischen Kirche dafür verantwortlich machen wollen. Die ersten Aktivitäten in dieser Richtung gehen gegen den 54jährigen *Ivan Illich* und seinen Fürsprecher, Bischof *Méndez Arceo*. Das von Illich geleitete „Zentrum für interkulturelle Dokumentation" (CIDOC) wird als „häretisches" Zentrum hingestellt, während dem Bischof vorgeworfen wird, Zwietracht zwischen Staat und Kirche zu säen. Außerdem wird ihm sein Auftreten auf der Bischofssynode als Verleumdung Mexikos und der mexikanischen Regierung ausgelegt.

Erstmals in der Geschichte der anglikanischen Kirche wurden am 28. November zwei Frauen zu Priestern geweiht. *Jane Hwang* und *Joyce Bennett*, beide unverheiratet und ca. 50 Jahre alt, erhielten ihre Weihe in Hongkong, wo sie schon seit Jahren tätig sind. Der anglikanische Bischof von Hongkong, *Gilbert Baker* berief sich bei dieser Entscheidung auf einen Beschluß des „Anglican Consultative Council" in Limuru/Kenia im vorigen Jahr. Dennoch wird das Experiment auch in der anglikanischen Gemeinschaft nicht überall gerne gesehen.

HERDER KORRESPONDENZ

Zweites Heft
26. Jahrgang
Februar 1972

Der moderne Mensch bildet sich ein, die Zukunft könne durch ihn selbst geschaffen werden. Er hält sie für unerkundbar, weil er sie selbst herbeiführen will. *Karl Löwith*

Der Mythos der Machbarkeit

Gegenwärtig wird viel von Leistungsgesellschaft gesprochen. Bücher werden darüber geschrieben. Akademien haben sie schon längst als Tagungsthema entdeckt. Das Wort hat einen beherrschenden Platz in der politischen Alltagssprache, bei Inaugurationen und Jubiläen und selbstverständlich auch in Wahlkämpfen. Sogar die Gemeinsame Synode beschäftigt sich damit. Innerhalb der Kommission V („Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche") wird seit Monaten intensiv darüber diskutiert, zunächst säuberlich getrennt nach *positiven* Merkmalen (notwendiges Mittel der Selbstverwirklichung, Indienstnahme der Natur, die Möglichkeit der je größeren Mitwirkung zum Wohle des Ganzen der Gesellschaft) und nach *negativen* Folgen (Diskriminierung von Leistungsschwachen und Leistungsbehinderten, Benachteiligung der alten Leute und der Kinder, Aggressionssteigerung durch Konkurrenz, Gefahr des bloßen Nützlichkeitsdenkens, der Verdinglichung des Menschen, der Sinnentleerung). Man hat auch die möglichen Adressaten solcher Überlegungen deutlich voneinander geschieden: diejenigen, die unter dem Druck des Leistungsprinzips leiden, von denjenigen, die auf seine Gestaltung Einfluß nehmen. Aber trotz aller Mühen ist dieses Gremium mit dem Thema Leistungsgesellschaft und christliches Menschenbild nicht aus dem Stadium der Kontroverspapiere herausgekommen, und auch die allgemeine und populärwissenschaftliche Diskussion kommt über *Globalaussagen* nicht hinaus. Man ist einigermaßen gespannt, ob die Synode sich je zu einer Weisung oder auch nur zu einer Denkhilfe wird durchringen können.

Einstweilen verrät die vermehrte Beschäftigung mit dem Stichwort Leistungsgesellschaft nur dies: Die Verdichtung des industriellen Lebens und die wachsende Kommerzialisierung des Freizeitverhaltens macht das, was wir Leistungsgesellschaft nennen, von neuem in *zweifacher* Weise zu einem Problem. Einmal erscheint der Faktor Leistung als ein *die Gesamtgesellschaft involvierender Zustand*, der in sich so komplex ist, daß er weder in seinen sozialen Strukturelementen noch in seinen sittlichen Wirkungen eindeutig durchschaubar und analysierbar ist. Zum zweiten wird dieser Zustand empfunden als ein Istzustand, der eigentlich nicht sein sollte, gewissermaßen als *Verallgemeinerung eines sozialethischen Fehlverhaltens.* Akut geworden ist das Thema durch die Sozialkritik der letzten Jahre, wie sie durch die Theoretiker der Neuen Linken und durch soziale Partisanen in den Subkulturen vorgetragen bzw. demonstriert wurde. Wie häufig bei zugespitzter Polemik geraten wir auch hierbei in einen Wortfetischismus, der die Wirklichkeit, die der Begriff zutage fördern soll, mehr vernebelt als verdeutlicht: Man nimmt den *Teil* (ein Moment: die Leistung oder das Leistungsprinzip) und versucht damit das *Ganze* (die Summe der Prozesse und Handlungsgesetze) der Gesellschaft zu beschreiben. Die einen verabsolutieren den Faktor Leistung, indem sie ihn nicht nur als Antriebsaggregat für wirtschaftliches, kulturelles und auch künstlerisches Schaffen verstehen. Sie sehen ihn gewissermaßen als *Selbstzweck* individueller und gesellschaftlicher Betätigung an. Die anderen verdammen ihn als Ursache aller sozialen Übel, der gesellschaftlichen Hörigkeit und der Selbstentfremdung des Individuums. Indem sie ihn total ablehnen, verabsolutieren auch sie ihn, wenigstens in seinen negativen Wirkungen. Wieder andere möchten das Leistungsprinzip begrifflich ausweiten. Sie wenden es nicht nur an auf ein Tun, das erwerbs- und konsumbezogen ist. Sie subsumieren darunter nicht nur den Einsatz für Mitmenschlichkeit und geben der Leistung so eine neue „Wertgestalt". Sie *spiritualisieren* sie sogar, indem sie selbst Kontemplation als Leistung ausweisen.

Die Zwiespältigkeit eines Glaubenssatzes

Doch je länger der Streit um die Leistungsgesellschaft und um eine sozial- und individualgerechte Einschätzung des Leistungsprinzips andauert, um so deutlicher ergibt sich, daß damit keineswegs ein bestimmendes Grundmerkmal der Selbsteinschätzung des modernen Menschen angesprochen ist. Das zeigt sich schon allein daran, daß sich immer mehr Forschungsprojekte von Sozialwissenschaftlern, Psychologen und Ökologen dem Freizeitproblem zuwenden. Dieses ist zwar eine Folge sowohl technischen Fortschritts wie gesteigerter wirtschaftlicher Leistung und des gewachsenen, wenn auch noch ungleich verteilten Volksvermögens. Aber der angewachsene Freizeitkonsum ist wohl kaum leistungsorientiert, was nicht heißt, daß er nicht standardisiert ist und zu speziellen, nicht weniger unfrei machenden Konsum- und Status-„Leistungen" zwingt (vgl. u. a. *P. E. Tillinghast,* Muße. Alte Muster und neue Probleme, in *S. Anderson,* Die Zukunft der menschlichen Umwelt, Rombach, Freiburg 1971). Damit soll nicht übersehen werden, daß das ganze Leben des einzelnen und seiner Umwelt vom Leistungsprinzip beeinflußt wird. Die dadurch geschaffenen Abhängigkeiten reichen weit in die „private" Existenz hinein und bestimmen die *Grenzen der eigenen Lebensgestaltung.* Es soll auch nicht verkannt werden, daß das Leistungsprinzip als Stimulans gesellschaftlicher Selbstdarstellung die *Tendenz* in sich

trägt, einseitig die materiellen Werte (wirtschaftliche Macht, privater Wohlstand) zu überziehen. Aber Leistung ist weder zu verdammen, weil sie ein notwendiges Moment aller menschlichen Betätigung ist, noch können alle gesellschaftlichen Ausfallerscheinungen auf ihr Konto gesetzt werden. Es scheint sogar notwendig, dieses Moment gegen seine Verächter zu verteidigen (beispielsweise im Bildungsbereich). Leistung darf gewiß kein *letzter Wertmaßstab* für die Beurteilung des einzelnen sein (das wäre unchristlich und vor allem unmenschlich); aber das Leistungsprinzip ist immer noch eines der gerechtfertigsten Auslesekriterien in der Verteilung sozialer Rollen, das zugleich das Funktionieren der gesellschaftlichen Dienstleistungen *für alle* garantiert, ohne die auch politische Freiheit unmöglich ist.

Doch prägt das Leistungsprinzip nicht mehr so eindeutig das Gegenwartsbewußtsein, wenigstens ist der Glaube an die Leistungsgesellschaft bereits erschüttert. Um so deutlicher im Vordergrund steht indessen selbst bei den Verächtern der Leistungsgesellschaft der Glaube in die ‚Machbarkeit' von Mensch, Welt und Gesellschaft. Es ist zwar schwer auszumachen, ob dieser Glaube an die Machbarkeit, wie ein kluger Pädagoge jüngst festgestellt hat (*R. Bleistein* in den „Stimmen der Zeit", November 1971), unter den modernen säkularen Glaubenssätzen den allerersten Platz einnimmt. Dazu ist er vielleicht zu wenig exklusiv modern. Denn immer schon hat sich der Mensch der Faszination der Zukunft hingegeben und hat damit auch den Glauben genährt, er könne diese Zukunft nicht nur gestalten, sondern nach seinem Bild und Gleichnis neu schaffen. Und es gab auch schon früher ganz andere Formen des Glaubens in die Machbarkeit, nicht nur in die handwerklich-technische Veränderung der physischen und gesellschaftlichen Umwelt. Es gab auch den Glauben in die Machbarkeit der *Lebensformen* durch politische Systeme, der *Gewissen* durch ideologische Indoktrination und selbst des *Glaubens* durch einen festen kirchlichen Gebots- und Verbotsrahmen mit Sanktionen, die das Jüngste Gericht gleichsam vorwegnehmen. Die Frömmigkeitsgeschichte bietet genügend Beispiele solchen Glaubens in die *Machbarkeit des Glaubens*. Sehr lange hat nicht der Appell an den Menschen zu freiem Zeugnis und das Vertrauen in die Überzeugungskraft der Offenbarungswahrheit das Wirken der Kirche geleitet, sondern das weltlich abgestützte Kirchengebot und die fromme Denkungsart einer Werkheiligkeit, die auch die *Gnade*, die freie Zuwendung Gottes, als verdienbar, leistbar, vom Menschen her erreichbar ansah. Noch gegenwärtig haben wir in der Kirche reichlich Mühe, diesen Glauben abzulegen, ihn als eine Fehlkalkulation aus dem religiösen Haushalt zu streichen.

Um im modernen, säkularen Bekenntnis an erster Stelle zu rangieren, erscheint dieser Glaube aber nicht nur zu unspezifisch modern, d. h. zu überzeitlich, er behauptet sich auch auf einem zu *kontrastreichen Hintergrund*. Denn vieles deutet doch bereits darauf hin, daß selbst dieser Glaube nicht mehr so ganz selbstverständlich ist: Da kontrastiert nicht nur die Angst, die fortschreitende Machbarkeit der menschlichen Umwelt, die fast unbegrenzte Beherrschbarkeit und Nutzbarkeit der Natur könnte zur atomaren Katastrophe führen; der Mensch, voll individueller und kollektiver Aggressionen könnte nicht in der Lage sein, sein eigenes Werk zu beherrschen, und könnte so in fataler Weise seiner Selbstzerstörung zusteuern. Zu diesem Kontrast gehört freilich noch ein tertium comparationis: die leicht belegbare Beobachtung, daß jedenfalls im öffentlichen Bewußtsein etwa die Angst vor der atomaren Selbstgefährdung des Menschen mit der ideologisch-theologischen „Entdeckung" der Zukunft, mit der Hinwendung zu Real- oder Totalutopien von einer künftigen „neuen Gesellschaft", von einem zu schaffenden oder gesellschaftlich-politisch freizulegenden „neuen Menschen" wieder verblaßt zu sein scheint. Das heißt nicht, daß sie nicht *untergründig* im Kollektivbewußtsein bis in die Existenzangst des einzelnen hinein weiterwirkt.

Aber es ist nicht nur die (vielleicht verdrängte) Gefahr der Selbstzerstörung, die zum Glauben an die Machbarkeit in Gegensatz gerät, es gibt auch ein Unbehagen an den ersten ökonomischen, ökologischen und auch geistigen Wirkungen einer technisierten Umwelt, von der das Funktionieren der Gesellschaft wie das Leben des Individuums immer mehr abhängt. Man stellt mit einiger *Ernüchterung* fest, daß Bedrohungen des Menschen nicht abgebaut, sondern nur verändert wurden. Was früher die Bedrohung durch Naturgewalten war, ist heute Bedrohung durch die Verengung der Siedlungsräume, die Verknappung der Wohnverhältnisse, die Abhängigkeit von den *Folgekosten* des modernen Lebens- und Konsumrhythmus (in Form von Umweltverschmutzung und Zivilisationskrankheiten).

Das Maß, mit dem gemessen wird

Dennoch behält dieser Glaube an die Machbarkeit von Gesellschaft und Umwelt durch den Menschen gegenüber dem Leistungsprinzip als gesellschaftlichem Maßstab in *zweierlei* Hinsicht eine eigene Dimension.

Erstens ist die Gemeinde der „Gläubigen" größer. An die Machbarkeit glauben nicht nur die Leistungssüchtigen, die in der Leistung als solcher die eigentliche, wenn nicht ausschließliche Form ihrer Selbstverwirklichung sehen. An sie glauben nicht nur die Technokraten und Funktionalisten, die technische und organisatorische Vorgänge und selbst Lebensformen hauptsächlich nach ihrer „technischen" Funktionstüchtigkeit beurteilen. Zu dieser Gemeinde von Gläubigen gehören nicht nur diejenigen, die Aufklärung und Rationalität auf ihre Fahnen geschrieben haben und auf die *Rückkoppelung* des Verstandes an den Regelkreis aller menschlichen Ansprüche, Abhängigkeiten und Lebensäußerungen vergessen. Zu ihnen gehören nicht nur die Propheten eines ins Kosmische gesteigerten Evolutionsdenkens oder diejenigen, die „durch grundlegende Erneuerung der Gesellschaft" ein Reich der Gerechtigkeit und Freiheit herbeihoffen und es durch die Revolutionierung des gesellschaftlichen Bewußtseins mit oder ohne Gewalt herbeischaffen wollen. Der Glaube an die Machbarkeit von Lebensformen, gesellschaftlicher Umwelt und (unterdrückungsfreier) politischer Systeme wuchert in ganz schlichten Formen auch unter denjenigen, die das Leistungsprinzip als „bürgerlichen" oder „spätkapitalistischen" Überrest verachten und es als eine der Hauptursachen gesellschaftlicher Ungleichheit ansehen. Sie glauben unangefochten an die Machbarkeit einer auf dem *Gleichheitsprinzip* aufruhenden direkten Volksherrschaft; sie glauben an die Lösung der gravierenden Gesellschaftskonflikte durch wissenschaftliche Analyse und revolutionäre Bewußtseinsänderung; sie glauben an die Machbarkeit eines Ethos, das befreit ist von freiheitshemmenden,

die Selbstbestimmung behindernden Stützstrukturen; sie glauben u. U. an *Konfliktslösung* durch Drogen, an den Rauschgiftersatz einer heilen Welt. Aber nicht nur die Präsenz dieses Glaubens ist breiter, gewissermaßen universeller angelegt. Der Glaube in die Leistungsgesellschaft ist ein Stück *Ideologie*, die in Konkurrenz zu anderen Ideologien steht, etwa zum modernen Egalitätsdenken. Er wird durch diese begrenzt und zum Teil aufgehoben. Er ist wohl Ausdruck eines falschen gesellschaftlichen Bewußtseins, das totalitär werden *kann*, wenn die Produktionsverhältnisse und die den Produktionsprozeß übergreifenden gesellschaftlichen Verhältnisse einseitig oder unter Macht- und Entscheidungsgesichtspunkten ausschließlich nach ihm geordnet werden. Aber es bleibt im wesentlichen auf *gesellschaftliche* Wirkungen begrenzt.

Der Glaube in die Machbarkeit, in die totale Reproduktion der Schöpfung durch die sekundären Systeme des Menschen ist indessen nicht nur eine Ideologie, die den Blick auf den ganzen Menschen verstellt und einen Teil seiner Lebenskräfte unterdrückt. Dieser Glaube ist ein *Mythos* in des Wortes ursprünglicher Bedeutung, eine Art letztgültiges „Überlieferungswort", das in dem, was es besagen soll, nicht mehr hinterfragbar ist bzw. faktisch nicht mehr hinterfragt wird. Dieser Mythos waltet als stillschweigende Voraussetzung in der Welt der Wissenschaft und beherrscht in Form von *Wissenschaftsgläubigkeit* zu einem Teil die verschiedenen Versuche *interdisziplinärer Forschung* besonders im Bereich der angewandten Sozialwissenschaften. Er beherrscht die Auseinandersetzung um gesellschaftspolitische Reformprogramme, er ist dort um so bestimmender, je geschichtsloser ein Programm konzipiert wird und je weniger es an den Regeln des nach Sachgesetzlichkeit und Zumutbarkeit tatsächlich Machbaren ausgerichtet ist.

Dieser Glaube ist am Werk in Entwicklungsländern ebenso wie in Industriegesellschaften. Er ist verkörpert durch ein Entwicklungsverständnis, nach dem noch ungeprüfte politische Leitbilder von den einen auf die anderen übertragen werden und umgekehrt. Er tritt im Gewande höchster *Rationalität* auf, ist aber nicht rational genug begründet, um nicht schon einen Entwicklungsprozeß vorwegzunehmen, anstatt schrittweise die Voraussetzungen dafür zu schaffen und wirtschaftliche Strukturreformen (z. B. die Reform der Eigentumsverhältnisse) mit einer Intensivierung der Ausbildung, die die notwendigen Bewußtseinsänderungen vorbereitet, zu koppeln. Er ist personifiziert in der Gestalt jener Biotechniker, die das biologische Mängelwesen Mensch auf den Stand der durch den Menschen geschaffenen außermenschlichen technischen Entwicklung, also das Lebewesen Mensch durch genetische Steuerung der technischen Umwelt anpassen wollen. Nachdenkliche Techniker warnen schon längst: die großen Chancen, daß der Mensch auch neue Dimensionen seines Daseins bewältigen kann, „liegen nicht in einer genetischen, sondern geistigen Evolution, die durch bessere Ausbildung, Weitergabe unseres bisherigen Wissens und Ausrichtung auf die bestehenden Probleme erreicht werden kann" (*H. Karus*, Planung und Planungsmentalität für eine freiheitliche Ordnung, in: Modelle einer Gesellschaft von morgen, Göttingen 1966, S. 45). Aber der Bildungsprozeß und die Bildungsreformen sind ihrerseits sehr weitgehend von der Überzeugung bestimmt, daß gleichsam errechenbar sei, was an Bildungsgut zu vermitteln ist und was im Interesse des zu Bildenden liege. Der Glaube in die Machbarkeit alles Menschlichen führt dazu, daß man meint, mehr von einem abstrakt gesetzten Ziele, das sich aus einer Mischung von ideologischen Grundsätzen und wissenschaftlicher Planung ergibt, als vom vorfindlichen Menschen her bzw. in voller Spannung zu ihm den *Maßstab* zu finden.

Sich einlassen auf den Menschen

Wird ein solcher Mythos mehr oder weniger unbefragt hingenommen oder gar unbewußt zum Leitbild für Erziehung, Lebensstil und Politik, so wird er auf Dauer zur Gefahr für die gesellschaftliche Entwicklung. Wo er in technokratischer Gestalt auftritt, überspielt oder unterdrückt er menschliche *Grundwerte*, auf die eine Gesellschaft als ganze nicht verzichten kann. Christen und Nichtchristen müßten eigentlich darin übereinstimmen, daß ein Bildungssystem nicht rein nach Kriterien gesellschaftlicher Zweckmäßigkeit die Bildungsinhalte aufbauen und vermitteln kann. Dennoch sind wir gegenwärtig vom Strukturplan für das deutsche Bildungswesen (vgl. HK, Mai 1971, 227 ff.) bis hinein in die Currikulumsplanung des Religionsunterrichtes daran, uns vornehmlich von vordergründig verifizierten „Lernerfordernissen der Gesellschaft" leiten zu lassen. Erscheint dieser Mythos im Gewande der Utopie, marxistisch oder auch nichtmarxistisch-aufklärerisch, so besteht, sobald die Theorie in Praxis überführt wird, immer die Gefahr, daß der *konkrete* Mensch dem abstrakt formulierten System geopfert wird. Wo Machbarkeit unbefragt vorausgesetzt wird, droht die *Utopie* totalitär zu werden. Damit ist nichts gesagt gegen *utopisches* Denken als Anreiz zum Handeln, wohl aber etwas gegen die Verwechslung von Utopie und Wirklichkeit. Aber nicht nur die Auswirkungen für die Gesellschaft müssen gesehen werden, der Mythos der Machbarkeit wird zur Umkehrung dessen, was Mythen in der Geschichte der Völker darstellten und waren, nämlich Träger der Erinnerung an die Transzendenz menschlicher Existenz. Er schneidet den Menschen von seinem Transzendenzbezug ab. Damit verhindert er die Frage nach den Tiefenstrukturen des Menschen. Er fixiert den Menschen nicht nur *einseitig* als Vernunftwesen und läßt seine vitalen und emotionalen Schichten verkümmern, sondern trennt ihn von seinen geschichtlichen (Tradition) und anthropologischen Wurzeln (Metaphysik).

Den christlichen Kirchen ist angesichts dieser Zeitsituation die Aufgabe gestellt, den ganzen Menschen ins Spiel zu bringen. Sie müssen in ihrer Theologie und Verkündigung eben das tun, was keine Wissenschaft leisten kann, seine reale Existenz, seine Vernunft und seine Leidenschaft, seine Fähigkeit zu lieben und zu hassen, sein Gelingen und sein Scheitern, sein Leben und seinen Tod als Frage nach dem Sinn des Daseins offenzuhalten und in das Gespräch aller mit einzubringen. Sie werden kaum unbedacht an der Feststellung *G. Szczesnys* (vgl. ds. Heft, S. 81) vorbeilesen, man habe sich über lange Zeiträume hinweg begnügt, das Erscheinungsbild eines im christlichen Sinne moralischen Menschen quasi zu erzwingen (das war *kirchlicher* Glaube in die Machbarkeit des Menschen), obwohl dadurch die Einwirkung des Christentums auf den ganzen Menschen mehr behindert als gefördert wurde. Sie werden sich wohl auch vor der Gefahr hüten, sich angesichts der scheinbar *überwältigenden Beeindruckbarkeit der Zeitgenossen* durch den Mythos von der Re-

produzierbarkeit der Schöpfung und des Menschen selbst in die eigene „Tradition" einzuschließen. Müssen sie nicht vielmehr das Gespräch gerade dort suchen, wo nach dem ganzen, immer über den Horizont der eigenen Vernunft hinausweisenden Menschen gefragt wird? Sie werden sich aber auch bewußt sein müssen, daß sie auf der Suche nach einem *Wirklichkeitsverständnis*, das nicht nur Zwecke und Funktionen kennt, aber auch nicht Vision und Realität vertauscht, ihren Part ohne defensive Unterlegenheit zu spielen haben. Die Kirchen müssen freilich auch in der Auseinandersetzung mit den Nichtglaubenden die *Sinnfrage* vom ganzen Menschen her wagen, sich den Fragen, die von den verschiedenen Erfahrungsbereichen auf sie zukommen, offenhalten und sich in ihrer Verkündigung nicht auf die eigene kleine Herde zurückziehen.

D. A. Seeber

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Österreichische Pastoraltagung über Schuld und Vergebung

Eine Zusammenkunft von Seelsorgern hat heute eine Reihe von Gründen, sich mit dem auseinanderzusetzen, was die Verkündigung in ihrer Tradition rund um den Begriff „Sünde" aufgebaut hat. Schon der Sprachgebrauch erweist sich als innerkirchlich eingeschränkt. Unter „Sünde" werden ja auch Verstöße gegen positiv-rechtliche Normen verstanden, die mit „Schuld" als menschlicher Grunderfahrung nicht unbedingt zu tun haben müssen. Zudem wird nicht alles, was früher als Sünde erfahren wurde, auch heute so empfunden. Die Folge ist eine tiefe Unsicherheit in der Beurteilung von Sünde und schwerer Sünde, die sich in der Beichtpraxis für Priester und Gläubige bemerkbar macht. Auf der anderen Seite scheint die tatsächlich erfahrene Schuld bei weitem nicht immer relevant im Sinne des Beichtspiegels, weil sich die Bereiche, in denen das Gewissen empfindlich reagiert, verändert haben und weil es der Psychoanalyse gelungen ist, viele Schuldgefühle als Ergebnis unterbewußter Gewissenskonflikte zu erklären, die nur teils in der personalen Verantwortung liegen. Nimmt man all das zusammen, so ist einzusehen, daß auch die gebräuchlichen *Formen* kirchlicher Sündenvergebung problematisch geworden sind.

Vor diesem Hintergrund konnten die Überlegungen der Österreichischen Pastoraltagung in Wien (28. bis 30. 12. 1971) „nicht tief genug ansetzen", wie die Ankündigung formulierte. Das Referat des Bonner Moraltheologen *F. Böckle* zum Thema „Freiheit und Gewissen" stand im Mittelpunkt, um das sich das Zwiegespräch der Psychologen mit den Theologen gruppierte. Erst im Anhang dazu stand die praktische Handhabung des Bußsakraments zur Debatte, zu der der Salzburger Professor für Liturgiewissenschaft *F. Nikolasch* ein bemerkenswertes Referat lieferte. An Psychologen hatte das Österreichische Pastoralinstitut, das die Tagung alljährlich veranstaltet, die beiden Psychoanalytiker *W. Furrer* (Luzern) und *A. Görres* (München) aufgeboten. Ihnen standen der Grazer Dogmatiker *W. Gruber* und der Tübinger Neutestamentler *H. Leroy* als Theologen gegenüber. Der Bischof von Graz, *J. Weber*, und der Linzer Weihbischof *A. Wagner*, der Referent der Österreichischen Bischofskonferenz für das Pastoralinstitut, nahmen fast an der ganzen Tagung teil.

Gewissen und Norm

Böckle ging von dem Verdacht aus, unter dem die traditionelle kirchliche Moral und ihre Verkündigung stehen: daß sie nämlich die Verflochtenheit von Angst und Schuld, das Verstricktsein in die Sünde, eher verfestigt als aufhebt. Der Verlust der selbstverständlich übernommenen Sitte hat den Anspruch auf Eigenentscheidung erhöht, ohne daß dieser Anspruch ethisch eingeholt werden kann. Der Platz der verdrängten Sitte ist von kollektiven Interessen übernommen worden, die den vermeintlich persönlichen Entscheid wesentlich mitbestimmen. Dennoch ist das Modell der Eigenentscheidung auch in den kirchlichen Bereich vorgedrungen und hat hier in der Theologie vom Gewissen als letztgültiger Instanz persönlicher Verantwortung Unterstützung gefunden. Geht die kirchliche Verkündigung auf diese „Entscheidungsstruktur" (Böckle) nicht ein, so besteht die Gefahr, daß sie den immer noch großen Vertrauensvorschuß als moralische Instanz verspielt und keine Chance mehr hat, mit ihrer Verkündigung verstanden zu werden. Böckle wies damit auf ein Problem der Vermittlung hin, das der Annahme oder Ablehnung der Botschaft Jesu vorausliegt und dem nicht einfach mit der Bemerkung, diese Botschaft enthalte immer das Ärgernis, ausgewichen werden darf. Unter Berufung auf *H. Marcuse* wurde von einer gefährlichen Eindimensionalität der überkommenen christlichen Ethik gesprochen, die sich zu lange im Kampf zwischen fortschreitender Normenanpassung und bloßem Widerstand gegen die Veränderung von Normen erschöpft hat.

Das Neue Testament, darin waren sich Böckle, Leroy und Nikolasch einig, zeigt gerade darin die spezifische Eigenart christlicher Ethik, daß nicht Normen aufgehoben und durch neue Normen ersetzt werden, sondern daß das Gefüge des Gesetzes für ungeeignet erklärt wird, das Böse zu überwinden und nicht nur zu domestizieren. Der biblische Bußruf zur Umkehr meint aber die radikale Abkehr vom Bösen, die sich unter verschiedenen geschichtlichen Umständen auf sehr verschiedene Weise konkretisiert. Für Jesus bedeutet sie die Annahme der mit seiner Person verbundenen Botschaft angesichts der hereinbrechenden Herrschaft Gottes. Auch bereits die Evangelien entwerfen verschieden akzentuierte Möglichkeiten solcher Umkehr im Hören des Wortes, in der Feier der Eucharistie, im Vollzug der Liebe. Erst das Mittelalter machte aus diesem grundlegenden und nach urkirchlicher Auffassung kaum wiederholbaren Vorgang der Bekehrung die „Tarifbuße" nach der Struktur eines Strafgesetzbuches, das jedem Vergehen die nötige Buße

zuordnet. Der Schwund dieses Bußverständnisses hat mit dem Zurücktreten einer individualistischen Frömmigkeit eingesetzt und muß nicht unbedingt mit einem Rückgang des Sündenbewußtseins überhaupt gleichgesetzt werden. Eine Schärfung des sozialen Gewissens, aber auch der soziale Aspekt der individuellen Verfehlung finden in der Praxis der Einzelbeichte nur ungenügend Ausdruck. *Nikolasch* vertrat die These, daß die Kirche, der es grundsätzlich erlaubt sei, die Form der Sakramentenspendung zu bestimmen, durch eine Förderung der Bußfeier und der gemeinsamen Bitte um Vergebung einen neuen Aufbruch von Bußgesinnung stimulieren könne.

Schuld und Schulderleben

Die Verflochtenheit von Angst und Sünde, aus der herauszuführen die Kirche durch die Verkündigung der Vergebung berufen ist, kann bei weitem nicht in allen Bereichen mit dem Akt bewußter Bekehrung zerrissen werden. Ein erheblicher Teil des Unbehagens an der kirchlichen Bußpraxis rührt daher, daß zwischen bewußter und unbewußter Schuld, zwischen Schuldgefühlen, die auf zu verantwortende Verfehlungen und solchen, die auf die Verletzung unterbewußter Prägungen hinweisen, nicht unterschieden wurde. *Furrer* konnte zeigen, daß das Gewissen mit dem gern gebrauchten Bild des Eisbergs durchaus zutreffend beschrieben ist, dessen kleinster Teil über die Oberfläche des Bewußtseins ragt. Schuldgefühle, die aus den großen unbewußten Bereichen des Gewissens aufsteigen, müssen erst durch die psychotherapeutische Behandlung bewußtgemacht werden, bevor entschieden werden kann, ob sie irrelevant sind oder einem verantwortlichen Verhalten entspringen. Subjektives Schulderleben und objektive Schuld müssen einander keineswegs in allen Fällen entsprechen, insbesondere dann nicht, wenn die normale, das heißt phasengerechte Entwicklung des Gewissens gestört wurde. Daher konnte Görres zwar eine gewisse Parallelität zwischen dem Vorgang der Bekehrung, soweit er in Kategorien der Psychologen beschreibbar ist, mit der psychoanalytischen Aufarbeitung von Schuld konstatieren; er warnte aber vor einer Gleichsetzung des einen mit dem anderen. Eine solche Gleichsetzung kann zwei gefährliche Folgen haben: Einerseits werden unterbewußte Schichten des Gewissens vorschnell mit der „Stimme Gottes" identifiziert, anderseits wird die zugesagte Vergebung der Schuld, der sich diese Schichten entziehen, nicht mehr wirklich erfahren. Doch wies vor allem Görres auch auf eine andere Ursache der Unsicherheit in der Beurteilung von Schuld und der Hilflosigkeit mit und gegenüber der Vergebungsbotschaft hin: Der rasche Normenwandel in der Kirche bedeute — dies sei die Erfahrung der psychoanalytischen Praxis — für viele Menschen eine Überforderung.

Damit bezogen der Moraltheologe und der Analytiker wenigstens scheinbar gegensätzliche Standpunkte. Während Böckle unter dem Stichwort *Strukturtransformation* nicht *Normtransformation* (kritische Rezeption der veränderten Entscheidungsstrukturen anstatt sukzessiver Abschwächung oder Aufhebung von Einzelnormen) eine Entjuridisierung der christlichen Ethik forderte, warnte der Analytiker vor der Überforderung der Gläubigen durch Normenwandel. Zweifellos wurden damit unterschiedliche kirchenpolitische Standorte bezogen. Aber das eigentliche Problem bestand kaum in dieser verschiedenen Situationseinschätzung als vielmehr im Ausfall eines weiteren Partners, des Pädagogen und Praktikers, der die Vermittlung und Umsetzung leistet. Denn allen Anwesenden war wohl klar, daß Verhaltensunsicherheiten bis hinein in neurotische Störungen nicht allein durch eindeutigere Normen und strengere Normenkontrolle sich beheben lassen. Im übrigen war die Tagung ein Beweis dafür, daß das Gespräch zwischen Analytikern und Theologen (Seelsorgern) ohne pädagogische Vermittlung auch noch in einem anderen Sinne einseitig sein kann. Der Analytiker, so stellten mehrere Diskussionsteilnehmer fest, neigt, ohne daß man ihm daraus einen Vorwurf machen kann, dazu, Krankheitsbilder etwas unbedacht auf sittliches „Normalverhalten" zu übertragen. Damit sei aber dem Seelsorger nur bedingt geholfen, denn dieser habe es wohl doch größerenteils mit „Gesunden" zu tun, die nicht voreilig für krank erklärt werden sollen.

Friedensaufrufe des Papstes um die Jahreswende

Die Ansprachen des Papstes zum Jahreswechsel boten ihm die traditionelle Gelegenheit, die vordringlichen Probleme der Menschheit und der Kirche in einem bilanzartigen Rückblick in das vergangene Jahr ins Bewußtsein zu rufen und sie aufzufordern, an ihrer Lösung mitzuarbeiten. Die bedeutendsten Ansprachen, in denen dies geschah, waren seine Reden vor den Kardinälen und der römischen Prälatur (am 23. 12. 71), an das Diplomatische Korps (am 10. 1. 72), seine Botschaft zum Weltfriedenstag (vgl. HK, Januar 1972, 48) sowie seine Homilie am Neujahrstag. Diese Homilie hielt er in der sog. Jugendstadt (boy's town) von Rom, einem kurz nach dem Zweiten Weltkrieg von dem irischen Prälaten *J. P. Carrol-Abbing* gegründeten „Heim" für elternlose oder verlassene, z. T. schwer erziehbare Jugendliche, während der Meßfeier vor rund 150 Jungen zwischen zehn und neunzehn Jahren. In seiner Weihnachtsbotschaft vor dem Segen „Urbi et Orbi" (am 25. 12. 71) wandte sich der Papst gegen die Ablehnung der christlichen Botschaft durch den „radikalen Säkularismus", durch unsere „Überheblichkeit" und „Selbstgenügsamkeit".

Gruppeninteressen vor internationaler Gerechtigkeit

Den thematischen Schwerpunkt bildete wie jedes Jahr die Frage nach *Frieden und Gerechtigkeit*. Diesmal entfaltete der Papst vor allem den Gedanken der Gerechtigkeit als Grundlage des Friedens, und zwar einmal mit Bezug auf die konkrete Weltsituation, zum andern im Blick auf die innere Zusammengehörigkeit beider. Den zweiten Schwerpunkt bildete die innerkirchliche Situation, wobei der Hauptakzent auf der vergangenen römischen Bischofssynode lag.

Abgesehen von mehr allgemeinen da und dort in seinen Ansprachen eingeflochtenen Hinweisen auf die gegenwärtigen unlösbar scheinenden Konflikte, Repressalien, Bombardierungen und Gewalttaten, ging er in seiner Ansprache an die Kardinäle

(vgl. Osservatore Romano, 24. 12. 71) ausführlich auf konkrete Krisenherde ein: das „Andauern der Feindseligkeiten in Vietnam", deren Ausweitung auf andere südostasiatische Gebiete, den indisch-pakistanischen Krieg, den wir „mit unseren bescheidenen Mitteln, aber mit der Fülle unseres Herzens zu verhindern versucht haben" und dessen Folgen wir „nun zu lindern bemüht sind". Vor allem bekümmerte ihn die „unzureichende Autorität der internationalen Organisationen, die nicht imstande waren, der Konfliktsituation vorzubeugen und sie zu beseitigen". Es seien, so gab der Papst zu verstehen, „mehr oder weniger offen politisch und ideologisch bedingte Gruppeninteressen" im Spiel gewesen, die man über die Erfordernisse der „Gerechtigkeit und der internationalen Redlichkeit" gestellt hat. Der Papst verurteilte auch Gewaltausbrüche in Nordirland, die selbst „am Heiligen Abend nicht aufhören wollten". Sie seien ungeeignet, unterdrückte Rechte geltend zu machen, da sie nur Rache und neue Gewaltakte hervorrufen. Dieser Konflikt könne nur durch die „Beseitigung der tieferen Ursachen" gelöst werden, die sich „hinter religiösen Streitigkeiten nicht verbergen" lassen. Der „ungewisse Waffenstillstand" im *Nahen Osten*, so fuhr der Papst fort, müsse durch ernsthafte Verhandlungen, die die Rechte und legitimen Interessen beider Teile zu wahren suchen, überwunden werden. Dies gelte vor allem von den Rechten der Flüchtlinge. Der Papst deutete an, daß er an der Verlängerung des Waffenstillstandes mitgewirkt habe. Für *Jerusalem* wiederholte er seinen schon seit längerem bekannten Vorschlag, einen „international garantierten Sonderstatus" der Stadt zu erreichen (vgl. HK, Mai 1971, 253).

Wohl unter dem Einfluß der auf der Bischofssynode geäußerten Kritik am „diplomatischen" Verschweigen der Repressionen gegen die Kirchen in den sozialistischen Ländern, vor allem in der UdSSR, wandte sich der Papst zum ersten Mal seit längerer Zeit wieder gegen die Unterdrückung der „freien Religionsausübung", der seelsorglichen Organisation und der „karitativen Tätigkeit der Kirche" in „verschiedenen Ländern der Welt". Der Papst bekräftigte seine „Solidarität mit den Opfern", besonders „unseren Brüdern im Bischofsamt und im Glauben, die unter Situationen der Unterdrückung oder unrechtmäßiger Gesetzgebung leiden, die so leicht verschwiegen werden".
Die innere *wesenhafte Verbindung von Friede und Gerechtigkeit*, die auch schon das Thema seiner Botschaft zum Weltfriedenstag bildete, wurde vom Papst in seiner Homilie vom 1. Januar in der Jugendstadt vor den Toren Roms, in die er in Begleitung zahlreicher Mitglieder des Diplomatischen Korps gekommen war, eingehender entfaltet (Osservatore Romano, 3./4. 1. 72). Der Papst stellt den Frieden als das Gut heraus, das hier auf Erden alle anderen Güter umfaßt. „Friede ist Ordnung, wahre Ordnung", sagte er in Abwandlung des augustinischen „pax est tranquillitas ordinis". Er ist „Wohlstand für alle Menschen und für den ganzen Menschen", und zwar nicht nur im materiellen Sinne von ausreichender Nahrung, Kleidung und Wohnung, sondern auch im Sinne der Achtung, die man genießt. Er setzt eine „freie, in Eintracht lebende und geordnete Gesellschaft" voraus. Damit aber wird deutlich, so fuhr er fort, daß Friede etwas überaus Schwieriges, wenn auch nichts Unmögliches sei. Die Schwierigkeit liege vor allem darin, daß er eine „Frucht der Gerechtigkeit" ist. Gerechtigkeit und Friede vermögen aber nicht aus einer „Ordnung" zu kommen, die durch „Gewalt, Anmaßung, Furcht, Drohung, Erpressung und Ausnutzung der Schwäche des anderen" geschaffen wird.

Abschließend richtete er einen eindringlichen *Appell an die Jugend* und erklärte, weshalb er gerade in die Jugendstadt gekommen sei. Denn ihr mit „eurer natürlichen Distanz zur Vergangenheit, mit eurem leichten Genius der Kritik, mit eurer instinktiven Vorausahnung, mit eurem Wagemut für humane, edle und große Ziele, ihr könnt die prophetische Avantgarde der gemeinsamen Sache von Gerechtigkeit und Frieden sein". Ihr habt „mehr und eher als die anderen den Sinn für Gerechtigkeit".

Zuversicht nach der Synode

Die *innerkirchliche Situation* charakterisierte der Papst in seiner Ansprache an die Kardinäle vom Konzil und von der römischen Bischofssynode her. Zu den positiven Ergebnissen des Konzils zählte er den „neuen Aufschwung", den die „liturgische Erneuerung, die kollegiale Verantwortung des ganzen mit Petrus vereinten Bischofskollegiums, das priesterliche und religiöse Leben", das „neue Bewußtsein bei den Laien" erfahren hat, sowie die Vertiefung der verschiedenen theologischen Disziplinen. Als „Fehlinterpretation" des Konzils bezeichnete er den Versuch, aus dem Konzil die Berechtigung zu „tiefgreifenden theologischen Wandlungen" sowie zu einer „umstürzenden Veränderung der Verfassung der Kirche" abzuleiten. Als Folgen davon nannte er: „Zurückweisung der Tradition, Infragestellung der Autorität", die zwar richtig von den „Prinzipien des Dienstes, der Gleichheit, der Solidarität und der Liebe" her beurteilt, aber so „betrachtet wird, als ob sie sich auch vom Willen der Gemeinde herleitet". Als weitere negative Folgen sah er die „Anpassung an die demokratischen Strömungen der profanen Gesellschaft", die „Tendenz, die Pflichten abzuschaffen und eine bequemere und leichtere Interpretation des christlichen Engagements" zu fördern. Die christliche Freiheit, so betonte der Papst, müsse mit den „Forderungen des Glaubens und des Kreuzes in Einklang gebracht werden".

Der vergangenen *Bischofssynode* spendete der Papst ein Lob. Eine Verbesserung der Verfahrensweise hielt jedoch auch er für notwendig. Er sah im Ergebnis der Synode „im wesentlichen eine Bestätigung der Auffassung der Kirche wie des Konzils zur Lehre, Spiritualität und kirchlichen Praxis im Hinblick auf das Priestertum". „Wie klar ist doch die ‚Identität' des *Priestertums* umrissen worden!" Die Bestätigung der bisherigen Zölibatsdisziplin sah er „auch als aktuelle und historische Erneuerung". Der Papst äußerte sich sehr zuversichtlich zur Bereitschaft der „heutigen und noch mehr der jungen und künftigen Generation" des Klerus, den Zölibat auf sich zu nehmen. „Die Berufungen werden aufblühen, wenn das Kreuz die mächtige Anziehungskraft sein wird", sagte er. Die Frage, wie die soziale *Gerechtigkeit* von der Kirche „mit dem Mut und der Milde des Evangeliums verteidigt und gefördert werden kann", sei jedoch noch nicht völlig geklärt.

Was kann die Kirche für die Gerechtigkeit tun?

Diesen Beitrag der Kirche zum Frieden und zur Gerechtigkeit in der Welt

suchte der Papst in seiner Ansprache an das Diplomatische Korps (vgl. Osservatore Romano, 10./11. 1. 71) näher zu präzisieren. Zunächst grenzte er ihn negativ mit Verweis auf die entsprechenden Konzilsaussagen (z. B. Gaudium et spes, Nr. 76) von der rein politischen Tätigkeit ab, die der Kirche nicht zukomme. Ihre Sendung sei „spiritueller Natur", ihre Mittel die „Evolution", die „Umwandlung von innen her", die aus der „inneren Freiheit" kommt. Dann suchte er diesen Beitrag konkreter zu spezifizieren: im aktiven Engagement der Laien für eine gerechte Verteilung der durch Arbeit, Technik und Kultur geschaffenen Güter an alle Menschen, die der Verkündigung des Evangeliums und im Angebot der übernatürlichen Heilsmittel der Kirche an alle Menschen, in ihren Bemühungen, alle Christen zu Frieden und Gerechtigkeit anzuhalten und zu erziehen, aber auch in ihren kritischen Stellungnahmen zu allen Verletzungen der Gerechtigkeit und des Friedens, wie dies auf der letzten Bischofssynode einhellig gefordert worden sei. Der Papst gab sogleich ein konkretes Beispiel einer solchen kritischen Stellungnahme, indem er ziemlich eindringlich das Wettrüsten verurteilte. Er bezeichnete es als eine „ansteckende Epidemie", da es schon die mittleren und sogar die Entwicklungsländer erfaßt hat. Die zugunsten des Wettrüstens angeführten Gründe — Waffenproduktion als wirtschaftsstabilisierender Faktor, Gleichgewicht der Waffen als friedenserhaltend — wies er als widersprüchlich zurück. Der Kampf gegen den Hunger, die Unwissenheit, Krankheit und die Umweltverschmutzung könnte mehr als genug Arbeitsplätze bieten. Ein Gleichgewicht der Waffen sei weder ein wahrer noch ein stabiler Friede. Der einzige Weg sei vielmehr die fortschreitende Abrüstung.

Als weiteren konkreten Beitrag der Kirche nannte der Papst die Tätigkeit auf dem Gebiet der Bildung in Schulen und Ausbildungsstätten und ihre soziale Hilfstätigkeit im nationalen und internationalen Bereich. Er räumte ein, daß „Fehler", „ja sogar einige Mißbräuche" und „Abweichungen" vorgekommen sind, wandte sich doch dagegen, daß man von diesen Einzelfällen her die gesamte Hilfstätigkeit der Kirche negativ beurteile.

Diese Ansprachen des Papstes zeigen deutlich sein bekanntes starkes Engagement in Sachen sozialer Gerechtigkeit und Friedensvermittlung, wo es ihm möglich ist. Darüber hinaus ist eine Bereitschaft erkennbar, Kritik an der Kirche zu akzeptieren und sich mit ihr auseinanderzusetzen, soweit sie das praktische kirchliche Leben betrifft. Er zieht aber scharfe Grenzen gegenüber Reformen, die über den organisatorischen Rahmen hinausgehen und Strukturfragen der Kirche selbst gründlicher zu verändern und neue Handlungsprioritäten zu setzen suchen. Die Bischofssynode nahm er ganz offensichtlich für eine Bestätigung seiner Position und als Ausgangspunkt für eine Beruhigung und Kanalisierung der innerkirchlichen Auseinandersetzung, als ein Zeichen der Konsolidierung.

Anglikanisch-katholischer Konsens über die Eucharistie

Die nach dem Besuch des Erzbischofs von Canterbury bei Papst Paul VI. gebildete *anglikanisch-katholische Theologenkommission* veröffentlichte am 30. Dezember 1971 in London als erstes Ergebnis mehrjähriger Verhandlungen ein kurzes Dokument über „Die Lehre von der Eucharistie", das bei der letzten Tagung in Windsor am 8. September 1971 verabschiedet wurde (voller Wortlaut in „Church Times" 31. 12. 71). Das Votum der entsprechenden Kommission lutherischer und katholischer Theologen über „Das Evangelium und die Kirche" klammerte die Sakramentenlehre aus und konzentrierte sich auf die Mitte der Schrift, die Rechtfertigungslehre und die kirchlichen Strukturen im allgemeinen, mit der Erwartung, dadurch eine vorzeitige gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter zu erlangen (vgl. HK, November 1971, 536 ff.). Das Gespräch mit den Anglikanern folgt einer anderen Methode. Sie zielt zwar auf die Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen — das schwerste Hindernis einer Vereinigung mit Rom —, aber zunächst wird nur die Vorbedingung dafür geschaffen. Papst *Leo XIII.* hatte die anglikanischen Weihen 1896 für ungültig erklärt, weil die Ordinationsformel nicht eindeutig den Ordinierten als Priester zum Darbringen des sakramentalen Opfers weiht (D. 1963 bis 66). Auf diesen Mangel hatte Papst *Paul VI.* in einem Einschub zum Ökumenismusdekret hingewiesen (22, 3: „vor allem wegen Fehlens des Weihesakraments die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit — substantia — des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt"). Will man ihn beheben, so muß ein gemeinsames Verständnis der Eucharistie gefunden werden. Das ist heute möglich, weil die für Leo XIII. maßgebende tridentinische Meßopferlehre theologisch nicht mehr so im Vordergrund steht.

Die Vorgeschichte der Verhandlungen

Wesentliches zum Dokument war schon durch Weihbischof *Chr. Butler* von Westminster im „Tablet" (18. 9. 71) und ein Interview des amerikanischen Theologen G. *Tavard* in „La Croix" (15. 9. 71) bekanntgeworden. Beide kompetente Aussagen von Mitgliedern der Kommission sind die beste Einführung. Sie zeigen die hilfreiche Methode, nach der verfahren wird. Butler schrieb, mit Bedacht habe man die „39 Artikel" der Kirche von England (mit ihrer kalvinistisch eingefärbten Abendmahlslehre) wie die Definitionen des Tridentinum zur *Transsubstantiation* umgangen, nicht weil sie unbeachtet bleiben dürften, sondern weil es für einen Konsens nötig sei, auf die Hl. Schrift und die älteste gemeinsame Tradition zurückzugehen. Das hat die „Leuenberger Konkordie" des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes unterlassen, so daß sie in den Kontroversen des 16. Jahrhunderts hängenbleiben könnte (vgl. HK, Januar 1972, 19 ff.).

Tavard erläuterte die Vorgeschichte der Verhandlungen seit ihrem Beginn auf Malta 1969 und berichtete, man gehe das Problem in *drei Etappen* an: zuerst Konsensus über die Eucharistie, hernach im September 1972 über das Priester- und Bischofsamt und zuletzt über die Autorität in der Kirche, d. h. den Primat des Papstes. Dieser überlegte *Stufenplan* erweist, daß der Enthusiasmus, mit

dem der erste Schritt begrüßt wurde, so verfrüht ist wie die Angriffe z. B. der „Catholic Priest's Association" wegen Preisgabe der katholischen Lehre (Church Times, 7. 1. 72, Leserspalte). Tavard gibt zu, man habe auf dem *Umweg* zur gemeinsamen Tradition „ein neues Vokabular" gefunden, aber es sei keineswegs vage. Der Text von Windsor habe nur die Autorität der je 12 beteiligten Theologen, doch er sei mit Zustimmung der zuständigen kirchlichen Autoritäten veröffentlicht, damit für ihre Entscheidung eine ausreichende Diskussion vorliege. Eine Unterkommission für die Frage des kirchlichen Amtes sei bereits an der Arbeit. Die Gültigkeit der anglikanischen Weihen könne auf Grund der neuen Sakramentstheologie mit anderen Augen gesehen werden. Bis auf die *Infallibilität* sehe er keine unüberwindlichen Schwierigkeiten mehr.

Diese Aspekte gestatten eine abgewogene Beurteilung des vorliegenden Textes. Er ist sicher, um mit dem anglokatholischen Bischof *J. Moorman* von Ripon zu reden, „die bedeutendste Erklärung für Katholiken und Anglikaner seit der Reformation". Eine von der Veröffentlichung irritierte vatikanische Presseverlautbarung sagte nur, das Dokument werde von den beiderseitigen Autoritäten „mit Interesse und Aufmerksamkeit geprüft". Die Frage des *Zelebranten* der Eucharistie habe der Konsens nicht berührt. Völlig unerwähnt blieb bisher, wie sich der erreichte Konsens über die Eucharistie auf die bald neu zur Entscheidung stehende Union der Kirche von England mit den Methodisten auswirken wird. Da sind Schwierigkeiten zu erwarten (vgl. HK, August 1970, 355). Für eine *Gesamtbewertung* wird man den ökumenischen Rahmen des theologischen Ringens um die Eucharistie, der zur Vorgeschichte gehört, darunter das analoge Eucharistie-Dokument einer lutherisch-katholischen Kommission in den USA, ebenso heranziehen müssen wie die wachsende Kritik an den Versuchen von Fachtheologen, durch Neuinterpretation der verschiedenen kirchlichen Bindungen eine „organische Union" zu finden. Der Weg zur Einheit müsse heute von der Überwindung der allgemeinen Glaubenskrise ausgehen und auch die soziologischen Implikationen der Sprache berücksichtigen (vgl. u. a. *E. Schillebeeckx* „Glaubensinterpretation". Mainz 1971). Es gebe sonst neue Spaltungen über Doktrinen, die unverständlich sind.

Der Inhalt des Konsensus

Das Dokument von Windsor, dessen Auszüge in eigener Übersetzung aus dem Englischen zitiert werden, umfaßt 12 Abschnitte, aufgeteilt in eine Einleitung und drei Kapitel: I. Das Mysterium der Eucharistie, II. Die Eucharistie und das Opfer Christi, III. Die Gegenwart Christi.

1. Einleitend heißt es, in der Kirchengeschichte haben sich verschiedene Traditionen zur Bezeichnung der Eucharistie gebildet: Herrenmahl, Liturgie, Synaxis, Messe, Kommunion. Der Begriff Eucharistie sei der allgemein verbreitete. Um eine *„organische Union"* zu erreichen, sei „ein substantieller Konsensus über Zweck und Sinn der Eucharistie nötig". Die Absicht sei daher, „ein tieferes Verständnis der *Realität* der Eucharistie zu suchen, das mit der Lehre der Bibel wie mit der Tradition unseres gemeinsamen Erbes übereinstimmt . . ." Das Wort „Realität" wird weder hier noch im Weiteren reflektiert!

2. „Durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi hat Gott die Menschen mit sich versöhnt. In Christus bietet er der ganzen Menschheit Einheit an. Durch sein Wort ruft Gott uns in eine neue Beziehung zu sich als unser Vater und zueinander als seine Kinder", gründend in der Taufe, genährt und vertieft von der Eucharistie, ausgedrückt in einem Glaubensbekenntnis und einem gemeinsamen Leben des Dienstes in Liebe.

3. Es folgt der Zentralbegriff des *Memorial*. Wenn die zur Eucharistie versammelte Gemeinde die Erlösungstaten Christi kommemoriert, „macht Christus unter uns die ewigen Gaben seines Sieges gegenwärtig und erweckt und erneuert unsere Antwort des Glaubens, der Danksagung und der Selbsthingabe". Das Gedenken wird urchristlich als *Tun Christi* verstanden. „Die Identität der Kirche als der Leib Christi kommt zum Ausdruck und wird dadurch wirksam verkündet, daß sie auf seinen Leib und sein Blut zielt, wie durch die Teilnahme daran. In der ganzen Handlung der Eucharistie, in und durch seine sakramentale Gegenwart, angeboten durch Brot und Wein, gibt der gekreuzigte und auferstandene Herr nach seiner Verheißung *sich selber* seinem Volk."

4. In der Eucharistie wird der Tod des Herrn verkündet, bis er kommt. Im Vorgeschmack des künftigen Reiches schauen wir mit Dank auf das, was Christus für uns getan hat (1 Kor. 15, 28). „Wenn wir um denselben Tisch zum gemeinsamen Mahl auf *Einladung desselben Herrn* versammelt sind und ‚teilhaben an dem einen Brotleib', sind wir eins in Verbundenheit nicht nur mit Christus und miteinander, sondern auch mit der Sendung der Kirche in der Welt."

5. Christi Tod und Auferstehung hat ein für allemal in der Geschichte stattgefunden. „Christi Tod am Kreuz, Gipfel seines ganzen Lebens im Gehorsam, war das eine vollkommene und hinreichende *Opfer* für die Sünden der Welt. Es kann *keine Wiederholung* oder Ergänzung zu dem geben, was Christus ein für allemal erfüllt hat. Jeder Versuch, die Verbindung zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie auszusagen, darf diese fundamentale Tatsache des christlichen Glaubens nicht verdunkeln." Hier vermerkt eine Fußnote, die frühe Kirche habe nach jüdischem Denken in Anlehnung an das Pascha den Sinn des Todes Christi in Worten der Opfersprache ausgedrückt.

Abschnitt 5 fährt fort: „Doch Gott hat seiner Kirche die Eucharistie als ein Mittel gegeben, durch das sie das Erlösungswerk Christi am Kreuz verkünden und im Leben der Kirche wirksam machen kann. Der Begriff *Memorial*, wie er in der Pascha-Feier zur Zeit Christi verstanden wurde — d. h. Wirksammachen eines Ereignisses der Vergangenheit in der Gegenwart —, hat den Weg erschlossen zum klareren Verständnis der Beziehung zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie. Das eucharistische Memorial ist kein bloßes Ins-Gedächtnis-Rufen eines vergangenen Geschehens oder seiner Bedeutung, sondern die wirksame Proklamation von Gottes Machttaten durch die Kirche. Christus stiftete die Eucharistie als ein Memorial (anamnesis) der Totalität der in ihm geschehenen Versöhnungstat Gottes."

Wahre Gegenwart Christi

6. „Communio mit Christus in der Eucharistie setzt seine *wahre Gegen-*

wart voraus, wirksam bezeichnet durch Brot und Wein, die in diesem Mysterium sein Leib und Blut werden." Hier vermerkt die zweite Fußnote: Das Wort *Transsubstantiation* sage in der römisch-katholischen Kirche aus, daß Gott, der in der Eucharistie handelt, „in der inneren Realität der Elemente einen Wandel bewirkt". Der Begriff sollte verstanden werden als Betonung der Gegenwart Christi und des Mysteriums radikaler Verwandlung. Die heutige katholische Theologie erkläre damit nicht das Wie der Wandlung. — Der Text fährt fort: „Die wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes kann jedoch nur im Kontext des erlösenden Handelns verstanden werden, durch das er *sich selber* gibt . . ." Einerseits entspringt die eucharistische Gabe dem Pascha-Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi, in welchem Gottes rettende Tat schon definitiv realisiert ist; andererseits muß sein Vorhaben das Leben des gekreuzigten und auferstandenen Christus seinem Leibe, der Kirche, zuwenden.

7. „Christus ist auf verschiedene Weisen gegenwärtig und tätig in der ganzen eucharistischen Feier. Derselbe Herr lädt durch das verkündete *Wort* sein Volk zu Tisch, er hat durch seinen Diener (minister) am Tisch den Vorsitz, und er gibt sich selbst sakramental *in* Leib und Blut des Pascha-Opfers. Er ist der Herr, der zur Rechten des Vaters sitzt, und transzendiert die sakramentale Ordnung. Somit bietet er seiner Kirche *in* den eucharistischen Zeichen die besondere Gabe seiner selbst an."

8. „Der sakramentale Leib und das Blut des Erlösers sind gegenwärtig als eine Gabe an die Gläubigen, die ihn erwarten. Trifft sein Geben auf Glauben, so entsteht eine lebenspendende Begegnung. Durch den Glauben wird die Gegenwart Christi — die *nicht vom Glauben des einzelnen abhängt*, um des Herrn wirkliche Gabe seiner selbst an die Kirche zu sein — nicht nur Gegenwart *für* den Glaubenden, sondern auch Gegenwart *mit* ihm."

9. „Das Wort des Herrn . . . ‚Nehmt und eßt, dies ist mein Leib' erlaubt uns nicht, die Gabe seiner Gegenwart und den Akt des sakramentalen Essens zu trennen. Die Elemente sind nicht bloße Zeichen; der Leib und das Blut Christi werden wirklich gegenwärtig und wirklich gegeben, damit die sie empfangenden Gläubigen in Communio mit Christus dem Herrn vereint werden."

10. „Nach der traditionellen Ordnung der Liturgie führt das konsekratorische Gebet (anaphora) zur Kommunion der Gläubigen. Durch dieses Gebet der Danksagung, ein an den Vater gerichtetes Wort des Glaubens, werden Brot und Wein Leib und Blut Christi in Wirkung des Heiligen Geistes . . ."

11. „In der eucharistischen Feier antizipieren wir die Freude des kommenden Äon . . ."

Der Schlußabschnitt urteilt: „Wir glauben, eine substantielle Übereinstimmung über die Lehre von der Eucharistie erreicht zu haben. Obwohl wir alle von traditionellen Weisen bestimmt sind, unseren eucharistischen Glauben auszudrücken und zu praktizieren, sind wir überzeugt, daß wir verbleibende Unstimmigkeiten nach vorstehenden Prinzipien lösen können." Es gebe vielerlei theologische Lösungen, aber es sei die Aufgabe gewesen, einen Weg über die Lehrunterschiede der Vergangenheit hinaus zu finden. So sei zu hoffen, daß nach dieser Übereinkunft die Lehre von der Eucharistie „nicht länger ein Hindernis für die Einheit" sein muß. Interkommunion wird aber nicht angeregt.

Folgen des Konsensus

Dieses Urteil mag zutreffen, wenn das Gesamtprogramm im Blick bleibt. Die „Church Times" bemerkte zu Recht, das „Schlüsseldokument" sei Grund zur Freude, zu Hoffnung und Gebet, aber es rechtfertige keine sofortige Interkommunion, wie begeisterte Zuschriften anregten. Die Gefahr negativer Reaktionen aus beiden Lagern sei groß. Kardinal *Journet*, der dem Papst nahesteht, hat in „Nova et Vetera" (Dezember 1971) die Relativierung der Transsubstantiation verurteilt. Verfrühte Folgerungen vor Abschluß des nächsten Treffens über das kirchliche Amt könnten den Stufenplan der Gemischten Theologenkommission stören. Diese Auffassung wird bestätigt durch einige Bemerkungen, die Kardinal Jan *Willebrands* am 17. 1. 1972 in einer Rundfunkansprache zur Weltgebetsoktav 1972 machte. Im Unterschied zu der mehr beiläufigen Erwähnung des katholisch-lutherischen Dokumentes „Das Evangelium und die Kirche" unterstrich er die *große Bedeutung* des Konsensus, den die Gemischte Kommission aus anglikanischen und katholischen Theologen über die Lehre von der Eucharistie erreicht habe. Er sagte, dies sei noch kein Konsensus der vertretenen Kirchen, sondern nur die einstimmige Überzeugung der je 12 Theologen. Im Rahmen einer Prüfung des Textes durch die kirchlichen Autoritäten sei eine Befragung sowohl der katholischen Episkopate in Ländern mit anglikanischen Kirchen wie auch der betreffenden anglikanischen Bischöfe eingeleitet worden. Nach Eingang der Stellungnahmen zu dem Text der Kommission werde diese den Wortlaut nochmals überarbeiten, um ihm die endgültige Fassung zu geben. Man darf diesem gründlichen Verfahren, das auch für die Konzilstexte angewandt wurde, entnehmen, daß beiden Partnern daran liegt, zu einem Konsensus der Kirchen zu gelangen. Die scheinbare Verzögerung ist somit vielleicht doch bereits ein erster Schritt der Rezeption.

Konflikte um den Reformkurs der spanischen Kirche

Seit der spanischen *Klerusversammlung* im September 1971, die sich öffentlich für die Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen hat, herrscht ein gespanntes Verhältnis zwischen der Regierung und den spanischen Reformbischöfen (vgl. HK, Dezember 1971, 562). Die Regierung hatte zwar der offiziellen Presse verboten, über das Ergebnis der Klerusversammlung zu berichten, zunächst jedoch auf eine öffentliche Stellungnahme verzichtet.

Die scharfe Kritik, die Staatssekretär *Alfredo Lopez* und nach ihm Staatschef Franco selbst an regimekritischen katholischen Geistlichen übte, war durch die Publikation eines *Arbeitsdokumentes der spanischen Kommission „Justitia et Pax" zum Weltfriedenstag* ausgelöst worden. Das Dokument, das unter der

Leitung des Bischofs von Huelva, *R. Gonzáles Moralejo* ausgearbeitet wurde, trägt den Titel „Wenn du den Frieden willst, so trachte nach der Gerechtigkeit" und enthält eine kaum verschleierte Anklage gegen das spanische Regime. Da in Spanien keine Gerechtigkeit herrsche, könne es auch keinen Frieden geben, heißt es in dem Dokument, das am 19. 12. 1971 (in einer gewissen Anzahl von Kirchen) in mehreren Diözesen verlesen wurde (NC, 7. 1. 1972). Zwar habe das Ende des Bürgerkriegs der spanischen Gesellschaft äußerlich den Frieden gebracht, der von einem wahren Frieden jedoch weit entfernt sei. Die Diskrepanz zwischen einem offiziellen und einem wirklichen Frieden hätten die innenpolitischen Vorgänge in Spanien gerade in letzter Zeit immer wieder gezeigt. Die Situation sei gekennzeichnet durch Haß, Gewalt, Drohungen, Verhaftungen und durch die Aufhebung der demokratischen Grundrechte wie Meinungsfreiheit und Versammlungsfreiheit. Das Dokument wendet sich gegen die Folterungen der Polizei, die schon in der Stellungnahme der Klerusversammlung verurteilt worden waren, und gegen die Mißachtung der Menschenwürde. Als Angriff gegen den Frieden bezeichnet der Text die ungerechte *Diskriminierung bestimmter politischer, sozialer und ethnischer Gruppen* sowie die Ungerechtigkeiten innerhalb des in Spanien etablierten Wirtschaftssystems. Der Kirche aber falle die Aufgabe zu, in allen Bereichen die Ungerechtigkeit zu entlarven und zu bekämpfen, denn man könne nicht gerechtes Handeln von Menschen verlangen, die gezwungen seien, unter einer institutionalisierten Ungerechtigkeit zu leben.
Das Dokument durfte in keiner spanischen Zeitung oder Zeitschrift veröffentlicht werden, doch wurde es in der interessierten Auslandspresse (z. B. in Le Monde, 23. 12. 71) ausführlich wiedergegeben. Es provozierte den Protest des spanischen Außenministeriums gegenüber dem Apostolischen Nuntius (vgl. Vida Nueva, 1. 1. 1972). Und Staatssekretär Lopez bezeichnete in einer Rede in León den Text als häretisch und von marxistischem Ideengut durchsetzt. Das Resultat der neuen Tendenzen in der katholischen Kirche sei, daß man das Himmelreich in der Verwirklichung des sozialen Fortschritts sähe und Christus als Vorläufer des modernen Sozialismus interpretiere. „Die Aufgabe der Kirche", so betonte Lopez, „ist nicht eine politische, wirtschaftliche oder soziale, sondern eine *ausschließlich religiöse*" (vgl. Le Monde, 23. 12. 71).

Der Staatschef warnt und droht

General Franco selbst nahm zum gleichen Problem in seiner Neujahrsansprache mit unerwartetem Nachdruck Stellung. Er sagte wörtlich: „Die katholische Kirche und der Staat konstituieren zwei mächtige und vitale Kräfte, deren Ziele darin übereinstimmen, die Vervollkommnung des Menschen und sein geistiges und materielles Wohlergehen zu fördern. Jede Nichtübereinstimung ihrer Ziele würden zu einer schrecklichen sozialen Krise führen. Die gegenseitige Respektierung der Freiheit jeder der beiden Institutionen ist die Garantie einer harmonischen Zusammenarbeit in der Verwirklichung der gemeinsamen Ziele." (nach ABC, 31. 12. 1971.) Dagegen verurteilte Franco die *Haltung mancher Geistlicher in weltlichen Fragen,* denen „der Staat nicht tatenlos zusehen" dürfe. Damit hat die spanische Regierung zum erstenmal Maßnahmen gegen den spanischen Klerus angedroht, um die sich ihrem Einfluß schrittweise entziehende katholische Kirche wieder auf die „regimegerechte Linie" zu bringen. Franco warnte die Kirche davor, die Fehler des Regimes in der geschichtlichen Vergangenheit wieder wachzurufen und dadurch den Bruch der nationalen Einheit zu provozieren. Diese Warnung bezog sich auf das „Schuldbekenntnis" der Klerusversammlung zu den Geschehnissen während des spanischen Bürgerkrieges.

Die Stimme des neuen Erzbischofs von Madrid

Als eine Art Antwort der spanischen Kirche, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine tiefgreifende Wandlung durchgemacht hat und das Engagement in der Welt als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachtet, kann das Grußwort des Kardinals *V. Enrique y Tarancón* an die Gläubigen anläßlich seiner Inthronisation in der Kathedrale von Madrid-Alsola gesehen werden.

Der Kardinal erklärte: „Ich komme zu Euch im Namen des Herrn Jesus Christus. Ich repräsentiere keinerlei menschliche Autorität, noch eine soziale oder wirtschaftliche Macht." Diesen Worten, die die Distanzierung des Episkopats von der Regierung und den Verzicht auf die privilegierte Stellung der Kirche unterstreichen, ging ein deutliches Bekenntnis voraus.

„Ich verstehe mich als Diener der Armen, derer, denen das Notwendigste zu einer menschenwürdigen Existenz fehlt; derer, die keine Stimme haben, um ihre legitimen Forderungen zu verteidigen; derer, denen das Bewußtsein ihrer menschlichen Würde fehlt, derer, die in Angst leben ... Möge ich die Stimme derer sein, die nicht gehört werden, und die Rechte derer verteidigen, denen man nur Pflichten zugesteht" (nach ABC, 9. 1. 72).

Zu der Stimme des Kardinals Tarancón, der als stärkster Verteidiger des „neuen Kurses" der spanischen Kirche gilt, der mit der Klerusversammlung zum Durchbruch gelangte, gesellte sich u. a. ein *Hirtenbrief des Bischofs von Málaga, A. Suquia Goicoechea,* der heftige Kritik an den Strukturen der spanischen Gesellschaft übte. Der Bischof nahm seinen Ausgangspunkt bei der Situation der eigenen Diözese, die von katastrophaler Arbeitslosigkeit gekennzeichnet ist, und forderte eine dringende Modifikation der gegenwärtigen Strukturen in Spanien. Er tadelte die Organisation der Arbeit in der spanischen Gesellschaft sowie die Verteilung der Löhne, die Wohnverhältnisse der Arbeiter, den Mangel an Chancengleichheit und an sozialer Fürsorge. Er betonte auch die ungerechte Verteilung der Gewinne und forderte die freie und verantwortungsvolle Teilhabe aller an den sozialen und politischen Aufgaben und Entscheidungen des Volkes (vgl. La Croix, 4. 1. 72).

Während in der regierungsfreundlichen Presse Spaniens die Warnung des Staatschefs mit teils scharfer Kritik am sozial engagierten Klerus begleitet wurde, die Ausdruck eines anwachsenden „Antiklerikalismus von rechts" sind, und während sogar dem päpstlichen Nuntius Einmischung in die politischen Angelegenheiten Spaniens vorgeworfen wurde, verteidigte das Organ der Katholischen Aktion, das offiziöse Sprachrohr des Episkopats „Ecclesia", in einem Leitartikel (8. 1. 72) die kritisierten Bischöfe und Kleriker: „Die Kirche

kann in keiner Weise darauf verzichten, ihr prophetisches Amt, ihre Soziallehre zu verkünden und die Verletzungen der Gerechtigkeit aufzuzeigen. Indem sie das tut, darf sie zeitliche und politische Themen aufgreifen, aber ihre Aktion kann auf keinen Fall als politische Einmischung qualifiziert werden."

Die Schranken des Konkordats

Diese Stellungnahmen — unmittelbar nach der Drohung des Generals Franco gegenüber der Kirche — lassen daran zweifeln, daß es dem Regime gelingen wird, die katholische Kirche wieder zu ihrer früheren apolitischen Haltung zurückzubringen und aus ihr wieder die Vertreterin einer regimetreuen „Staatsreligion" zu machen.

Beobachter in Spanien sehen die Wendung in der Kirche zu einem unabhängigeren, sozial kritischeren Kurs vor dem Hintergrund der wachsenden Erosionserscheinungen im Zuge der industriellen Revolution der letzten zehn Jahre. Die religiöse Praxis im Volk geht zurück, gleichzeitig aber wächst die Offenheit der Gesamtkirche für ein Engagement in der Welt. Die spanische Kirche, oder jedenfalls eine wachsende Mehrheit im Episkopat, sieht sich jedoch immer noch durch die spezielle politische Situation in Spanien an der Auseinandersetzung mit der neuen Problematik und an einer freien Reform der Kirche gehindert. Von daher sind die in letzter Zeit immer intensiveren Bemühungen der Kirche um eine Erneuerung des Konkordats von 1953 zu verstehen, das die Hierarchie hindert, sich eindeutig auf die Seite der individuellen und sozialen Rechtsansprüche der benachteiligten Bevölkerungsschichten zu stellen.

Vorgänge und Entwicklungen

Entwicklungspolitik in der Krise

Fakten, Probleme und Überlegungen im Blick auf die 3. Welthandelskonferenz

Von Krisenstimmung zu reden, scheint derzeit fast „modern" zu sein, und deshalb geraten echte Krisen leicht in die Gefahr, übersehen oder zumindest nicht ernst genommen zu werden. Nach einer Flut von Resolutionen, Deklarationen, Versprechungen, Plänen und Papieren schien Anfang 1971, zu Beginn der Zweiten Entwicklungsdekade, vielen Verantwortlichen die Entwicklungshilfe einigermaßen „geregelt" zu sein. Zwar tauchte bereits damals vielfältige Skepsis über die Verwirklichung der gesteckten Ziele und über die Lösung der anstehenden Probleme auf, doch vertraute man gleichzeitig auf das eigene Wachstum, in dessen Gefolge dann für die Entwicklungsländer ein entsprechender Anteil „abspringen" sollte. Wirtschafts- und währungspolitische Entwicklungen in den Industrienationen machten jedoch schon bald viele Konzepte zunichte.

Die Weltwährungskrise und Zusatzzölle sowie inflationäre Tendenzen beeinträchtigen die Entwicklungspolitik in bisher kaum gekanntem Maße. Gleichzeitig nimmt die *Verschuldung* der Entwicklungsländer immer mehr zu — 1971 sollen es bereits 80 Milliarden US-Dollar gewesen sein — und die Bereitschaft zur Hilfe nimmt immer mehr ab. Die Senkung der Auslandshilfe der USA und die Diskussion über diese Hilfe ist nur ein Anhaltspunkt dafür. Der indisch-pakistanische Krieg scheint die Hilfsbereitschaft und die öffentliche Meinung in der Frage der Entwicklungshilfe in starkem Maße negativ beeinflußt zu haben. Jetzt scheint es so, daß zu Beginn der Zweiten Entwicklungsdekade zwar die Fahrpläne erarbeitet und die Weichen gestellt worden sind, daß nun aber die Züge unpünktlich, falsch, mehr oder weniger leer, teilweise überhaupt nicht fahren. An den Zielorten breiten sich Ungeduld, Enttäuschung, Ärger und Angst aus. *M. Guernier* meinte kürzlich, es sei an der Zeit, ein „Schwarzbuch" der Fehler anzulegen, die seit der bewußten Kenntnisnahme der Probleme der Dritten Welt in den fünfziger Jahren begangen worden sind (vgl. Le Monde, 5. 1. 72).

In ein solches „Schwarzbuch" gehört aber auch die Sicht der Zukunft. Demnach muß man davon ausgehen, daß im Jahre 2000 in der industrialisierten Welt (USA, Sowjetunion, Europa, Japan) 1,5 Milliarden Menschen leben werden, die jeweils 5 000 bis 10 000 Dollar pro Jahr verbrauchen können, während 4,5 Milliarden Menschen in der Dritten Welt nur über 500 Dollar verfügen werden.

Unterentwickelte Öffentlichkeitsarbeit

All diese Fragen und Aussichten sind nicht neu. Und doch ist erschreckend, wie leicht die jetzigen und sich anbahnenden ungerechten und die Kluft zwischen Arm und Reich vergrößernden Entwicklungen in dem Moment vergessen werden, in dem Eigeninteressen berührt und der eigene Wohlstand stagniert oder in seinen Ausmaßen gefährdet ist. Bundesminister *E. Eppler* sprach bereits von einer „Eskalation des Mißbehagens", die in vollem Gange sei. *Emotionen* gewinnen an Boden. So schrieb die „Welt" (3. 1. 72) unter der Überschrift „Krieg für unser Geld?" u. a.: „Das Wort von der friedliebenden Dritten Welt, jahrelang von Kreisen, die sich progressiv nennen, wie ein Banner geschwenkt, ist auf den Schlachtfeldern des indischen Subkontinents dahingewelkt." Darauf folgte eine Attacke gegen die Kapitalhilfe: „Wenn man bei der Entwicklungshilfe außenpolitische Gesichtspunkte beiseite läßt, wie es Minister Eppler immer fordert, ist es dann noch Aufgabe des Staates, mit Hilfe von Steuern sich karitativ zu betätigen?" Wenn das Mißbehagen in dieser verzerrenden und unverantwortlichen Weise von einem Teil der Presse auch noch gefördert wird, muß man sich über die Folgen nicht wundern. Dann nützt es auch nicht viel, daß die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (14. 1. 72) zu dem gleichen Komplex u. a. schreibt: „Vielleicht werden Historiker es später niederschreiben: Ende 1971 wurde die Welt Zeuge des ersten Krieges, dessen Ursache die Übervölkerung dieses Krisenherdes war ... So gesehen,

müßte die Schlußfolgerung aus den Ereignissen auf dem indischen Subkontinent nicht weniger, sondern eher mehr Entwicklungshilfe lauten. Denn niemand hierzulande darf sich der Illusion hingeben, wir könnten von zukünftigen Konvulsionen in Asien unberührt bleiben."

In den Vereinigten Staaten machte die Ablehnung der Vorlage für die Auslandshilfe durch den Senat deutlich, wie sehr auch dort die Entwicklungspolitik in Frage gestellt wird. Bei dieser Abstimmung spielten mehrere Faktoren zusammen. Diejenigen Senatoren, die schon immer gegen die weit gestreute US-Wirtschafts- und Militärhilfe waren, trafen sich diesmal mit den liberalen Politikern, die in dieser Hilfe mehr eine Ablenkung von den strukturellen Mißständen in den Entwicklungsländern sehen und schließlich mit denen, die trotz der hohen Leistungen der USA von 150 Milliarden Dollar zwischen 1945 und 1971 überall nur „Undankbarkeit" zu erkennen glauben. Die Abstimmungsniederlage der USA in der UNO über die China-Mitgliedschaft und anschließende Äußerungen Nixons taten ein übriges. Die Entscheidung wurde aber auch mit beeinflußt vom Revanchedenken, d. h., die Senatoren wollten *Nixon* endlich einmal ihre Stärke auch bei außenpolitischen Entscheidungen spüren lassen. Ebenso spielte das Unbehagen an der bis heute geübten Praxis eines gemeinsamen Fonds für wirtschaftliche, humanitäre und militärische Hilfe eine Rolle. Die Diskussion über diese Entscheidung machte deutlich, wie wichtig eine *Überprüfung der traditionellen Hilfeleistung* ist, wie sehr die Enttäuschung über Fehlschläge und „Undankbarkeit" verwurzelt ist und wie notwendig die Trennung der Mittel ist. Schon wenige Tage nach dem Debakel vom 29. Oktober 1971 verabschiedete der Senat (am 10. 11. 1971) zwei Übergangs-Regelungen, getrennt nach Entwicklungs- und humanitäre Hilfe auf der einen und Rüstungshilfe auf der anderen Seite. Insgesamt 2,64 Milliarden Dollar sind darin vorgesehen, wobei 1,14 Milliarden für den ersten Bereich und 1,5 Milliarden für die Rüstung gedacht sind. Die Regierung hatte mehr als 3 Milliarden Dollar verlangt, der Ende Oktober verworfene Antrag lautete auf 2,9 Milliarden.

Der von den Entwicklungsländern bemängelte einschneidende Beschluß des Senates konnte damit zwar teilweise aufgefangen werden, doch enthält die jetzt vom Senat gebilligte Auslandshilfe-Regelung (vgl. NZZ, 13. 11. 71) teilweise unannehmbare Bedingungen. So sollen die Zinssätze für bilaterale Entwicklungsanleihen auf 6 bis 7 Prozent festgelegt werden, während sie bisher in den ersten zehn Jahren 2 und danach 3 Prozent ausmachten. Mit einigen anderen Klauseln wird Krediten für interne amerikanische Programme der Vorrang eingeräumt. Außerdem sollen die Beiträge an die UN drastisch gekürzt werden. Nach der Vorlage soll der Präsident zudem ab 1975 die bilaterale Hilfe gänzlich zugunsten der multilateralen aufgeben. Sicherlich könnte mit der zuletzt genannten Entscheidung die Hilfe „entpolitisiert" werden, doch wird es einiger Mühe bedürfen, die Bereitschaft zur Zahlung auch in diesem Falle in gleichem oder größerem Maße zu erreichen. Alarmierend wirkte die soeben erfolgte Meldung, daß die Leitung des amerikanischen *Friedenskorps* die ersten Maßnahmen zur Verringerung der derzeit rund 8000 Entwicklungshelfer um 50 Prozent eingeleitet hat, da die Mittel drastisch gekürzt wurden. Die Einwände gegen diese Maßnahmen hielten sich in Grenzen ... Vielleicht waren Forderungen kirchlicher Kreise, zur langfristigen Sicherung der Entwicklungshilfe ca. 25 % der Mittel für die Öffentlichkeitsarbeit zu verwenden, doch nicht so absurd, wie man zunächst meinte. Von Zufall, Eigennutz und Trotz bestimmte Reaktionen der entwickelten Länder jedenfalls machen erneut deutlich, wie wichtig die Verankerung der Idee der Hilfe für die Dritte Welt in breiten Kreisen ist.

In ihrem Bericht für das Jahr 1970 wies die Deutsche Gesellschaft für wirtschaftliche Zusammenarbeit darauf hin, daß im Vergleich zu 1969 die deutschen Investitionen in Entwicklungsländern von 1,194 Milliarden DM auf 828 Millionen DM zurückgegangen seien. Der Ausschuß für Entwicklungshilfe (Development Assistance Committee/ DAC) der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) kam bei einer Prüfung der von der Bundesrepublik bereitgestellten Entwicklungshilfe-Mittel zu dem Ergebnis, daß die Hilfe 1970 mit 600 Millionen Dollar auf der gleichen Höhe wie im Vorjahr geblieben sei. Der Anteil der Hilfeleistungen am Bruttosozialprodukt ging jedoch um 0,07 % auf 0,32 % zurück. Damit erreichte die öffentliche Hilfe der Bundesrepublik den relativ *tiefsten Stand seit zehn Jahren.* Diese Tendenz ist besonders im Hinblick auf die durch Versprechungen der Regierung genährte Hoffnung der Entwicklungsländer bedauerlich. Die Bundesregierung hatte sich nämlich dem von den UN empfohlenen Richtlinien angeschlossen, nach denen bis 1975 0,7 % des Bruttosozialproduktes im Rahmen der öffentlichen Entwicklungshilfe zur Verfügung gestellt werden sollten. Zusammen mit privaten Hilfen wurde das Ziel von 1 % akzeptiert. Doch noch ist man in der Praxis weit von dieser Zielsetzung entfernt. Die öffentliche Entwicklungshilfe aller Mitgliedsländer der OECD zusammen nahm 1970 lediglich um 3 % zu, „was unter Berücksichtigung der inflationistischen Einflüsse einer *Stagnation* gleichkommt" (NZZ, 23. 10. 71).

Erschwerende Faktoren

Diese überall zu verzeichnenden Kürzungen bei Mitteln für die Entwicklungshilfe bedeuten an sich schon eine erhebliche Verschlechterung der Position der Länder der Dritten Welt. Durch zusätzliche andere Maßnahmen jedoch ist bald eine Situation erreicht, in der „die Grundlage der Sicherheit für die Entwicklungsländer immer schmaler wird. Der Frieden reicht eben nicht aus, um deren Leben erträglicher zu gestalten. Die Ereignisse, die die derzeitige Phase kennzeichnen, beschwören geradezu katastrophale Folgen für die Entwicklungsländer herauf ..." So hieß es z. B. in einem offenen Brief des Deutschen Forums für Entwicklungspolitik an den Bundeskanzler (vgl. Die Zeit, 29. 10. 71). Darin werden die weltweite inflationäre Tendenz, der drohende Handelskrieg und die abflauende Konjunktur der Industriestaaten als augenblicklich besonders schwerwiegende neue Faktoren bezeichnet. Angesichts des zunehmenden *„Isolationismus der Industriewelt"* müßten unbedingt Maßnahmen ergriffen werden, „die verhindern, daß auf eine Generation, die Verbrechern das Feld überließ, eine Generation folgt, die Not und Elend mit ansieht, ohne den Versuch zu unternehmen, deren Ursachen zu beheben."
Einige *Fakten* machen deutlich, welche neuen Schwierigkeiten sich für die Länder der Dritten Welt ergeben. Schon die Freigabe des Wechselkurses mit der De-facto-Aufwer-

tung der Mark und des Yen bedeutete, daß für die Importeure Südostasiens z. B. die Waren aus Japan und der Bundesrepublik um 20 bis 25 % teurer als vor 2 Jahren wurden. Die Dollarabwertung trifft die Entwicklungsländer ebenfalls sehr hart, da ihre Dollarguthaben damit natürlich auch automatisch entwertet sind. Schätzungen der Verluste belaufen sich auf 800 Millionen bis 1 Milliarde Dollar. Eine Goldpreiserhöhung verringert diese Verluste wegen der Anlage einiger Reserven in Gold zwar ein wenig, doch bleibt der Schaden insgesamt sehr hoch.

Die Belastungen der Entwicklungsländer durch *Rückzahlung von Anleihen und Zinszahlungen* nehmen ebenfalls immer mehr zu. Die Sowjetunion leistete gegenüber Indien 1970 beispielsweise „negative Entwicklungshilfe", da sie 212 Millionen Rupien mehr als Zins- und Tilgungszahlungen von Indien erhielt, als sie überhaupt an Krediten an Indien lieferte. Der indische Finanzminister *Chavan* gab im August 1971 bekannt, 1970 habe Indien insgesamt 6,56 Milliarden Rupien von allen Geberländern zusammen erhalten, aber 3,38 Milliarden zurückzahlen müssen.

Nach einem Expertenbericht, der Anfang November in Lima von der Wirtschaftskommission der UN für Lateinamerika (CEPAL) vorgelegt wurde, erbrachten z. B. die in Lateinamerika investierten ausländischen Kapitalien 1969 Gewinne in Höhe von 25 Milliarden Dollar gegenüber 11,6 Milliarden im Jahr 1965. Die Ausgangspositionen für die entwickelten Länder sind also auch in diesem Falle günstiger als die der Entwicklungsländer. Bei einem Vergleich der Preisentwicklung von 20 tropischen Produkten Lateinamerikas zeigte sich im übrigen, daß die Preise um 12 % in den letzten Jahren absanken, während in der gleichen Zeit die Industriepreise der großen entwickelten Länder stark stiegen („Blick durch die Wirtschaft", 10. 11. 71). Diese Tendenz zeigt sich fast überall.

Die Erklärung von Lima

Es war zu erwarten, daß die in der „Gruppe der 77" zusammengeschlossenen Entwicklungsländer auf ihrer Konferenz in Lima vom 25. Oktober bis zum 7. November 1971 gerade diese ihren Fortschritt hemmenden Faktoren eingehend erörtern würden. Die mittlerweile auf 96 Mitglieder angewachsene Gruppe (zuletzt wurde Kuba aufgenommen) bildete sich 1964 nach der ersten Welthandelskonferenz in Genf als Gegenpol zu den großen Industrienationen. Ihre erste größere Konferenz Ende 1967 in Algier galt der gemeinsamen Vorbereitung der zweiten Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (United Nations Conference on Trade and Development/UNCTAD) 1968 in der indischen Hauptstadt Neu-Delhi. In Lima galt es nun, eine Strategie für die dritte Welthandelskonferenz, UNCTAD III, festzulegen, die vom 13. April bis voraussichtlich 16. Mai in Santiago de Chile stattfinden soll. Von dem teilweise utopischen Enthusiasmus, der noch in Algier vorherrschte, war diesmal nicht viel zu spüren. Statt dessen zeigten sich tiefe Risse zwischen den Entwicklungsländern, die auf regionale Probleme, auf ideologische Meinungsverschiedenheiten, auf unterschiedliche Abhängigkeiten und auf einen verschieden hohen Entwicklungsstand zurückzuführen sind.

Zunächst erschien es fast unmöglich, überhaupt eine gemeinsame Plattform zu erarbeiten. Erst durch eine Verlängerung der Konferenz konnten Erklärung und Grundsätze des Aktionsprogramms von Lima erarbeitet werden. Die *Wünsche und Forderungen* reichen von Grundstoffproblemen über Halb- und Fertigwaren bis zu Finanzierungsmitteln für die Entwicklung, sie betreffen die Handelsbeziehungen zwischen Ländern mit unterschiedlichen Wirtschafts- und Sozialsystemen, die Übertragung von Technologien und Sondermaßnahmen für die am wenigsten entwickelten Länder und für Binnenländer. Das 91 Seiten umfassende Dokument nennt eine Fülle von Einzelmaßnahmen, die erforderlich sind, um die Lage der Entwicklungsländer zu verbessern. Viele sind nur Wiederholungen früherer Petitionen, eine ganze Reihe dürfte bei den Industrieländern kaum auf Gehör stoßen. Insgesamt erscheinen die Forderungen eher gemäßigt. Aus der Lektüre einzelner Stellungnahmen der Volksrepublik China (die sich im Dezember um Mitgliedschaft in der „Gruppe der 77" bemühte) läßt sich bereits ablesen, daß China voraussichtlich in Zukunft in diesem Gremium ebenso wie in der UN als *Sprecher der Unterprivilegierten* auftreten will. Damit könnte sich eine Kluft in den Reihen der Entwicklungsländer auftun. Diejenigen, die mit dem jetzigen Kurs nicht einverstanden sind und darin nur eine Besänftigungspolitik sehen, könnten sich um China scharen und z. B. die nächste UNCTAD-Konferenz beherrschen.

Die am wenigsten entwickelten Länder

Der wohl strittigste Punkt der Tagesordnung betraf die Auswahl der am wenigsten entwickelten Länder. Für diese war in der am 24. Oktober 1970 von der UN-Vollversammlung verabschiedeten Internationalen Strategie für die Zweite Entwicklungsdekade ganz besondere Hilfe vorgesehen worden. Allerdings gab es von Anfang an Schwierigkeiten für die Ermittlung entsprechender Kriterien. Eine UN-Kommission hatte in mühsamer Arbeit eine Liste erstellt, die nun auch von der „Gruppe der 77" gutgeheißen werden mußte. Besonders die *lateinamerikanischen Staaten* liefen Sturm gegen die vorliegende Liste, die 16 afrikanische, acht asiatische und lediglich Haiti als lateinamerikanisches Land enthält. Die Afrikaner verteidigten vehement die Liste und plädierten für Weiterleitung an die UN. Dort wurde sie schließlich auch am 11. November 1971 verabschiedet. Die angewandten Kriterien lauteten: der Pro-Kopf-Brutto-Verdienst pro Jahr dürfe 100 Dollar nicht übersteigen, die industrielle Produktion dürfe nicht über 10 % der Gesamtproduktion liegen, und die Alphabetisierung müsse unter 20 % liegen. Die jetzt ausgewählten Länder haben eine Bevölkerung von insgesamt 140 Millionen, d. h. etwas weniger als 10 % der Gesamtbevölkerung der Dritten Welt. Die meisten der Ärmsten zählen zu den sehr kleinen Ländern (mit Ausnahme von Äthiopien, Afghanistan, Sudan und Tansania).

Wichtig erscheint diese Festsetzung aber auf jeden Fall, denn die oft durch Prestigedenken geleitete Vergabe von Mitteln kommt so in effektivere Bahnen. Die Emotionen bei der „Gruppe der 77" waren vielleicht auch deshalb so stark, weil sie in Zukunft diese neue Einteilung zu spüren bekommen. Erstens wird ihnen vielleicht ein Teil der Hilfe zugunsten der anderen gekürzt, zweitens erwartet man von den entwickelteren der Entwicklungsländer eigene Hilfe für die unterentwickelten. Vieles könnte

durch regionale Zusammenarbeit und Arbeitsteilung erleichtert werden. Die Schwerpunkte der bisherigen Entwicklungshilfe der USA, der Sowjetunion und Chinas machen die Hinwendung zu den 25 am wenigsten entwickelten Ländern ebenfalls deutlich. Fast die gesamte Hilfe der Chinesen ging 1970 nach Tansania und Sambia sowie nach Pakistan. Fast die Hälfte der gesamten Hilfe der Sowjetunion erhielten Afghanistan, Indien und Ägypten. Die USA ließen 1970 sogar 93 % ihrer Wirtschaftshilfe („supporting assistance") laut „Time" (15. 11. 71) Vietnam, Laos und Nigeria zukommen. Der Ausschuß für Entwicklungshilfe der OECD hat angesichts dieses Ungleichgewichtes in der Verteilung der Mittel im Oktober zwei Anregungen gemacht. Demnach sollen in Zukunft die Zielsetzungen in Form von *Mindestzahlen* für jedes einzelne Land festgesetzt werden. Damit würde man zweitens eine *bessere Verteilung und stärkere Zuwendung zu den bedürftigsten Ländern* ermöglichen. Diese Anregungen haben deshalb besondere Bedeutung, weil sie von einem Gremium stammen, dessen Mitglieder öffentlich und privat 98 % der gesamten Entwicklungshilfe aufbringen. Dies wird wohl so lange bleiben, wie sich die kommunistischen Länder auf den Standpunkt stellen, sie seien nicht schuld an der Misere der Dritten Welt und deshalb in keiner Weise zu bestimmten Hilfeleistungen verpflichtet. Die „Gruppe der 77" ließ ihre Kritik an dieser Haltung laut werden und forderte größere Hilfe besonders von den Ostblockstaaten. Bulgarien und Rumänien allerdings bemühen sich seit einiger Zeit selbst um Mitgliedschaft im „Syndikat der Armen", in dem bisher als einziges europäisches Land Jugoslawien vertreten ist.

UNCTAD III wird eine Fülle von Aufgaben zu lösen haben. Doch scheinen viele Teilnehmer schon vorher zu resignieren. Der *Uneinigkeit der Entwicklungsländer* stehen die auf den eigenen Vorteil bedachten entwickelten Länder gegenüber. Wenn es schon allein zwischen den Bonner Ministerien schwerfällt, eine einheitliche Strategie zu finden, so kann man sich ausrechnen, wie es im Weltmaßstab aussieht. In sechs Hauptausschüssen soll über den Themenkatalog verhandelt werden, der in langwierigen Vorverhandlungen auf 22 Punkte mit 20 Unterpunkten festgelegt wurde.

Die Vorbereitungen sollten sich aber nicht auf die Spezialisten beschränken. Gerade die zur Diskussion stehenden Fragen der Rohstoffpreise und der Arbeitsteilung, der Währungen und Quoten der Entwicklungshilfe sind von solcher Bedeutung für die Zukunft der Dritten Welt, daß alles getan werden müßte, um die Entscheidungen der Politiker zu erleichtern und die öffentliche Meinung zu bilden. Nur eine Revision der Hilfsprogramme, großzügige Zugeständnisse und eine positive Einstellung zur Entwicklungshilfe können auf Dauer einen Ausweg bieten.

Norbert Sommer

Nonkonformismus in der Sowjetunion

Zur Rolle der oppositionellen Literaten und Wissenschaftler

Zum vierten Mal wurde *V. Bukovskij*, 29 Jahre alt und einer der kompromißlosesten Vertreter der literarischen oppositionellen sowjetischen Intelligenz, am 5. Januar 1972 in Moskau zu zwei Jahren Gefängnis, fünf Jahren Arbeitslager mit verschärftem Regime sowie anschließender fünfjähriger Verbannung außerhalb Moskaus verurteilt. Die Anklage lautete auf „Verleumdung des politischen Systems der Sowjetunion", „Untergrabung und Schwächung der Sowjetmacht" und „versuchte Anstiftung zum Landesverrat". Unter den letzten Punkt fielen angebliche Kontakte zu russischen Emigrantenorganisationen im Ausland, der Versuch, ein Vervielfältigungsgerät ins Land zu schmuggeln und zwei Offiziere der Armee zur Informationsübermittlung ins Ausland zu überreden. Das Strafmaß war das höchste, das verhängt werden kann.

Dieses Urteil und das Echo darauf in den westlichen Massenmedien rückten das Phänomen der innersowjetischen Opposition wieder einmal in das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit. In den vergangenen fünf bis sechs Jahren hat sich dieser Nonkonformismus trotz weithin fehlender Organisation und ohne zentrale Führung zu einem innenpolitisch beunruhigenden Faktor entwickelt, dem die Partei mit verschärften Maßnahmen beizukommen sucht.

Die nonkonformistische literarische und wissenschaftliche Intelligenz

Die Anfänge dieses innersowjetischen Nonkonformismus verschiedenster Ausprägung gehen in die Zeit der Entstalinisierung unter *N. Chruschtschow* (seit dem 20. Parteitag 1956) zurück; er hatte seinen Schwerpunkt bei der jungen literarischen Intelligenz. Der sozio-psychologische Hintergrund, auf dem dieses Phänomen überhaupt aufkommen und sich ausbreiten konnte, war die *parteioffizielle Verurteilung des Stalinismus*, dessen Terror aus den Erzählungen vieler Tausender von Rückkehrern aus den Arbeitslagern konkreter bekannt wurde und zur kritischen Auseinandersetzung gerade auf dem Gebiet der Literatur herausforderte. Die damit verbundene innenpolitische Lockerung ließ auch die Furcht zurückgehen. Zudem war die *junge Generation*, die ohne die Erfahrung des Stalinismus heranwuchs, kritischer und zugleich furchtloser.

Die bekannteste literarische Verarbeitung des stalinistischen Terrors war das Werk von *A. Solženicyn* „Ein Tag im Leben des Ivan Denisovič". Es wurde vom Chefredakteur der liberalen Literaturzeitschrift „Novij Mir", *A. T. Tvardovskij*, 1962 veröffentlicht. Allerdings konnte dieser die Widerstände gegen die Veröffentlichung erst durch die Übersendung des Manuskriptes an Chruschtschow, dem eine solche Erzählung nicht ungelegen kam, und dessen Billigung brechen. Die Erzählung war eine „Sensation". Schon an einem halben Tag wurden 100 000 Exemplare verkauft.[1] Nach Chruschtschows Sturz wurde die weitere Verbreitung des Ivan Denisovič verboten.

Eine Verhärtung der Fronten zwischen Partei und literarischer nonkonformer Intelligenz setzte ein, als die unter Chruschtschow erwachten und noch kurz danach gehegten Hoffnungen auf eine schrittweise Demokratisierung „von oben" dahinschwanden. 1965 kam es zum *Abbruch der Entstalinisierung* durch die Parteispitze und zu erneuten

repressiven Maßnahmen. Als ein Beispiel für viele sei nur die Verurteilung des Literaturwissenschaftlers *A. Sinjavskij* und des Übersetzers *J. Daniel'* im Februar 1966 genannt. In der Propaganda spiegelte sich diese Wendung zu einem verschärften ideologischen Kurs im Schlagwort vom „ideologischen Kampf" wider.

Doch die Wirkungen dieser Einschüchterungsversuche bei den Literaten blieben aus. Im Gegenteil, es kam zu einer *Welle von Protestschreiben* an hohe Partei- und Regierungsfunktionäre, die nicht nur von einzelnen zum Teil bekannten Persönlichkeiten, sondern von ganzen Gruppen unterzeichnet waren und aufs schärfste den Prozeß sowie die ersten Ansätze einer Restalinisierung verurteilten. In diesem Protest bediente man sich hauptsächlich „juristischer Sachargumente gegen sowjetische Institutionen und Personen des öffentlichen Lebens, die den Prozeß inszeniert hatten" [2]. An ihm beteiligten sich nicht nur Vertreter der literarisch-künstlerischen, sondern auch der naturwissenschaftlich-technischen Intelligenz. Dieser Solidarisierungseffekt wurde zwei Jahre später bei einer ähnlichen Protestwelle gegen die Verurteilung von *A. Ginsburg, J. Galanskov, A. Dobrovol'skij* und *V. Laškova* im Januar 1968 vollends deutlich (vgl. HK, Februar 1968, 98). 45 % der Unterzeichner von Protestschreiben waren nach *A. Amalrik* „Wissenschaftler" [3]. Außerdem weitete sich die Kritik immer mehr zur wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und ideologischen Kritik aus.

„Verschärfter ideologischer Kampf"

Die Parteispitze erkannte diese Protestwelle als Ausdruck einer für sie nicht ungefährlichen Oppositionsbewegung und nahm zu erneuter Verschärfung ihre Zuflucht. Sie bot einen ganzen *Fächer gestufter* Maßnahmen auf: Ausschluß aus dem Berufsverband oder der Partei, Verlust des Arbeitsplatzes oder die Androhung dieses Verlustes, Säuberung von Zeitschriftenredaktionen und Theaterkollektiven, Zwangseinweisung in psychiatrische Kliniken sowie — 1966 — die Aufnahme des neuen Artikels 190 in das Strafgesetzbuch der RSFSR. Mit der letzten Maßnahme wurden die juristischen Voraussetzungen für eine scheinlegale Strafverfolgung dieses neuen Phänomens von Protest, Demonstrationen und Untergrundliteratur geschaffen.

Hinzu kamen 1968 der Prager Frühling und die Studentenunruhen in Polen (vgl. HK, Mai 1968, 210—212; 244; Juni 1968, 263—265). Diese gespannte außen- und *innenpolitische Gesamtsituation* veranlaßte das April-Plenum des ZK der KPdSU 1968 zu einer erneuten Verschärfung des ideologischen Kampfes. Seitdem ist der Terminus „verschärfter ideologischer Kampf" in der sowjetischen Presse zu einem immer wiederkehrenden Schlagwort geworden. Ansonsten sucht sie das Phänomen totzuschweigen oder herunterzuspielen. Die Opposition wird „Einzelnen", „isolierten Personen" und „politisch Unreifen" zugeschrieben oder als Ausgeburt feindlicher Propaganda zur Diffamierung des Sowjetsystems abgetan. Namen werden schon gar nicht genannt. Eine Ausnahme bildete die Attacke der „Pravda" (17. 12. 70) gegen *A. Amalrik*, der im November 1970 zu drei Jahren Gefängnis verurteilt wurde. Im vergangenen Jahr griff das Regierungsblatt „Izvestija" (18. 3. und 24. 10. 71) die internationale Organisation für politische Gefangene, Amnesty International, wegen ihrer Berichte über die illegale Zwangsbehandlung gesunder Menschen in psychiatrischen Kliniken scharf an.

Doch diese erneute Verschärfung brachte die Stimme der nonkonformen Intellektuellen nicht zum Schweigen, ja sie führte zu einer Versteifung des Widerstandes. Man wich noch stärker in den *Untergrund* aus und veröffentlichte in maschinengeschriebenen Kopien ohne Parteizensur Gedichte, Erzählungen, literarkritische Werke ebenso wie historische und politische Abhandlungen und Essays, Theaterstücke, Memoiren, Flugblätter u. ä. Die Autoren selbst ziehen jedoch den Terminus „inoffizielle" bzw. „unzensurierte" Schriften dem der Untergrundliteratur vor. Seit Anfang 1967 bürgerte sich für diese Literatur der Ausdruck „Samizdat" (Selbstverlag) ein. Im Frühjahr 1968 kam ein oppositioneller Nachrichtendienst hinzu, die „Chronik der aktuellen Ereignisse", die Informationen über Verhaftungen, Gerichtsprozesse und alle Verletzungen der Menschenrechte und der verfassungsmäßig garantierten Freiheiten, soweit möglich, sammelt und bis heute regelmäßig alle zwei Monate veröffentlichen konnte.

Im Juni 1968 wurde das Memorandum des sowjetischen Atomwissenschaftlers *A. Sacharov* „Gedanken über den Fortschritt, die friedliche Koexistenz und die geistige Freiheit" (vgl. HK, November 1968, 545) bekannt. Dieses Memorandum sowie die Gründung eines Komitees für die Menschenrechte durch die drei sowjetischen Physiker *A. Sacharov, V. Chalice* und *A. N. Tverdochlebov* im November 1970 (vgl. HK, Januar 1971, 53) sind ein weiteres Anzeichen für die Weiterentwicklung des kulturpolitischen zum gesellschaftspolitischen und ideologischen Nonkonformismus durch die naturwissenschaftlich-technische Intelligenz.

Parteitag und Schriftstellerkongreß

Neben diesen Protestbewegungen gibt es auch den *kirchlichen Widerstand* gegen die Religionspolitik der Regierung wie gegen die eigene konforme Kirchenführung in der russisch-orthodoxen Kirche (vgl. HK, August 1971, 374—378) wie auch bei den „illegalen" Reformbaptisten (vgl. HK, August 1970, 370—374). Mehr nationale Untertöne hat die Opposition unter den Ukrainern, den Krimtataren und anderen nichtrussischen Völkerschaften, die sich gegen die Russifizierungspolitik wehren. Seit Anfang 1970 gibt es z. B. eine ukrainische „Chronik", den „Ukrainskij Visnyk" (Ukrainischer Bote).

Im vergangenen Jahr scheint sich die Haltung der Partei oder zumindest ihres z. Z. bestimmenden Flügels einer weitergehenden Restalinisierung widersetzt zu haben. Auf dem 24. Parteitag im April 1971 wandte sich *Brežnev* sowohl gegen alle weiteren Versuche einer literarischen Auseinandersetzung mit der stalinistischen Vergangenheit als auch gegen das andere „Extrem", die Vergangenheit „reinzuwaschen". Zugleich aber bekräftigte er das *Prinzip des sozialistischen Realismus und der Parteilichkeit* und damit eine Politisierung der Literatur. Er drohte die „Verachtung der Gesellschaft" denjenigen an, die es wagen, die „sowjetische Wirklichkeit zu verleumden". Dieses Lavieren zwischen links und rechts deutet die Zwickmühle an, in der sich die Partei gegenüber dem innersowjetischen Nonkonformismus befindet. An der ideologischen Kontrolle wird jedoch weiter festgehalten.

Daß diese in verschärfter Weise auch durch den *Schriftstellerverband* ausgeübt werden soll, deuten einige klei-

nere, aber bezeichnende Änderungen in dessen Statuten an, die auf dem fünften Allunionskongreß (29. 6. bis 2. 7. 1971) formell zwar nur vorgeschlagen, aber praktisch dadurch schon genehmigt wurden. Der „ideologische Kampf", den der Verband zu führen hat, wurde zum „offensiven ideologischen Kampf" abgeändert. Die „Entwicklung einer objektiven Literarkritik mit hohen Grundsätzen" soll zu einer solchen mit hohen „Parteigrundsätzen" werden. Die gewünschte Verjüngung der Verbandsmitglieder wurde dadurch abgesichert, daß über Aufnahmeanträge nicht mehr — wie früher — geheim, sondern öffentlich abgestimmt werden muß. Am bedeutsamsten jedoch ist wohl die Änderung des Tagungsrhythmus. Anstatt alle vier Jahre soll der Verband in Zukunft — wie der Parteitag — alle fünf Jahre zusammentreten, und zwar kurz nach dem Parteikongreß. Damit kann der Schriftstellerverband seine Linie mit den jeweils neuesten Parteitagsbeschlüssen in Einklang bringen.

Drei Grundrichtungen

Von welchen *Zielvorstellungen* läßt sich diese innersowjetische Opposition, deren Entwicklung nur in groben Umrissen angedeutet werden konnte, leiten? Amalrik hat bei allen Differenzen im einzelnen drei Grundrichtungen unterschieden: 1. die „wahren Marxisten-Leninisten", 2. diejenigen, welche eine „christliche Ideologie" verfolgen, und 3. die, die eine „liberale Weltanschauung" vertreten. Die wahren Marxisten-Leninisten werfen dem Regime eine Verzerrung der Ziele der marxistisch-leninistischen Ideologie vor. Die Gesundung der Gesellschaft kann ihrer Meinung nach nur von einer Rückkehr zu deren Prinzipien kommen. Sie fordern daher die ungeschmälerte Verwirklichung der innerparteilichen Demokratie und Toleranz gegen Andersdenkende nach Maßgabe der sowjetischen Verfassung. Zu dieser Richtung gehört z.B. *P. Grigorenko*.

Die zweite Richtung, die Amalrik als „christliche Ideologie" bezeichnet, will in erster Linie die christliche Moral im öffentlichen Leben verwirklicht wissen. Er versteht darunter jedoch keine „religionsphilosophische oder kirchliche Ideologie", sondern eine „politische Doktrin". Die „Liberalen", zu denen Amalrik z.B. *P. Litvinov* und mit Einschränkungen den Atomphysiker A. Sacharov rechnet, streben eine Angleichung der gesellschaftlichen Entwicklung an eine Demokratie „westlichen Typs" an.

Diese Charakteristik Amalriks gibt jedoch nur allgemeine *Grundlinien* an, soweit sie sichtbar geworden sind. Daneben existieren andere Konzeptionen, vor allem in den mehr national und kirchlich orientierten Gruppen. Ein Programm wurde erst 1969 entwickelt. Es ist unterzeichnet von den „Demokraten Rußlands, der Ukraine und des Baltikums der UdSSR" [4]. Dennoch scheinen sich die Zielvorstellungen in den Gruppen allmählich auf einen *gemeinsamen Nenner* zuzubewegen: die Schaffung eines nicht nur nominellen Rechtsstaates, in dem die Menschenrechte respektiert werden. Den neuralgischen Punkt bilden dabei jene Rechte, die in Artikel 19 der allgemeinen Menschenrechtserklärung ausgesprochen sind und den die „Chronik" bezeichnenderweise zu ihrem Motto gewählt hat: die Achtung des Rechts der freien Meinungsäußerung, des Rechts, Informationen und Ideen ohne Rücksicht auf Grenzen zu suchen, zu empfangen und weiterzugeben.

Mehr auf moralisch-humanitärer Ebene liegen die Ziele der literarischen Intelligenz: Wahrheit, Gerechtigkeit und Legalität. „Ich werde nicht aufhören, für Legalität und Gerechtigkeit zu kämpfen", erklärte V. Bukovskij in seinem Schlußwort im eingangs erwähnten Prozeß. Und A. Solženicyn hielt noch am Grabe des im Dezember 1971 verstorbenen, zum Rücktritt gezwungenen Chefredakteurs von „Novij Mir", A. T. Tvardovskij, eine Anklagerede gegen die Verlogenheit des Systems. „Jetzt heuchelt die ganze Sippschaft des Schriftstellerverbandes Mitgefühl, und jener Haufen stellt die Ehrengarde, der ihn mit seinem ruchlosen Geschrei zur Strecke gebracht hat. Ja, es ist ein alter, sehr alter Brauch bei uns . . . Der tote Dichter fällt in die Hände seiner Feinde, und sie bemächtigen sich eilfertig seines Körpers und decken ihn mit windigen Reden zu" (zit. nach „Die Zeit" 14. 1. 72).

In-Frage-Stellung des Systems?

Schon die große Vielfalt der Reformvorstellungen zeigt, daß es kein organisatorisch-ideologisches Zentrum, *keine einheitliche Strategie* unter den Gruppen gibt. Was sie miteinander verbindet, ist das Bewußtsein von der Reformbedürftigkeit des Systems. Im allgemeinen verstehen sie sich nicht als Revolutionäre, die den Umsturz planen. Wie aus den z. T. bekanntgewordenen Protokollen der Prozesse ersichtlich ist, weisen alle Angeklagten den Vorwurf der „antisowjetischen Tätigkeit" energisch zurück. Sie stellen sich bewußt auf den Boden der Verfassung und nehmen die ihnen nominell zugesprochenen Rechte auch in Anspruch. Zugleich haben die oppositionellen Intellektuellen durchweg eine sehr genaue Kenntnis der einschlägigen Gesetze und Verfassungstexte, die sie aus dem Gedächtnis zitieren können und womit sie die Richter während der Verhandlung oft ins Unrecht zu setzen vermögen. Dadurch aber können sie die Illegalität der Strafverfolgung und vor allem der Methoden des Staatssicherheitsdienstes (KGB) sowie viele formaljuristische Fehler der Prozesse, die unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfinden, aufweisen. Dennoch läßt sich fragen, ob der Protest gegen die ständige Verletzung der Legalität in seiner letzten Zielspitze nicht doch eben gegen das politische System als solches gerichtet ist, ja gerichtet sein muß, das eine solche Verletzung zuläßt. Das 1969 im Westen bekanntgewordene *Programm der „Demokraten"* läßt eigentlich nur diesen Schluß zu.

Gerade diese letzte dem Protest immanente Konsequenz muß bei der durchaus geschichts- und traditionsbewußten sowjetischen Führung größte Besorgnis auslösen. Sicher, noch bedeutet die Reformbewegung keine unmittelbare Gefahr; eine Solidarisierung mit der großen Masse der Arbeiter und Bauern steht noch aus. Nach Amalriks Analyse bedürfte es dazu einer größeren wirtschaftlichen Erschütterung. Anderseits zeigt der Text des bereits erwähnten „demokratischen" Programms, daß in ihr „verschiedene soziale Schichten, Berufe und Nationalitäten sowie verschiedene Überzeugungen" vertreten sind: „Materialisten und Idealisten, Atheisten und Gläubige, Sozialisten, Kommunisten und Nationalisten".

Das Dilemma der Partei

Diese zunehmende Solidarisierung bringt die Parteiführung in eine schwierige Situation. Gerade auf die Naturwissenschaftler ist das System in seinem Bestreben nach Modernisierung und Rationalisierung von Industrie und Wirtschaft, der Basis seiner Macht angewiesen.

In einem programmatischen, sehr gemäßigten Appell der drei sowjetischen Wissenschaftler *A. Sacharov, V. F. Turčin* und *Ž. V. Medvedev* an die Parteiführung im März 1970, der die Führungsrolle der Partei unangetastet läßt, findet sich auch die Aussage, daß die wirtschaftliche Stagnation und der damit verbundene immer größer werdende technologische Rückstand gegenüber den westlichen Industrienationen auch systembedingt sei. Ohne Informations-, Diskussions- und Gedankenfreiheit, ohne internationale Kontakte und ohne Aufhebung der Zensur sei ein technisch-wissenschaftlicher Fortschritt undenkbar[5]. Im Bulletin des Komitees für Menschenrechte, dessen Nummern eins bis acht in der Sowjetunion zirkulieren und demnächst im Westen erscheinen werden, heißt es lapidarisch, „... der wissenschaftliche und industrielle Fortschritt erfordert einen hohen Grad von schöpferischer Freiheit, die von den übrigen Freiheiten des Menschen nicht getrennt werden kann."

Damit aber wird die sowjetische Führung vor die *Alternative* gestellt, entweder gegen die oppositionelle technisch-wissenschaftliche Intelligenz mit äußerste Härte vorzugehen, damit aber auch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt u. U. beträchtlich zu verlangsamen und in der Weltwirtschaft konkurrenzfähig zu werden oder aber wie vorsichtig und langfristig auch immer eine Entwicklung des politischen und gesellschaftlichen Systems auf eine Demokratisierung hin zuzulassen. Hinzu kommt die Gefahr, daß eine Verschlechterung der Konsumversorgung der Bürger zu einem Ausbruch der ohnehin schon angestauten Unzufriedenheit führt. Die Arbeiterunruhen in Polen im Dezember 1970 waren in dieser Hinsicht ein warnendes Signal.

Bisher hat die Sowjetführung allerdings versucht, mit einer *Politik des dosierten Drucks* beide Extreme zu vermeiden. Man fiel zwar nicht in einen Stalinismus alter Prägung zurück, hielt aber unvermindert am harten Kurs fest. Doch dieser Kurs hat bis heute zu keiner erkennbaren Schwächung der innersowjetischen Opposition geführt. Im Gegenteil, sie vertiefte sich. In diesem Dilemma liegt einer der Gründe, weshalb die Sowjetführung das Phänomen der Opposition sehr ernst nimmt. Welchen Weg sie einschlagen wird, hängt nicht zuletzt auch davon ab, wieweit es der demokratischen Bewegung gelingt, auch in die höheren Führungskader der Partei selbst vorzudringen.

Darin sehen jedenfalls die drei erwähnten sowjetischen Wissenschaftler in ihrem Appel an die Parteiführung den einzigen „Ausweg aus den Schwierigkeiten, in denen sich unser Land befindet": im „Kurs auf Demokratisierung, der von der KPdSU nach einem sorgfältig ausgearbeiteten Plan durchgeführt wird. Ein Umschwung nach rechts, das heißt, ein Sieg der auf ein strengeres Administrieren, ein ‚Anziehen der Schraube', gerichteten Tendenzen kann die Probleme nicht lösen, er würde sie nur bis zum Extrem vervielfachen und unser Land in eine tragische Sackgasse führen. Ein passives Abwarten würde schließlich das gleiche Resultat haben. Heute gibt es für uns noch die Möglichkeit, den richtigen Weg einzuschlagen und die dringend nötigen Reformen durchzuführen. In einigen Jahren könnte es zu spät sein." [6] Die erneute Verschärfung des innenpolitischen Kurses in fast allen Ostblockländern, die im zweiten Halbjahr 1971 zu beobachten war, bietet aber keine hoffnungsvollen Anzeichen eines demokratischen Reformwillens. *I. S. Maslov*

[1] *C. Gerstenmaier*, Die Stimme der Stummen. Die demokratische Bewegung in der Sowjetunion, Seewald Verlag, Stuttgart 1971, 45.
[2] *P. Hübner*, Zur Lage der nonkonformen literarischen Intelligenz in der UdSSR, in: Osteuropa, Oktober 1971, 751—772.
[3] *A. Amalrik*, Kann die Sowjetunion das Jahr 1984 erleben? deutsch in: Monat, November 1969, 20.
[4] Deutsch in: *C. Gerstenmaier*, 140—144.
[5] A. a. O., 332—341.
[6] A. a. O., 340 f.

Das Interview

Die Kirche und die Geschiedenen

Ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der Synodenkommission IV, Prof. F. Böckle

Das Verhältnis der Kirche zu den Geschiedenen, die in einer zweiten Ehe leben, ist unter kirchenrechtlichen, pastoralen und bibeltheologischen Gesichtspunkten seit längerer Zeit in der öffentlichen Diskussion. Es gilt auch als eines der „heißen Eisen" der Gemeinsamen Synode. Wir sprachen darüber mit dem Vorsitzenden der Synodenkommission IV, dem Bonner Moraltheologen Prof. F. Böckle (Bonn).

HK: Herr Prof. Böckle, Sie sind Vorsitzender der Synodenkommission IV „Ehe und Familie". Diese Kommission trägt einen unauffälligen Titel, doch dieser Titel enthält ein ganzes Bündel kontrovers gewordener Themen von großer seelsorglicher und, man könnte auch sagen, gesamtgesellschaftlicher Aktualität, von denen sehr viele auch existentiell betroffen sind. Dennoch scheint gerade diese Kommission bisher keine große öffentliche Resonanz gefunden zu haben. Täuscht dieser Eindruck? Wenn nicht, wie ist er zu erklären?

Böckle: Ich kann es selbst nicht beurteilen, ob es stimmt oder nicht stimmt, ob wir große öffentliche Resonanz gefunden haben oder nicht, das entzieht sich einfach meiner persönlichen Kenntnis. Die Öffentlichkeit wäre sicher, hätte sie an unseren Debatten teilnehmen können, brennend interessiert gewesen, über die Fragen zu hören, über die wir gesprochen haben. Daran, glaube ich, kann kein Zweifel sein. Wir haben aber, einer bestimmten Verabredung folgend, uns gesagt, bevor wir einigermaßen die grundlegenden Informationen gewonnen und ausgetauscht haben und einigermaßen auch die Linie kennen, in der wir unsere Entwürfe der Synode vorlegen wollen, hat es keinen allzu großen Sinn, die Papiere selbst schon an die

Öffentlichkeit zu bringen. Daran mag es liegen, daß bis jetzt keine große Resonanz möglich war.

HK: Liegt es aber nicht auch an den inneren Schwierigkeiten dieser Kommission? Wir meinen nicht die Schwierigkeiten, die so ziemlich alle Kommissionen haben, Schwierigkeiten der Verfahrensweise, der Gesprächseinübung, der Vermittlung von Sachverstand und Entscheidungswillen, sondern wir meinen besonders die Probleme, die sich aus dem ungesicherten Stand der theologischen und kirchenamtlichen Diskussionen auf der einen und aus dem Zwang zu praktisch-pragmatischen Entscheidungen auf der anderen Seite ergeben.

Böckle: Die Hauptschwierigkeit liegt zweifellos in der Tatsache, daß in unserer Kommission eigentlich fast alle Themen Probleme und Fragen betreffen, die innerhalb der katholischen Kirche bisher in einer sehr dezidierten Weise, durch das kirchliche Lehramt entschieden und festgehalten worden sind. Durch sie werden Doktrin und Ordnung der Kirche unmittelbar berührt. Denken Sie nur an die Frage nach der Ehe als Institution und ihre unbedingte Unauflöslichkeit unter Bedingungen, die ihr von der Kirche gestellt werden, genauer an die Bedingungen, unter denen etwa die bisherige Rechtspraxis steht, an die Bedingungen der Gültigkeit im anthropologischen Bereich oder im Bereich der Sakramentenlehre selbst. Mit all diesen Fragen berührt man, wenn man an sie herangeht, natürlich sofort ein außerordentlich heikles Thema, das sehr bald die Kompetenzen der Synode selbst sprengen könnte, weil ihr ja hinsichtlich von Lehre und allgemeinem Recht sehr enge Grenzen gesetzt sind.

HK: Gilt ähnliches nicht auch für andere Kommissionen der Synode? Ich denke besonders an die Kommission VII, beispielsweise an die Priesterfrage.

Böckle: Ich weiß nicht, ob das in einem so gleichen Maße gilt. Bei der Priesterfrage ist schließlich jedermann eindeutig der Meinung, der Zölibat z. B. sei ein reines kirchliches Gesetz. Sicher, der Zölibat ist allgemeine Ordnung, die Bischofskonferenzen wollen diese Ordnung nicht ändern, aber Postulate, die auf eine Änderung zielen, sind ja schon an die Bischofssynode gerichtet worden. Die Bischofskonferenzen und die Priester selbst sind um ihre Stellungnahme gebeten worden. Deswegen scheint mir gerade dieses Thema, da es sich um eine lex humana ecclesiastica handelt, wesentlich anders zu liegen als die Fragestellung unserer Kommission, die es mit Fragen des Eheverständnisses zu tun hat, bei denen es um für göttliches Recht gehaltene Doktrin und um die Interpretation der Botschaft des Evangeliums im Lehramt der Kirche unmittelbar geht. Hier kann kaum ein Satz gesagt werden, ohne daß man gleich an diese Barriere stößt. Das trifft aber beispielsweise bei der Frage nach der Ausübung des priesterlichen Dienstes nicht in gleicher Weise zu.

HK: Hinter der Frage nach den verschiedenen Ausübungsmöglichkeiten des priesterlichen Dienstes stehen aber auch Fragen, die die Sakramentalität dieses Dienstes betreffen, beispielsweise die Frage, ob die Zelebrationsvollmacht notwendig die Ordination voraussetzt oder ob der Vorsitz in der Feier der Eucharistie auch an einen Laien delegierbar ist. Und diese Frage ist doch wohl dogmatisch relevant.

Böckle: Es mag sein, daß darüber diskutiert worden ist, aber das ist dann sicher kein Essential in der Diskussion, währenddem bei uns z. B. die Frage, wie einer Regelung für Geschiedene als zentrale Frage eines Papiers gemacht wird, eine ganz andere Dimension aufweist. Hier ist die Problematik, das Essential, gleich eine Frage, die eine mit einer langen Tradition versehene authentische Lehre der Kirche berührt, bei der es selbst Definitionen gibt, wobei dann zu fragen ist, wie nun die Definition im einzelnen genau auszulegen ist. Der Kern der ganzen Problematik eines solchen Papiers, etwa hinsichtlich der Geschiedenen, stößt unweigerlich an dieses Problem, und da liegt wohl die Schwierigkeit in besonderer Weise.

HK: Nun, wir wollten mit diesem Vergleich nicht ablenken, sondern nur an ein Problem erinnern, vor dem die Synode insgesamt steht: nämlich innerhalb des vorgegebenen Rahmens des Kirchenrechts und der Lehrtradition der Kirche pastoral praktikable Lösungen zu finden. Können Sie uns deshalb sagen, welche Themen und Lösungsversuche in Ihrer Kommission bisher zur Sprache gekommen sind?

Böckle: Unsere Kommission hat den Auftrag, Entwürfe zu erarbeiten über Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität, über die Sorge der Kirche um Ehe und Familie, und sie hat Vorschläge für die Reform des kirchlichen Eherechts zu entwickeln. Das sind die wichtigsten Themenkreise, die uns laut offiziellem Themenkatalog zugewiesen worden sind.

HK: Sie haben sich aber wohl noch mit anderen, stark praxisbezogenen Themen zu befassen, z. B. mit der Frage der kirchlichen Ehevorbereitung, der ehebegleitenden Beratung und mit Fragen der Familienpastoral.

Böckle: Das ist richtig, aber diese befinden sich unter dem Thema Sorge der Kirche um Ehe und Familie. In diesem zweiten Themenbereich sind natürlich eine ganze Reihe von praktischen Fragen mit eingeschlossen, wie z. B. Eheberatung, Eheberatungskurse oder die Frage, wie etwa die Ehevorbereitung auf überpfarrlicher Ebene zu organisieren sei durch entsprechende Schulungskurse und wie die Eheberatungsstellen zu organisieren sind. Wir haben uns aber nicht zuerst an diese ganz praktischen Fragen gemacht. Das hat verschiedene Gründe. Ich will hier nicht sagen, daß das alles schon geregelt sei, aber jedermann, der ein bißchen das organisatorische Leben der katholischen Kirche in Deutschland kennt, weiß, daß es doch auf diesem Gebiet, etwa der Eheberatung, schon ein ganz erhebliches Netz von kirchlichen Beratungsstellen gibt und daß da das Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen in den letzten zehn Jahren eine außerordentliche aktivkonstruktive Tätigkeit entfaltet hat.

HK: Es gibt sicher eine Reihe anderer praxisnaher Themen, die die Kommission IV andiskutiert hat. Welche halten Sie für besonders dringlich?

Böckle: Um ein erstes zu nennen, ich halte ein echtes vernünftiges Wort zu Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität in dem Wirrwarr von Verständnissen und Mißverständnissen von Sexualität, wie sie heute von dem großen Informationsmarkt angeboten werden, durch die Kirche für weitaus vordringlicher als etwa Einzelfragen der Familienberatung. Weiter, glaube ich, müssen wir heute auch ein Wort sagen über diejenigen, die nicht in einer Ehe leben und ja doch auch sexuell Geprägte sind. Man darf die Ehelosen doch nicht immer als Nichtsexualwesen betrachten oder so, als wären sie einfach problemlos. Das gilt auch für die Probleme der Homosexualität. Diese können doch nicht ausgeklammert werden.

HK: Die Zentralkommission der Synode hat auf ihrer letzten Sitzung am 7./8. Januar 1972 die Entwürfe geprüft, die auf die Tagesordnung der ersten Vollversammlung in Mainz 1972 gesetzt werden sollen. Wenn wir richtig orientiert sind, war eine Vorlage für die erste Arbeitssitzung der Synode aus Ihrer Kommission geplant, sie ist aber nicht zum Zuge gekommen, d. h. der Zentralkommission nicht vorgelegt worden. Was waren die Gründe dafür?

Böckle: Die Gründe sind vielfältig. Ursprünglich war geplant, ein Grundsatzpapier zu erarbeiten über Sinn und Gestaltung der Sexualität, über die Ehe als Institution, über Sexualität in den nichtinstitutionalisierten und nicht streng institutionalisierten Formen und was sie dort bedeutet. Im Anschluß an diese grundsätzlichen Aussagen sollten praktische Hilfen für die Seelsorge erarbeitet werden im Sinne von Einzelproblemen, die dann eben im Zusammenhang mit diesen grundsätzlichen Aussagen gerade ihren eigentlichen Stellenwert gewonnen hätten.

HK: Das war der Plan, unter dem die Kommission angetreten ist. Wenn wir richtig sehen, hat sich aber sehr bald ein anderes Thema in den Vordergrund geschoben, das schon angedeutete Papier über die Geschiedenen.

Böckle: Ja, Sie haben recht, das war die ursprüngliche Idee. Zuerst wollten wir uns gegenseitig informieren. Dazu brauchten wir rund drei Monate. Es wurden Referate gehalten von den verschiedenen Richtungen zum Thema Sexualität, Anthropologie der Sexualität, Theologie, biblische Lehre über Sexualität und Ehe. Es wurden die Fragen des Rechts geklärt. Nach diesem Stadium der Information bildeten wir die Arbeitsgruppen: eine Arbeitsgruppe für Grundsatzfragen, die also im wesentlichen diese erste Arbeit hätte übernehmen sollen, die Erstellung von Thesen über die Anthropologie der Sexualität, dann über die Anthropologie der Ehe und dann auch über die Theologie der Ehe. Daneben bildeten wir eine zweite Arbeitsgruppe, die voran das Problem Ehevorbereitung und die Frage nach der Sexualität der Nichtverheirateten auch in der Form von solch grundsätzlichen Thesen behandeln sollte. Und eine dritte Gruppe wandte sich den sogenannten praktischen Problemen zu. Wir hatten auch überlegt, sollen wir uns alle zunächst nur auf die grundsätzlichen Probleme stürzen und dann erst die praktischen Fragen anhängen, oder sollte man zunächst einmal alle einzeln auf den Marsch schicken? Wir haben uns für den zweiten Modus entschieden. So sind die verschiedenen Arbeitsequipen auf den Marsch gegangen, und da hat sich gezeigt, daß die Gruppe, die pastorale Hilfen für Geschiedene, die wiederum in einer ehelichen Gemeinschaft leben und nun wieder am sakramentalen Leben der Kirche teilhaben möchten, zu erarbeiten hatte, zuerst mit einem gewissermaßen abgeschlossenen Papier zur Stelle war. Und dann kam erst das Problem und die Frage auf, soll man jetzt dieses Papier, wo es doch intensiv von uns besprochen worden war und einen gewissen Konsens in der Gruppe gefunden hatte, zurückstellen, bis die Grundsatzthesen fertiggestellt sind, oder sollte man es jetzt vorlegen.

HK: Gab es neben den terminlichen und arbeitstechnischen Gründen auch seelsorgliche Motive, die eine vorrangige Behandlung dieses Themas als besonders dringend erscheinen ließen?

Böckle: Bei den Überlegungen, das Papier vorzuziehen, hat hintergründig wohl auch eine Rolle gespielt, daß sich in der Frage der Zulassung der Geschiedenen zu den Sakramenten schon eine weitgehende Praxis in den Pfarreien durchgesetzt hat, so daß nicht selten der Eindruck entsteht, ein jeder gehe ungefähr schon so vor, wie es ihm beliebt. Bei einer so uneinheitlichen Praxis sei es einfach ein dringendes Gebot der Stunde, dazu einige Hilfen und Anleitungen offizieller Art an die Seelsorger zu geben.

HK: Sie sprachen soeben von einem gewissen Konsens. Dieser Konsens ist aber offenbar doch nicht so weit gediehen, daß das Papier wie vorgesehen noch im November von der Kommission verabschiedet werden konnte.

Böckle: Ja, das war vielleicht der konkrete Anlaß für die Verzögerung. Der Wille, es vorzuziehen, kristallisierte sich im September allmählich heraus, und man sah dann nochmals eine weitere Lesung Ende November vor. Und bei dieser Lesung hofften nun diejenigen, die dieses Papier erarbeitet und vorgetragen haben, es auch zu Ende zu diskutieren. Doch hat das Papier, das soll nicht verschwiegen werden, auch eine harte Opposition erfahren. Dadurch entstand ein gewisser Bremsmechanismus ganz natürlicher Art, der es dann wirklich nur um Stunden nicht gelingen ließ. Eine ziemlich erhitzte Grundsatzdebatte hatte zuviel Zeit beansprucht, und so wurde es, ehrlich gesagt, zum Ärger vieler nicht mehr möglich, das Papier noch vor Jahresende der Zentralkommission vorzulegen.

HK: Können Sie uns die wesentlichen Aussagen und Vorschläge des in Ihrer Kommission diskutierten Entwurfs kurz skizzieren? Unter welchen konkreten Bedingungen erscheint die Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zu den Sakramenten nach den Aussagen des Papiers als möglich?

Böckle: Wir haben ein paar Punkte genannt, die sozusagen unverzichtbar sind. Das erste ist einmal die Tatsache, daß eine Ehe so gescheitert ist und eine zweite Bindung so geworden ist durch neue sittliche Verpflichtungen, daß eine Rückkehr zum ersten Partner schlechterdings nicht mehr möglich ist. Wir handeln also nicht von den Fällen, von denen Paulus sagt, man solle sich wieder aussöhnen oder unverheiratet bleiben, sondern nur von solchen Fällen, in denen dies gar nicht mehr möglich ist, weil aus der zweiten Ehe wieder Bindungen entstanden sind, die sittliche Pflichten in sich schließen.

HK: Das wäre sozusagen die Basis, mit der Sie die in Frage kommende Gruppe umschreiben und einen ersten Versuch einer Wiederversöhnung mit der Kirche machen. Stellen Sie weitere Bedingungen?

Böckle: Ja, das ist die Grundvoraussetzung, von der wir ausgehen. Andere Fälle stehen überhaupt nicht zur Debatte. Eine weitere Bedingung: diese Gemeinschaft muß eine echte institutionalisierte eheliche Gemeinschaft mit Treuebindungen sein, d. h., es kann sich nicht nur um ein Konkubinat handeln, bei dem Menschen unverbindlich zusammenleben; aber das ist eigentlich mit dem ersten schon gegeben. Wir wollen damit nur noch einmal sagen, daß die zweite Verbindung nach unserer Voraussetzung zu tiefen menschlichen Verpflichtungen geführt hat. Es ist eine sittliche Realität entstanden, auch wenn sie auf einem Entscheid basiert, der ursprünglich ein Fehlentscheid gewesen sein mag; das schließt sich nicht aus. Und das dritte ist dann, daß getan wird, was ja eigentlich jede normale Bußordnung fordert, daß der Wille vorhanden ist, alles zu

tun, um entstandenes Unrecht oder entstandenen Schaden gutzumachen.

HK: Über die Stellung der Kirche zu den Geschiedenen, die wiederverheiratet sind, wird auch in der Öffentlichkeit, bei Tagungen und in seelsorglicher Praxis gelegentlich heftig debattiert. Wie schlägt sich nun, um es so zu sagen, diese Diskussion in der Debatte Ihrer Kommission nieder? Oder anders gefragt, worauf konzentrieren sich die Gegensätze?

Böckle: Ich meine, daß die Spannung, die hinsichtlich dieses Papiers in unserer Kommission besteht und die sich bei anderen Fragen wiedereinstellen dürfte, letzten Endes auf unterschiedlichen Denkformen beruht. Wenn man von einer vornehmlich rechtlichen Denkform ausgeht, wie sie nicht nur das Kirchenrecht selbst, sondern auch die Verkündigung und die pastorale Praxis der Kirche prägt, so wird man der im Papier angestrebten „Lösung" Inkonsequenz vorwerfen: Sie gebe zu, daß eine zweite Ehe zu Lebzeiten des Partners der ersten Ehe nicht in Ordnung sei und toleriere nun doch das Leben in dieser Verbindung. Dabei ist es nun nicht uninteressant, daß wir diesen Vorwurf der Inkonsequenz von rechts und von links einstekken müssen. Von rechts erklärt man, daß unter äußerster Toleranz die Partner in Lebensgemeinschaft beisammen bleiben dürfen, wenn dies z. B. wegen der Kindererziehung notwendig sei, sie dürften sich aber nicht als Verheiratete betrachten und müßten darum auf den Geschlechtsverkehr verzichten. Von links bekommen wir den Vorwurf, zuwenig konsequent zu sein. Man sagt, wir würden das ganze Problem viel zu sehr in eine Beziehung von Schuld und Vergebung hineininterpretieren, wo doch die Frage nur eine konsequente Lösung finden könnte, wenn die Kirche ihre Lehre weiterentwickeln würde. Sie fordern, daß die Kirche auf Grund des Neuen Testamentes neu reflektiere, ob sie nicht doch über eine bloß gesetzliche Interpretation der Botschaft Christi hinauswachsen müsse, und beispielsweise eine zweite Ehe rechtlich anerkennen sollte, wenn die erste „menschlich tot ist". Wie die Kirche in bestimmten Fällen feststellt, daß nie eine Ehe zustande gekommen sei, so könnte sie, wird argumentiert, feststellen, daß die Ehe tot sei. Nach dieser „Toterklärung" der ersten Ehe könnte eine zweite Ehe wiederum als eine echte Ehe vor Gott und der Kirche anerkannt werden, und dann wäre eben alles, auch der eheliche Verkehr, konsequent in Ordnung.

HK: Müßte hier, um zu einer überzeugenden Antwort zu kommen, nicht auch die Frage gestellt werden, wie weit bei einer Ehe, die gescheitert ist, wenn man will, menschlich und sozial tot ist, die Realität des Sakramentes weiterbesteht, oder wenigstens danach, wo dieser Realität noch eine wahrnehmbare Wirklichkeit entspricht?

Böckle: Die Sakramentalität bedeutet bei der Ehe nicht eine zum Ehebund hinzutretende Realität. Die katholische Lehre spricht ja geradezu von der Realidentität von Ehesakrament und Ehevertrag. Die gültige Ehe der Getauften ist als solche sakramental. Darum fällt die Frage nach der sakramentalen Wirklichkeit zurück auf die Frage, wieviel an Ehewirklichkeit noch vorhanden sei. Der Grund der Unauflöslichkeit liegt übrigens nicht in der Sakramentalität; sonst könnte nicht die Kirche sakramentale Ehen zweier Getauften auflösen, was ja tatsächlich geschieht. Es ist auch sehr problematisch, die Unauflöslichkeit mit einem Hinweis auf „Gottes Ja" zum „menschlichen Ja" zu begründen. Die Fragen zielen ja gerade darauf, wie dieses Ja zu erkennen sei, ab wann es unwiderruflich gelte. Sagt Gott zur Ehe nach der Schöpfungsordnung nicht auch sein Ja? Aber auch wenn wir alle diese Fragen klären könnten, wird es immer Menschen geben, die an der unwiderruflichen Bindung scheitern. Und dann wiederholt sich eben doch die Frage, ob und unter welchen Bedingungen es für Gescheiterte eine Aussöhnung mit dem Partner, der Kirche und durch sie mit Gott geben könne.

HK: Liegt ein Problem nicht auch darin, daß das Papier, wie Sie es skizziert haben, den Eindruck erweckt, es bringe durch verkappte Dispensen nur wieder eine neue Form von Rechtskasuistik in die kirchliche Pastoral?

Böckle: Nein, damit würden wir völlig mißverstanden. Wir haben keine Dispensgründe oder so etwas im Auge. Die von mir genannten Kriterien sollen der Gewissensprüfung dessen dienen, der danach verlangt, in der vollen Gemeinschaft der Kirche zu leben. Er muß diese Kriterien seinem Gewissen prüfend vorlegen. Es geht nicht sozusagen um ein gerichtliches Verfahren. Vielmehr wären in einem außergerichtlichen Verfahren, eventuell in einem seelsorglichen Gespräch, diese genannten Gründe zu überlegen, und es wäre die Ernsthaftigkeit des Umkehr- und Versöhnungswillens zu prüfen. Unser Papier meint ja gerade, das Problem der geschiedenen Wiederverheirateten könne eigentlich nicht im System von Regel und Ausnahme gelöst werden, sondern nur unter dem Anspruch der grundsätzlichen Forderung nach Buße. Und das soll geschehen in einer Bußordnung, die von den Betroffenen verlangt, was möglich ist.

HK: Sehen Sie, wie sich innerhalb der Synode Auswege oder Lösungen zwischen den von Ihnen beschriebenen Denkformen anbahnen könnten? Oder um auf unsere frühere Frage zurückzugreifen, kann man eine Lösung auf dem Wege separater pastoraler Weisungen überhaupt finden? Ist dafür nicht doch ein Überdenken der Ehemoral der Kirche notwendig, einschließlich der Frage der Sakramentalität, eben auch unter Berücksichtigung der anthropologischen Voraussetzungen, unter denen auch die Heilszusage Gottes im sakramentalen Sinne steht?

Böckle: Das ist eine sehr berechtigte Frage. Damit kommen wir sozusagen auf unseren Grundplan zurück. Gerade darum war es wohl berechtigt, daß ursprünglich unsere Kommission sich von der Absicht leiten ließ, solche praktischen Fragen erst aufzugreifen, wenn eine Interpretation der Lehre von der Ehe als Institution und ihrer Sakramentalität gemäß der Botschaft Christi in einer überzeugenden Weise dargelegt ist; denn es darf nicht der Eindruck entstehen — da würde ich selbst mit aller Vehemenz widersprechen —, als werde versucht, der Unbedingtheit der Forderung Jesu zu ehelicher Treue in irgendeiner Weise Abbruch zu tun. Aber vielleicht ließe sich bei einer ganzheitlichen Betrachtung der Frage auch manches vordergründige Argument entkräften, zum Beispiel dies: Unser Papier habe nur die Anliegen einer bestimmten Gruppe von Menschen im Blick, nämlich derjenigen, die gescheitert sind und in einer neuen Ehe leben. Es werde aber nicht an diejenigen gedacht, die gescheitert sind und jetzt in Tapferkeit ehelos oder besser gesagt unter dem Verzicht auf eine weitere Ehe ihr Leben durchstehen. Was müßten sie sich jetzt denken? Sind sie jetzt sozusagen die Dummen? So wird nämlich nicht selten argumentiert.

HK: Steht hinter diesem Argument nicht auch die Angst, daß eine solche pastorale Weisung oder Regelung, die den

Zugang zu den Sakramenten für Geschiedene, die wieder geheiratet haben, ermöglicht, um es etwas pauschal zu sagen, ehestörend und scheidungsfördernd wirken könnte?

Böckle: Dem würde ich zustimmen. Und ich meine, daß de facto diese Sorgen sogar die größeren sind. Argumentiert wird vielleicht weniger mit solchen Gründen als mit den sozusagen lehramtlichen, aber jene sind wohl mehr gemeint. Damit will ich nicht sagen, daß die lehramtlichen Bedenken nicht ernst genommen würden. Aber dogmengeschichtlich ist immerhin nachweisbar, daß in der abendländischen Kirche dieser Weg einer Versöhnung, die Zulassung zu den Sakramenten beim Bestehen einer zweiten Verbindung unter ganz bestimmten Bedingungen, einmal eine Tradition hatte und daß man, wie Prof. J. Ratzinger in einer Studie, die unserer Kommission zur Verfügung steht, dargelegt hat, sogar in der Entscheidung des Konzils von Trient noch diesen Aspekt mitsehen kann. Wenn schon eine dogmengeschichtliche Linie diese Praxis abdeckt, dann können die grundsätzlichen Einwände gar nicht so die gravierend entscheidenden sein.

HK: Das sind Gesichtspunkte, die für eine theologische Begründung Ihrer Vorschläge sehr wichtig sind. Aber ist das praktische Argument der größeren Scheidungsanfälligkeit bei einer verständnisvolleren Geschiedenenpastoral ganz von der Hand zu weisen?

Böckle: Wenn ich Ihnen dazu meine Meinung sagen darf: So gut wie alle religionssoziologischen Untersuchungen weisen darauf hin, daß Entscheidungen über Scheidung und Nichtscheidung, Wiederverheiratung und Nichtwiederverheiratung nur in geringerem Maße von solchen gesetzlichen und lehramtlichen Bedingungen abhängig sind. Sie sind heute mindestens beim allergrößten Teil der Bevölkerung für ihre Entscheidungen kaum noch relevant. Das hat sich ja bei der Mischehe in ähnlicher Weise gezeigt.

HK: Trifft das in so eindeutiger Weise zu? Gibt es darüber zuverlässige Untersuchungen?

Böckle: Untersuchungen hat es schon früh gegeben. Ich kann die Daten jetzt nicht aus dem Handgelenk aufzählen, aber ich weiß z. B., daß sich bei Untersuchungen in der Schweiz in gleichen Milieus, also in gleichen städtischen Verhältnissen oder in vergleichbaren Landgemeinden, gezeigt hat, daß die Scheidungsanfälligkeit rein katholischer oder rein evangelischer Ehen, so gut wie genau gleich hoch ist, also nur ganz kleine Unterschiede bestehen. Es gibt auch andere Untersuchungen, bei denen gewisse abweichende Trends festgestellt wurden, aber ich erinnere mich an Statistiken, durch die sehr klar wurde, daß es zwischen der Scheidungsanfälligkeit von rein evangelischen und rein katholischen Ehen kaum einen signifikanten Unterschied gibt.

HK: Das würde also im Klartext besagen, daß die Wirksamkeit der rechtlichen Absicherungen, wie sie unser Kirchenrecht und eine strikt gehandhabte Lehrtradition vorsieht, doch sehr überschätzt wird.

Böckle: Ich glaube, diese Wirkung wird in der Tat überschätzt. Man darf sich ja keine Illusionen machen. In existentiellen Krisensituationen, die so wichtige Lebensfragen betreffen wie Scheidung oder Wiederverheiratung, lassen sich einzelne und Familien viel weniger von Geboten und Verboten, sondern von praktischen Erwägungen und vom Stand ihres Gewissens leiten.

HK: Wenn dies zutrifft, und vielfältige Erfahrung bestätigt es, müßten wir dann unsere ganze Ehepastoral nicht viel stärker als begleitende Ehepastoral aufbauen, die Hilfen in der Bewältigung konkreter Konflikte bietet, die zur Gewissensbildung beiträgt und weniger vom Vertrauen in die Wirksamkeit des Rechts lebt?

Böckle: Die Frage verleitet zu einer vorschnellen Antwort. Gewiß müssen wir solch begleitender Ehepastoral die größte Bedeutung beimessen. Mit ihrer Hilfe müßte die Lebenskraft des Glaubens in der Ehe bezeugt werden. Mit gesetzlichen Bestimmungen läßt sich kaum eine gefährdete Ehe retten. Wohl aber läßt sich Hilfe erwarten vom Glauben, vom Vertrauen und der verzeienden Liebe, die die Partner einander erneut schenken, weil sie an Gottes vergebende Liebe zu ihnen glauben. So ist es gewiß sicher, daß wir der Pflege der Ehespiritualität größte Bedeutung beimessen müssen. Aber wir sollten uns hüten, dies in einen Gegensatz zur rechtlichen Eheordnung zu setzen. Hier geht es nicht um Gegensätze, sondern um die rechte Zuordnung, um immanente Grenzen und pastorale Prioritäten.

HK: Eine letzte Frage: Wie beurteilen Sie die Möglichkeiten einer Änderung der kirchlichen Rechtsbestimmungen betreffs Geschiedene und Wiederverheiratete, die über die von Ihrer Kommission vorgeschlagenen Lösungen hinausgeht, gerade im Blick auf die im Gang befindliche Kodexreform, beispielsweise hinsichtlich einer Neufassung der can. 1066 und 2197 über den öffentlichen Sünder. Ist an ein Votum der Synode an den Hl. Stuhl gedacht, und wie beurteilen Sie die eventuellen Aussichten eines solchen Votums?

Böckle: Die Frage nach der Stellung der Geschiedenen und Wiederverheirateten in der Kirche beschäftigt nicht nur uns. Sie wird in Frankreich, Österreich oder der Schweiz von ähnlichen Kommissionen behandelt und den nationalen Bischofskonferenzen vorgelegt. Wir haben untereinander bereits erste Informationen ausgetauscht, und es ist durchaus möglich, daß man versuchen wird, in gemeinsamer Zielrichtung ein entsprechendes Votum an den Hl. Stuhl zu richten. Welche Aussichten ein solcher Schritt für die Reform des CIC haben wird, ist schwer zu sagen. Ich glaube aber doch, daß gerade ein gemeinsames Petitum mehr Chance hat berücksichtigt zu werden. Vor allem aber möchte ich nochmals betonen: Wir brauchen eine Reform des Rechtes, aber die Rechtsreform allein reicht nicht aus. Solange das Gottesvolk zwischen dem „Schon" und dem „Noch-nicht" der Erlösung pilgert, brauchen wir ebenso eine erneuerte christliche Bußordnung.

Uruguay zwischen Terror und Ausnahmezustand

Ein Bericht aus Anlaß der Präsidentenwahlen

Die Präsidentschaftswahlen, die Ende November in Uruguay stattfanden, lenkten das internationale Interesse auf den kleinen Staat, der vor seiner um 1954 einsetzenden Wirtschaftskrise allgemein als die „Schweiz Südamerikas" bezeichnet wurde. Der vorläufige Ausgang der Wahlen enttäuschte alle diejenigen, die sich mit dem Sieg der neugebildeten Volksfront *Frente Amplio*, einem Zusammenschluß der Kommunisten, Christdemokraten, Sozialisten und linker Splitterparteien, ein „zweites Chile" erhofft hatten, und beruhigte die anderen, die ein „zweites Chile" fürchteten. Der Kandidat des Frente Amplio, General *Liber Seregni*, blieb mit 271 339 Stimmen an dritter Stelle weit hinter den beiden traditionellen Parteien zurück. *J. Bordaberry*, Kandidat der bisherigen Regierungspartei, der bürgerlich-liberalen *„Colorados"*, gewann die Wahl mit 594 800 Stimmen vor *Wilson Ferreira Aldunate* (583 894 Stimmen), dem Kandidaten der Nationalpartei *(Blancos)*. Das endgültige Ergebnis der Wahlen wird erst im Februar feststehen, da rund 100 000 Stimmen von den Wahlgerichten beanstandet wurden. Bei einem Vorsprung von nur 9000 Stimmen auf der Seite der Colorados ist es theoretisch möglich, daß sich die Wahl noch zugunsten der Blancos entscheidet. Praktisch aber ist die Wahl längst entschieden: Bordaberry, der als Strohmann des bisherigen Präsidenten Pacheco Areco fungiert, verkündet bereits sein Regierungsprogramm. Bezeichnend für die Manipulationen der Regierung, die dem offiziellen Kandidaten zum Sieg verhelfen mußten, war das *Verschwinden von über 100 Wahlurnen* in Montevideo und im Inneren des Landes, das kurz nach der Wahl vom Innenministerium mitgeteilt wurde (vgl. Noticias Aliadas, 18. 12. 1971). Mittlerweile wurden größere Mengen von Stimmzetteln auf Müllplätzen gefunden. Die Parteiführung der Blancos hat beim Wahlgerichtshof eine Klage wegen Unstimmigkeiten bei den Wahlen eingereicht.

Das Regierungsprogramm Bordaberrys bringt unverschleiert zum Ausdruck, daß der harte Kurs des Präsidenten Pacheco nicht nur gegen die Inflation, sondern gegen den Kommunismus und gegen die Stadtguerillas fortgesetzt werden soll. Schärfere Repressionsmaßnahmen sind die Hauptpfeiler seines Programms. Mit der von seinem Vorgänger etablierten *Pressezensur* nicht zufrieden, will Bordaberry auch die *Predigten* in den Kirchen unter staatliche Zensur stellen. Seine Ansicht ist, daß der Großteil des uruguayischen Klerus mit der Volksfront sympathisiere und einzelne Priester sogar aktiv die Tupamaros unterstützten. Indem er sich selbst in einer Rede als „überzeugten Katholiken" bezeichnete, betonte er seine Hoffnung auf eine Besserung der uruguayischen Kirche, die „schwere politische Irrtümer" begangen habe (Noticias Aliadas, ebd.).

Die uruguayischen Stadtguerillas, die Tupamaros, die vor den Wahlen ihre Aktionen eingestellt hatten, um dem Frente Amplio, mit dessen Reformzielen die Untergrundbewegung im politisch Wesentlichen übereinstimmt, nicht bei der Wahl zu schaden, machen wieder Schlagzeilen in der internationalen Presse. Man hatte damit gerechnet, daß die Tupamaros sich bis zur Bekanntgabe des definitiven Wahlergebnisses ruhig verhalten würden, aber zwei Tage vor Weihnachten wurde von ihnen das Gebäude des vornehmsten Vereins Montevideos, des Golfclubs Punta Carretas, in die Luft gesprengt, und Anfang Januar besetzten die Tupamaros die Rundfunkstation Sarandi. In einer über den Sender verlesenen Erklärung wurde dem Präsidenten Pacheco vorgeworfen, die bisher „schmutzigsten Wahlen" in Uruguay veranstaltet zu haben.

Politische und wirtschaftliche Entwicklung

Seit 1966 haben sich in Uruguay einschneidende Veränderungen vollzogen; das Stadtbild der Hauptstadt Montevideo nahm binnen kürzester Zeit einen leblosen, ärmlichen Charakter an. Die Politik von Pacheco Areco, der im Dezember 1967 nach dem plötzlichen Tod des Präsidenten Gestido über das Amt des Vizepräsidenten zur Macht gelangt war, hat Uruguay in vier Jahren an den Rand der Existenzunfähigkeit getrieben. Diese Entwicklung erscheint um so bedenklicher, als Uruguay noch vor zwanzig Jahren sehr wohlhabend war und mit seiner stabilen Währung eine Ausnahme unter den lateinamerikanischen Ländern bildete.

Uruguay ist ein Land mit einer überwiegend *agrarischen Produktionsstruktur*. 87 % der Exporte entfallen auf Produkte aus Ackerbau und Viehzucht; zudem basiert über die Hälfte der uruguayischen Industrieproduktion auf der Weiterverarbeitung landwirtschaftlicher Rohstoffe (Fleischaufbereitung, Textilien, Lederverarbeitung, Milchprodukte, Konservenindustrie). Allerdings werden nur 25 % der Bodenfläche von 187 000 km² intensiv genutzt, so daß sie zur Produktivitätssteigerung der Landwirtschaft beitragen. 60 % der landwirtschaftlichen Betriebe sind unrentable Minifundios (860 000 ha), wogegen 60 % der Bodenfläche (9 400 000 ha) im Besitz großer Latifundien ist. (Vgl. Hans-Jürgen Puhle: Politik in Uruguay, in: Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung, Sonderheft 1, 1968, S. 9.)

Die Agrarproduktion *stagniert* seit etwa 30 Jahren. Dies hat seinen Grund in fehlenden Investitionen des Staates und in der zunehmenden Landflucht der Bevölkerung. Bei einer gegenwärtigen Gesamtpopulation von 2 748 700 Einwohnern wohnen 80 % in Städten, und allein in Montevideo fast 50 % (1 202 757 Einwohner).

Den größten Reichtum des Landes bilden die Rinder- und Schafherden, deren Stückzahl aufgrund der extensiven Produktionsweise der Großviehzüchter und des zunehmenden Viehschmuggels nach Brasilien sich seit 1908 nicht wesentlich erhöht hat. Dadurch wurde eine Steigerung im wichtigsten Exportsektor unmöglich. Die Zunahme des Sozialprodukts betrug im Jahre 1966 2,6 %.

Damit lag Uruguay noch unter dem Durchschnitt für Lateinamerika (3 %). Hierbei betrug der Zuwachs im Industriesektor 0,8 %, auf dem landwirtschaftlichen Sektor 10,8 % und auf dem Dienstleistungssektor 1,4 % (vgl. Puhle, a. a. O., S. 12). Da die Bevölkerung gegenüber diesem geringen Produktionszuwachs (verglichen mit den übrigen Ländern Lateinamerikas) einen unverhältnismäßig hohen Lebensstandard und übermäßige Konsumgewohnheiten aus den Zeiten des Wohlstandes beibehalten hat, lebte man hier buchstäblich „über seine Verhältnisse".

Der wirtschaftliche Höhepunkt Uruguays, das erst 1828 seine Unabhängigkeit erworben hatte, begann in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts, in denen der Export von Konserven und Gefrierfleisch einen bedeutenden Aufschwung nahm. In diese Zeit fiel die Regierung des liberalen Politikers *José Batlle y Ordoñez* (1903—1907 / 1911 bis 1915), dem es gelang, die Großgrundbesitzer aus ihren Vormachtstellungen zu verdrängen und in Uruguay die Struktur eines modernen Staates zu schaffen. Sein Ziel war die Umverteilung des Besitzes und die Schaffung eines umfassenden Verwaltungsapparates. Zu einer geschickten Nationalisierungs- und Steuerpolitik kam eine soziale Gesetzgebung, wie sie damals noch nirgends in Europa existierte. Sie stellt heute noch eine Ausnahme in ganz Lateinamerika dar. Zu dieser Gesetzgebung gehört z. B., daß sich Staatsbeamte schon nach 20 Dienstjahren pensionieren lassen können, darüber hinaus können Familienmütter schon nach 5 Dienstjahren eine Pension erhalten. Dies hatte eine ungeheure *Aufblähung des Staatsapparates* zur Folge, die auch gegenwärtig noch besteht und die bei der aktuellen Verschuldung des Staates, dessen Budget durch die volle Finanzierung des Erziehungswesens ohnehin stark belastest ist, nicht mehr tragbar erscheint.

Von 1938 bis 1959 stieg die Zahl der *Beamten* von 58 000 auf 193 000 an, die Zahl der Pensionäre dagegen erhöhte sich in der Zeit von 1948 bis 1959 von 45 470 auf 114 437. Bei einer Geburtenzuwachsrate von 2,2 % im Jahre 1971 und gleichzeitiger Auswanderung des akademischen Nachwuchses bei steigender Lebenserwartung der Bevölkerung (Männer: 69 J., Frauen: 74 J.) ist es nicht verwunderlich, daß die Zahl der Pensionäre in Uruguay sich in den letzten Jahrzehnten verdreifacht hat. Es ist an der Tagesordnung, daß der Staat mit der Zahlung der Pensionen und Gehälter um Monate im Rückstand ist, so daß die meisten Uruguayer gleichzeitig mehrere Berufe ausüben. Zu letzterem sind sie auch durch die galoppierende *Inflation* der letzten 10 Jahre und die hohen Preissteigerungen (in der Zeitspanne 1967/68 stiegen die Lebenshaltungskosten um 100 %) gezwungen worden. Nach den beiden Weltkriegen und dem Koreakrieg, durch die eine erhöhte Nachfrage nach Fleisch und die Zahlung von Spitzenpreisen gewährleistet war, zeigten sich erste Symptome einer Wirtschaftskrise.

Die Gewinne dieser Wohlstandsperiode, die allein im Zweiten Weltkrieg über 100 Millionen Dollar betrugen, hatten zur Hebung des Lebensstandards und zum Anwachsen des Mittelstands geführt sowie zur schnelleren Entwicklung der Industrie, die während der Weltwirtschaftskrise aufgebaut worden war. So zeigt eine Statistik von 1960 die folgende Verteilung auf soziale Schichten in Montevideo: Großbürgertum (6 %) — Mittelstand (64 %) — Arbeiterklasse (30 %) (vgl. *A. Labrousse*, Die Tupamaros, Stadtguerillas in Uruguay, München 1971, Reihe Hanser 65, S. 19). Zu dem wachsenden Binnenkonsum in Uruguay, der zugunsten des Exports eingeschränkt werden mußte, kam in den ersten Krisenjahren durch eine Reihe von Naturkatastrophen, die einen 10 %igen Verlust des Viehbestandes verursacht hatten, die Unfähigkeit der Viehzüchter zur Exportsteigerung. Das ständige Sinken der Fleischpreise auf dem Weltmarkt bei gleichzeitigem Preisanstieg der Industrieprodukte verminderte das Importvolumen Uruguays. Während anfangs der Großteil der Exportgewinne in der uruguayischen Industrie investiert worden war, setzte zwischen 1962 und 1967 aus Angst vor den Folgen der Krise eine zunehmende Kapitalflucht in die USA ein. Schätzungsweise betrug das im Ausland angelegte Kapital 292 Millionen Dollar. Das war das Fünffache des Handelsbilanzdefizits in dieser Zeitspanne. Die Antwort auf die Importsteuern der Regierung waren illegale finanzielle Operationen und hemmungslose Spekulationen. Die Auslandsverschuldung des Staates stieg enorm an. Schon 1967 erreichte sie die Höhe von 500 Millionen Dollar. Die Lebenshaltungskosten wurden derart hochgetrieben, daß die Folge ein Generalstreik war. Danach erreichte die in Uruguay schon traditionelle Inflation ihren ersten Rekord: im November 1967 erhöhte sich der Wechselkurs für einen Dollar, der 1952 noch 2,75 uruguayische Pesos wert war und 1965 auf 56 Pesos gestiegen war, von 99 auf 200 Pesos.

Uruguay unter Pacheco

In diese Krisensituation fiel der Tod des Präsidenten Gestido und die Machtübernahme durch den damaligen Vizepräsidenten Pacheco Areco. Pachecos Politik läßt sich mit wenigen Stichworten kennzeichnen: „Belagerungszustand seit fast drei Jahren, scharfe Pressezensur, ständige Umgehung des Parlaments und eine Wirtschaftspolitik, die mit harten antiinflationären Maßnahmen begonnen hatte, um schließlich, kurz vor den Wahlen, durch Lohnerhöhungen die Inflation wieder galoppieren zu lassen" (*C. Widmann* in SZ, 7. 1. 72). Die Situation von 1967 forderte eine grundlegende Reform der wirtschaftlichen und administrativen Strukturen in Uruguay. Die nationale Planungskommission CIDE (Comisión de Inversiones y Desarollo Económico) hatte Mitte 1966 den ersten *nationalen Entwicklungsplan* vorgelegt, der für die kommenden 10 Jahre zunächst Infrastrukturmaßnahmen und eine kurze Stabilisierungsphase vorsah. An diese sollten sich eine Agrarreform, Sozialreform, Verwaltungsreform, monetäre und Steuerreform anschließen (vgl. Puhle, ebd. S. 15 f.).

Unter der Regierung Pachecos geschah jedoch nichts weniger als eine Reform der traditionellen Strukturen in Uruguay, durch die allein eine Verbesserung der Situation auf weitere Sicht möglich gewesen wäre. Pacheco konzentrierte sich, nachdem er im April 1968 eine erneute Abwertung des Pesos hatte erklären müssen, die den Wechselkurs von 200 auf 250 ansteigen ließ, auf die radikale Bekämpfung der Inflation und beschloß im Juni 1968 die *Einfrierung der Preise und Löhne*. Diese Maßnahme führte zur völligen Lähmung der wirtschaftlichen Entwicklung in Uruguay, während das Kapital der Großgrundbesitzer, Bankiers, Exporteure und Spekulanten, mit deren Unterstützung Pacheco sein Regime errichtete

und denen er die wichtigsten Ministerposten übertrug, schwindelnde Höhen erreichte. Der Anschlag der Tupamaros auf die Kreditgesellschaft *Monty* (16. 2. 69) und der dieser Aktion folgende Skandal, der Betrügereien von mehreren 10 Millionen Dollar enthüllte und in den mehrere Minister verwickelt sind, gab der Öffentlichkeit einen ersten Einblick in die von der Regierung gedeckten Korruptionen. Während die Spekulation die Preissteigerungen immer mehr beschleunigte, blieben die Löhne tatsächlich konstant. Diese Entwicklung hatte eine wachsende Unzufriedenheit in der hiervon am stärksten betroffenen Mittelschicht zur Folge. Sie fand ihren Ausdruck in Studentendemonstrationen, die von den gleichzeitigen Unruhen in Frankreich im Sommer 1968 inspiriert wurden, und in einer Streikwelle, von der allmählich alle Bereiche erfaßt wurden. Angesichts dieser Situation ließ Pacheco am 13. 6. 1968 den *Ausnahmezustand* verhängen, der gegenwärtig noch andauert.

Die erst 1966 erfolgte Verfassungsänderung, die dem Präsidenten auch das Recht zur Auflösung des Parlamentes gibt, ermöglichte Pacheco (laut Art. 168) die Ergreifung der „sofortigen Sicherheitsmaßnahmen" bei inneren Unruhen. Mit diesem Tag lagen alle Rechte in Uruguay in der Hand des Präsidenten, der unter völliger Ausschaltung des Parlaments, in dem seine Partei — aufgrund der Eigenheit des uruguayischen Lema-Wahl-Systems — nur über eine Minderheit verfügte, und mittels einer Vielzahl verfassungswidriger Dekrete (insgesamt 264) regierte. Die Pressefreiheit in Uruguay wurde durch das Verbot aller linksgerichteten Zeitungen sofort beseitigt. Die in Montevideo zugelassenen Zeitungen erscheinen oft ohne Leitartikel und mit leerer Titelseite. Über bestimmte Themen, insbesondere über die Aktionen der Tupamaros, darf in Uruguay nicht publiziert werden. Beim Streik der Bankangestellten und der Arbeiter der UTE (Elektrizitätswerk u. Telefonvermittlung) griff Pacheco zur *Militarisierung* der Streikenden, einer bisher ungebräuchlichen Zwangsmaßnahme. Die Arbeiter wurden von Marinetruppen verhaftet, teils mißhandelt und in Kasernen eingesperrt und auf diese Weise zur Fortsetzung der Arbeit gezwungen.

Mit der Begründung, nur mit den härtesten Methoden könne die Gefährdung der staatlichen Sicherheit durch die Guerillabewegung MLN (Movimiento de Liberación Nacional = Tupamaros) bekämpft werden, motiviert Pacheco die Aufrechterhaltung des Ausnahmezustands und damit der absoluten Polizeigewalt. Großfahndungen mit Hausdurchsuchungen und Verhaftungen, durch die sich die Einwohner von Montevideo immer stärker belästigt fühlten, Foltern und Mord an politischen Gefangenen nach dem Beispiel der Nachbardiktaturen, also Praktiken, die im offenen Widerspruch zur offiziellen Gerichtsbarkeit stehen, waren die Folge.

Das uruguayische Parlament hat mehrmals versucht, von seinem Recht, den Ausnahmezustand aufzuheben, Gebrauch zu machen, wurde aber stets durch die von Pacheco ausgesprochene Drohung der Parlamentsauflösung eingeschüchtert. Als mit dem Näherkommen der Parlaments- und Präsidentschaftswahlen diese Drohung ihre Wirkung verloren hatte, hob das Parlament am 5. 3. 1970 — während der für die Abstimmung günstigen Konstellation der Parlamentsferien — den Ausnahmezustand auf. Einen Tag darauf wurde die Entscheidung jedoch von der Exekutive annulliert.

Trotz massiver Zwangsmaßnahmen konnte der anfangs bewunderte „harte Kurs" des früheren Journalisten und Amateurboxers Pacheco nicht zur Verbesserung der Wirtschaftskrise beitragen: es gelang weder die Reduzierung der Auslandsschulden oder des Haushaltsdefizits noch die Eindämmung der Inflation (vgl. *M. Alisky:* Uruguay, New York 1970, S. 48 f.). So ist es nicht verwunderlich, daß er trotz der leichten wirtschaftlichen Erfolge in der ersten Hälfte des Jahres 1971 (vgl. Statistik in Le Monde Diplomatique, August 1971) an dem Plebiszit scheiterte, das dem Präsidenten durch Verfassungsänderung die Kanditatur im November 1971 und damit eine Verlängerung seiner Regierungszeit ermöglichen sollte. Mit dem Wahlsieg des von Pacheco für diesen Notfall vorgeschobenen Kandidaten Bordaberry bleibt jedoch zu erwarten, daß sich die politischen Verhältnisse im Lande in absehbarer Zeit wenig ändern.

Die Aktivität der Tupamaros

Die vor neun Jahren gegründete Untergrundbewegung der „Tupamaros", die seit 1966 bewaffneten Widerstand gegen das politische System in Uruguay leistet, ist die einzige Guerilla in Lateinamerika, der es gelungen ist, das Klima einer ständigen Gefährdung in Montevideo zu schaffen und zu einem beherrschenden Phänomen zu werden. In den Nachbarländern Paraguay, Brasilien und Argentinien wurden die Guerillagruppen liquidiert, ehe sie ihre Aktivität entfalten konnten, und die von „Che" Guevara angeführte Guerilla in Bolivien wurde im Sommer 1968 durch Regierungstruppen niedergeschlagen.

Ihren Namen verdanken die Tupamaros dem am 18. 5. 1781 hingerichteten peruanischen Revolutionär Tupac Amarú, der einen der größten Aufstände gegen die spanische Kolonialmacht organisiert hatte. Das Wort wurde, von den Kolonisatoren verballhornt und in den Plural gesetzt, zum Namen der Freiheitskämpfer in Lateinamerika. Als solche Rebellen verstehen sich auch die uruguayischen Tupamaros. Ihr erklärtes Ziel ist *eine Struktur- und Gesellschaftsreform* nach gewaltsamer *Zerstörung der bestehenden Strukturen.* Die Tupamaros sind sicher nicht, wie von der Regierung behauptet wird, der Grund für die Wirtschaftskrise in Uruguay, sondern eine ihrer Konsequenzen. Die Geschichte der Bewegung begann 1962 mit einem Protestmarsch der im Landesinnern unter menschenunwürdigen Bedingungen lebenden Zuckerrohrschneider auf Montevideo, welcher von dem Sozialisten *Sendic,* dem Begründer der MLN, organisiert wurde.

Bei der heutigen *Zusammensetzung* der Tupamaros sind die Vertreter des Arbeiterproletariats dagegen in der Minderheit. Die aktive Gruppe der Tupamaros (ca. 600 Personen) rekrutiert sich vorwiegend aus der Mittelschicht, insbesondere aus Intellektuellen und Studenten. Die Tatsache, daß es sich bei letzteren zum Teil um Söhne und Töchter der Oberschicht handelt, gibt der Organisation einen besonders gefährlichen Charakter. Die einzelnen verfügen über komplexe Kontakte zu politischen, wirtschaftlichen sowie Verwaltungskreisen. Deren Unterstützung hat nicht unwesentlich zum Erfolg der von den Tupamaros durchgeführten Aktionen beigetragen. Eines der sensationellsten Beispiele war der Ausbruch von 111 Tupamaros, darunter die ganze Führungsspitze, aus dem Staatsgefängnis Punta Carreta, der nur mit Hilfe der Gefängnisverwaltung realisierbar war. Die anfängliche

Aktivität der Tupamaros bestand in spektakulären Anschlägen — vorzüglich auf Luxusetablissements und Treffpunkte der Oberschicht —, welche das Interesse und die Sympathie der Bevölkerung erregen sollen.

Zum gleichen Zeitpunkt begannen die Tupamaros mit der Bewaffnung und mit der technischen Ausbildung ihrer Mitglieder für den *Untergrundkampf*, die sich an der Methode für Stadtguerillas orientierte, die von dem brasilianischen Kommunisten Marighela entwickelt und in Havana publiziert worden war. Neben den für die Unterhaltung und Bewaffnung der illegalen Kämpfer obligaten Banküberfällen und Anschlägen auf Kasernen und Waffendepots — später kam der zunehmende Raub von Polizeiuniformen hinzu — sieht die *Methode Marighela*, die in den letzten Jahren internationale Verbreitung fand, die Entführung ausländischer Diplomaten als taktisches Druckmittel für die Freilassung gefangener Terroristen vor. Während sich die Banküberfälle in Uruguay in gewisser Kontinuität und aufgrund ihrer perfekten Organisation ohne Zusammenstöße mit der Polizei vollzogen, führten 1966 erstmalig zu bewaffneten Auseinandersetzungen und zu den ersten Toten.

Am 1. Juli 1968 kam es — als Reaktion auf die Militarisierung der UTE-Angestellten — zu einem Attentat auf den Sender Ariel. Im Juli des gleichen Jahres wurde *Pereyra Reverbel*, Direktor der UTE und persönlicher Berater Pachecos, von den Tupamaros entführt. In einem Kommuniqué wurde der Öffentlichkeit mitgeteilt, Reverbel sei als „würdiger Vertreter des Regimes" angesichts der von ihm verübten Ungerechtigkeiten durch die Volksjustiz verhaftet und zu einjähriger Zwangsarbeit im „Volksgefängnis" verurteilt worden. Nach Jahresfrist tauchte Reverbel wieder auf, zwar physisch unversehrt, aber moralisch gebrochen (S. Labrousse, 96 ff.).

Der Fall wiederholte sich, als am 9. 9. 1969 nach einem ausgedehnten Streik auch die Bankangestellten militarisiert wurden. Am gleichen Tag wurde der Vertreter der Bankvereinigung von Uruguay, *Giampietro Pellegrini*, entführt. Als Bedingung für seine Freilassung wurde die Wiedereinstellung aller entlassenen Bankangestellten gefordert. Als nach zwei Monaten die Tage der Gefangenschaft der Zahl der Streiktage entsprachen, wurde er freigesetzt. Durch diese beiden Aktionen und den Finanzskandal um die Monty stieg die Sympathie für die Tupamaros, insbesondere in den bürgerlichen Kreisen. Auch bei der „Hinrichtung" des amerikanischen Agenten und Guerilla-Spezialisten *Dan Mitrione*, der als Berater der Polizei nach Montevideo entsandt worden war, fanden die Tupamaros Zustimmung in der öffentlichen Meinung.

Dieser Vorfall vollzog sich auf folgendem Hintergrund: Bei der Besetzung der Stadt Pando, wo die Tupamaros erstmalig eine Aktion außerhalb des großstädtischen Terrains starten wollten, hatten sie eine schwere Niederlage erlitten. Mehrere Tupamaros wurden getötet, die übrigen gefangen und von der Polizei speziellen Torturen unterworfen. Als diese Torturen bekannt wurden, wurden die verantwortlichen Kommissare von den Tupamaros ermordet und der Richter, der den Prozeß gegen hundert Angehörige der Organisation geleitet hatte, entführt. Während der Fahndung nach dem Richter am 31. Juli 1970 wurden der AID-Experte Dan Mitrione und der brasilianische Konsul *A. Dias Gomide* entführt. Als Bedingung für die Freilassung beider wurde die Entlassung von 500 gefangenen Tupamaros gefordert. Die Regierung führte statt dessen eine Großfahndung durch, bei der weitere Führer der Bewegung gefangen wurden. Am 10. August 1970 wurde Mitrione, der die Folterungen und die effektiveren Kampfmethoden gegen die Tupamaros eingeführt haben soll und der mit der Spezialausrüstung und -ausbildung der Polizei für die Guerilla-Bekämpfung beauftragt war, erschossen aufgefunden. Der brasilianische Diplomat dagegen wurde später gegen ein Lösegeld seiner Familie entlassen, als die Tupamaros erkannten, daß die brasilianische Regierung — im Gegensatz zu früheren Entführungen — nicht auf die Provokation reagierte und, statt politischen Druck auf Pacheco auszuüben, ihm militärische Unterstützung für die Bekämpfung der Tupamaros zusagte. Der eine Woche später entführte amerikanische Wirtschaftsexperte *Cl. Fry* wurde im September 1970 gegen die Veröffentlichung eines Manifests der Tupamaros freigelassen. Der anschließend entführte britische Botschafter *G. Jackson* wurde nach der erfolgreichen Flucht der 111 Tupamaros aus dem Gefängnis Punta Carreta im September 1971 freigelassen, nicht zuletzt, um ein besseres „Wahlklima" für die Volksfront zu schaffen.

Die Haltung der Kirche

Die Tupamaros selbst bezeichneten in einem Dokument (vgl. FAZ, 26. 8. 71) neben den Studenten auch Vertreter der Kirche als die zuverlässigsten Helfer der Revolution. Diese Äußerung läßt zunächst an den Fall des Padre *Justo Asiain Márquez* und des Methodistenpastors *Emilio Castro* denken, die aufgrund ihrer aktiven Zusammenarbeit mit den Tupamaros im August 1970 festgenommen wurden. Sie waren entscheidend an der Entführung des brasilianischen Konsuls Gomide und des Nordamerikaners Fry beteiligt gewesen. Laut Aussage des Vizepräsidenten der methodistischen Kirche gehörte Fry zu den regelmäßigen Kirchgängern Castros. In einem Hirtenbrief vom 22. 11. 1970 hatten die Bischöfe die Gewalt als unchristlich und dem Evangelium widersprechend abgelehnt. Sie bezeichneten die Gewaltmaßnahmen der Tupamaros jedoch als „nicht schlechter" als die durch Pacheco angelösten Repressionen. In den Augen des Erzbischofs von Montevideo, *C. Parteli*, der die nachkonziliare Linie der CELAM-Konferenz von Medellín vertritt, hat die Aktivität der Tupamaros auch positive Seiten, da durch sie manchmal *das öffentliche Gewissen* aufgerüttelt werde (vgl. Noticias Aliadas, 12. 12. 1970).

Die katholische Kirche hat in Uruguay nie eine Rolle gespielt, die etwa der einflußreichen Stellung der Hierarchie in Chile vergleichbar wäre. Durch die schon 1910 unter Batlle vollzogene *Trennung von Kirche und Staat* wurde sie in eine Ghettoexistenz gedrängt, aus der sie sich erst in den letzten Jahren zu befreien versuchte. Diese Situation führte bei der Mehrzahl der Gläubigen zu einer völligen Trennung von Glaubensleben und Alltagsleben. Die regierungsfreundlichen Gruppierungen empören sich über die von der Kirche heute verfolgte Pastoral- und Sozialreform, die ihrer Ansicht nach kommunistischen und revolutionären Charakters ist, und fordern die Beschränkung ihrer Aktivitäten auf den religiösen Bereich. Ihnen steht eine sozial engagierte linksradikale Gruppe — darunter katholische Studentenführer — gegenüber, die die Identifikation der Kirche mit den sozialpolitischen Idealen des uruguayischen Frente Amplio fordert. Wortführer der regimenahen Gruppe sind der Bischof von Tacuaremba

und die von der Regierung gesteuerte offizielle Presse, während der Erzbischof von Montevideo ein entschiedener Befürworter einer Wiederbelebung der Demokratie ist und sich für einen gemäßigten Sozialismus einsetzt (Noticias Aliadas, 26. 10. 1971).

Angesichts der Gespaltenheit innerhalb der katholischen Kirche wächst einerseits die Zahl der Resignierten, andererseits aber auch die Zahl derer, die versuchen, die Krisensituation zu überwinden. Diese Bemühungen finden ihren Ausdruck in den Zeitschriften *Perspectivas de Dialogo*, in der ein realitätsbezogener theologischer Dialog versucht wird, und *Vispera*, in der eine sozialistische Tendenz nationalistischer Färbung verfolgt wird.

Die schwierigste Aufgabe kommt in dieser Situation der Bischofskonferenz zu. Sie veröffentlichte anläßlich der Wahlen am 17. 9. 1971 ein Kommuniqué, in dem sie für eine notwendige soziale Erneuerung, jedoch ohne Gewalt und im Rahmen eines demokratischen Systems, eintrat (Noticias Aliadas, 29. 9. 1971). Der Hirtenbrief mit den direkten Ermahnungen zur Wahl wies starke Ähnlichkeit mit der Publikation der chilenischen Bischöfe „Evangelio politica y socialismo" (Santiago 1971, vgl. HK, Dezember 1971, 577 f.) auf. Die Bischöfe betonten die Vielfalt der möglichen politischen Entscheidung, ohne diese in irgendeiner Weise einzuschränken. Sie appellierten lediglich an das kritische Bewußtsein der christlichen Wähler. Sie warnten diese sowohl vor dem marxistischen Atheismus als auch vor den ausbeuterischen Tendenzen des kapitalistischen Wirtschaftssystems und setzten sich für eine mit dem Christentum vereinbare Form des Sozialimus ein, in dessen Mittelpunkt das Allgemeinwohl des Volkes stehen müsse (NC News Service, 22. 9. 1971).

Der Blick in die Zukunft Uruguays stimmt nach dem vorläufigen Ausgang der Wahlen auch für die katholische Kirche bedenklich. Insbesondere die heftige Reaktion des Regierungskandidaten Bordaberry auf diese letzte Stellungnahme der Bischöfe deutet hin auf eine verschärfte Auseinandersetzung zwischen Kirche und Regierung, vielleicht schon in allernächster Zeit.

Diskussion und Kontroverse

Individuelle Ethik und gesellschaftliches Handeln

Unter diesem Titel veröffentlichen wir im folgenden zwei Beiträge von Autoren, die aus sehr verschiedenen weltanschaulichen Richtungen kommen, die von sehr unterschiedlichen Denkformen geprägt sind und die sich einer durchaus gegensätzlichen Sprache bedienen. Der Schriftsteller G. Szczesny (München) versucht in einem zeitkritischen Rückblick eine Begründung eines Ethos menschlicher Freiheit, das jede Heteronomie ablehnt, sich aber dennoch bewußt ist, daß menschliche Existenz sich „nach allen Richtungen hin" übersteigt. Prof. W. Oelmüller (Münster) stellt, als Philosoph aus der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung kommend, Überlegungen zu einem Begründungsverfahren von Handlungszielen und Entscheidungskriterien zur Diskussion, in denen er sich prononciert gegen alle Versuche einliniger (monokausaler) ethischer Begründungssysteme wendet. Trotz der ganz verschiedenen Ansatzpunkte und Perspektiven ergeben sich zwischen den Autoren erstaunliche Übereinstimmungen: Gegenüber einer einseitigen Betonung der Vernunft nehmen beide Autoren, die sich von ihrem wissenschaftlichen bzw. weltanschaulichen Standort her um eine Weiterentwicklung der Aufklärungstradition bemühen, zugleich eine radikale Revision gängiger Aufklärungsverständnisse vor und bringen gegenüber vergewaltigenden Einseitigkeiten ideologischer Systeme den Menschen als ganzen ins Spiel. Beide Beiträge gehen auf Referate vor der Katholischen Akademie in Bayern zurück. Sie wurden unter dem Generaltitel „Normen in der pluralistischen Gesellschaft. Möglichkeiten einer Übereinkunft" auf einer Tagung der Akademie in Regensburg (13./14. 11. 1971) vorgetragen und sind von den Autoren nochmals überarbeitet und gekürzt worden. Zu Szczesnys Standort vgl. auch die Auseinandersetzung von B. Stöckle mit Szczesnys Buch „Das sogenannte Gute" (ds. Heft, S. 91). Oelmüllers Thesen zu einer Revision des Aufklärungsbegriffes werden in seinem im Februar bei Patmos, Düsseldorf, erscheinenden Buch „Was ist heute Aufklärung?" ausführlich entfaltet. Die Hervorhebungen im Text sind von der Redaktion.

Gerhard Szczesny

Pluralismus und moralische Existenz

Der Begriff „*Pluralismus*" ist in den letzten zwei Jahrzehnten arg strapaziert worden, deckt aber dennoch einen wesentlichen Teil des Sachverhalts, um den es hier geht. In den westlichen Ländern stehen wir jedenfalls zwei Fakten gegenüber: 1. dem zumindest de jure gleichberechtigten Nebeneinander einer Vielfalt von religiösen, weltanschaulichen, politischen und kulturellen Gruppen, die alle sehr unterschiedlichen Glaubens- und Lebensmodellen anhängen, und 2. einem Menschen, dessen Selbstverständnis man ebenfalls ‚pluralistisch' nennen könnte. Er hat — wie die Gesellschaft als ganze — die Mannigfaltigkeit seiner subjektiven Talente und Bedürfnisse entdeckt und beansprucht, sie ausgelebt und befriedigt zu sehen.

Doch hier stoßen wir bereits auf *die Grenze der Aussagefähigkeit* des Begriffs „Pluralismus", denn das, was das Bild, das der heutige Mensch von sich hat — ganz naiv von sich hat —, vom überlieferten Menschenbild unterscheidet, ist nicht einfach die Tatsache, daß er mehr Wünsche für moralisch gerechtfertigt hält als seine Vorfahren, sondern daß zu seiner Selbstdarstellung nun auch jene Bereiche gehören, die bisher prinzipiell nicht der ‚Humanitas' zugerechnet wurden. Das heißt, die Wendung vom hergebrachten zum neuen Menschenbild ist qualitativer Art. Nicht etwa nur als Gegenstand der Dichtung oder der Anthropologie, sondern auch als *politisches* und

moralisches Wesen bringt der Mensch nun — ohne sich vorher einer Bewertung seiner Anlagen nach einem Gut-Böse-Schema zu unterwerfen — seine ganze Existenz ins Spiel.

Korrektur der Aufklärung

Es ist nicht nur interessant, sondern für die weitere Erörterung auch wichtig, festzustellen, daß die Wendung zu einer existenziellen Moral weder programmatisch noch historisch zu der Bewegung gehört, die man *„Aufklärung"* nennt. Der „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" besiegelt zwar seine Lösung von einer theologisch begründeten heteronomen Gebotsmoral, fixiert Ethos und Humanität aber weiterhin auf einen *Teilbereich* seines Wesens: den rationalen, intellektuellen, ideellen. Die Menschen sind gut, weil und soweit sie vernünftig sind. In der Vorrede zur ‚Grundlegung der Metaphysik der Sitten' sagt Kant unmißverständlich: „. . . alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori . . ." und: „denn die Metaphysik der Sitten soll die Ideen und Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden".

Dieser *anti-anthropologische und anti-psychologische Akzent* findet sich in allen der Aufklärung verpflichteten ethischen und politischen Systemen. Sowohl die bürgerliche Moral als auch die Moral der revolutionären Bewegungen bis zu den verschiedenen Marxismen hin enthalten Tugendlehren, die den ganzen Bereich des Nicht-Rationalen, Un- und Unterbewußten genauso ins Inhumane, Un- oder doch Vormoralische abdrängen, wie es dies zuvor die religiöse Gebotsmoral getan hat. Sie tun es zum Teil sogar noch sehr viel unnachsichtiger, da ihrer Meinung nach alles Un-Vernünftige nicht nur vermieden werden soll, sondern auch vermieden werden kann. Das, was unberechenbar oder „böse" ist am Denken und Trachten des Menschen, entspringt seinem Immer-noch-nicht-ganz-aufgeklärt-Sein. In den Religionen geht auch dann, wenn sie sich schon weit von der universalen Wahrheit des Mythos entfernt haben und ebenfalls rationalistisch geworden sind, die Einsicht niemals ganz verloren, daß auch alles das, was sich dem Licht und Votum der Vernunft entzieht, nicht ausgeschieden werden kann, sondern mit zur Wirklichkeit gehört.

Die Legitimierung der ganzen menschlichen Existenz ist also nicht die unmittelbare Konsequenz eines aufklärerischen Welt- und Menschenbildes, sondern eine Folge der sich aus der Aufklärung mittelbar ergebenden politischen Praxis. Wenn einmal die Autonomie des Individuums proklamiert und gesichert ist, läßt sich sein Selbstdarstellungs- und Selbstbestimmungsrecht nicht auf die Kategorien des Organs, das Aufklärung vermittelt, beschränken. Mit der politischen Freisetzung der menschlichen Person werden nach und nach alle ihre Schichten und Elemente freigesetzt, das heißt, manches von dem, was unkritischen Aufklärern als Gegenaufklärung erscheint (etwa schon bei Rousseau), ist nichts weiter als das plötzliche Ins-Licht-des-Bewußtseins-Rücken jener bisher im Dunkel gelassenen Regionen, die nicht zur Vernunft gehören, von ihr aber — wenn sie sich einmal von der Fixierung auf die eigenen Inhalte befreit — erhellt werden.

Ziele autonomer Ethik

Die Inthronisierung des autonomen Individuums hat neben der Ausweitung der bisherigen — theologischen oder idealistischen — Gebotsmoral zu einer die ganze Existenz des Menschen umfassenden Ethik eine weitere Konsequenz. Das *Ziel* dieser Ethik ist überhaupt nicht mehr eine Pflichtenlehre, die die soziale Funktionsfähigkeit sicherstellt — der Mensch soll nicht töten, lügen, fremdes Eigentum begehren usf. —, sondern ihr Ziel ist es, die optimale Entfaltung der einzelnen menschlichen Person zu garantieren: jeder Mensch soll so einsichts-, urteils-, empfindungs-, genußfähig werden, wie es ihm nach seinen Anlagen und in seiner Situation möglich ist. Jeder soll alle seine Talente entfalten, alle seine Bedürfnisse befriedigen können. Was diesem Ziele nützt, ist gut, was ihm schadet, schlecht.

Es kommt also zu einer *Umstrukturierung* des ganzen Feldes. *Moralisch ist nicht ein Verhalten, das mit bestimmten Geboten übereinstimmt — seien es göttliche oder ideelle Satzungen —, sondern moralisch ist ein Verhalten, das es sowohl dem, der sich verhält, als auch allen anderen, zu denen er sich verhält, ein Optimum an Selbstverwirklichung erlaubt.* Dieses existenzielle Optimum ist keineswegs identisch mit dem von allen Moralisten kritisierten Streben nach „Glückseligkeit". Es geht nicht um ein saturiertes Wohlbefinden des einzelnen, sondern um seine Chance zu einem geglückten Leben, bei dem Scheitern, Schmerzen, Spannungen und Widersprüche mit einbegriffen sind. Das Ziel dieser Ethik ist es, aus allen Elementen eines konkreten Individuums — geistigen wie seelischen wie sinnlichen — eine Person aufzubauen.

Wenn das Kriterium für unmoralisches Verhalten seine Schädlichkeit, der eigentliche Sinn moralischen Verhaltens aber die Ermöglichung der individuellen Entfaltung möglichst vieler einzelner ist, müssen die ethischen Forderungen, die die Gesellschaft stellt, einerseits auf eben jenes Minimum an allgemeinverbindlichen Verhaltensweisen beschränkt werden, die für das Zusammenleben unerläßlich sind, andererseits aber Postulate enthalten, die die Entfaltung aller nicht nur nicht behindern, sondern fördern. Unerläßlich in einer pluralistisch-individualistischen Gesellschaft ist *Toleranz*, also die Bereitschaft, Anschauungen und Verhaltensweisen zu dulden, die man für sich selbst ablehnt. Nicht unerläßlich, aber im Hinblick auf das ethische Ziel: — mit der eigenen Entfaltung die Entfaltung des anderen mitzufördern — wünschenswert, sind Tugenden wie Verständnisfähigkeit und alle Eigenschaften, die aus dieser Bereitschaft, den andern in seinem Anderssein zu fördern, praktische Konsequenzen ziehen: mit dem anderen sprechen, ihm bei der Lösung seiner Probleme tatsächlich behilflich sein.

Die ‚neue Ethik' enthält also einen Bestand von allgemeinverbindlichen Basiswerten, die den sozialen Frieden garantieren und die Grenzen markieren, von denen ab der Entfaltungsversuch des einen die Entfaltung anderer behindern muß. Es ist dies eine materiale Ethik, die ganz bestimmte Inhalte verpflichtend macht: Schutz der leiblichen Unversehrtheit, Schutz der Informations-, Glaubens- und Meinungsfreiheit, Schutz des Eigentums usw.

Irreführender Minimalkonsens

Wir ersehen aus dieser Aufzählung, *daß es keineswegs mehr nötig ist, nach den Inhalten einer alle Gruppen und einzelnen in einer pluralistischen Gesellschaft verpflichtenden Minimal-Ethik zu suchen.* Sie ist in den sogenannten Grund- und Persönlichkeitsrechten und den davon abgeleiteten Bestimmungen des bürgerlichen und des Strafrechts längst formuliert. Strittig ist heute lediglich jener Teil der Grundgesetzgebung, der mit der Frage zu tun hat, wie weit die Gesellschaft verpflichtet ist, ihren Mitgliedern die gleichen sozialen und kulturellen Chancen nicht nur zu versprechen, sondern tatsächlich auch zu sichern. Sind Mitbestimmung, Gewinnbeteiligung, Schulgeldfreiheit, Studienrente, Alterssicherung verbindliche Forderungen einer personalistischen Sozialethik, oder sind es ideologische Postulate eines bestimmten politischen Programms?

Ich bin der Meinung, daß es sich bei einer Vielzahl solcher Forderungen, die heute als ‚sozialistisch' gelten, tatsächlich um Forderungen handelt, die sich zwangsläufig ergeben, wenn man zum Kriterium einer humanen Gesellschaft die Ermöglichung der optimalen Entfaltung aller Talente aller Individuen macht.

Soweit nun die ‚neue Ethik' mehr enthält als solche durch Verfassung und Recht eines Staates zur Pflicht gemachten Regeln, handelt es sich um Prinzipien einer *formalen* Moral. Logischerweise: denn nun geht es ja darum, gerade die Unterschiedlichkeit der Glaubens- und Verhaltensweisen zu respektieren und zu fördern. Wenn wir diesen Bereich einer personalistischen Ethik mit ins Auge fassen, ist die Meinung, es handle sich heute darum, einen Minimal-Konsens zu finden, zumindest irreführend. Denn der Anspruch, den das Zusammenleben in einer Gesellschaft stellt, deren Mitglieder ihr eigenes Lebensmodell, und dies in vollem Umfang verwirklichen sollen, ist eher *„maximalistisch"* zu nennen. Schon die bloße Duldung anderer Überzeugungen und Haltungen ist — wie die Geschichte zeigt — für die meisten Menschen eine Einstellung, die sie sich nur mühsam aneignen. Nun aber wird sehr viel mehr verlangt: den anderen in seiner Andersartigkeit als eine gleichwertige Existenz-Möglichkeit zu achten und ihm bei der Darstellung von Glaubens- und Lebensweisen behilflich zu sein, die man selbst für die eigene Existenz nicht gelten läßt.

Es scheint mir wichtig, dies zu sehen. Die Optik, in der die ‚neue Ethik' als ein Konsens erscheint, in dem wir — eher resigniert als hoffnungsvoll — zusammenfassen, was an Regeln unerläßlich ist, um uns nicht gegenseitig umzubringen, kommt zustande, indem man *Ungleichartiges* vergleicht; indem man nämlich der tradierten Moral, die Anweisungen und Regeln für alle Bereiche menschlichen Verhaltens umfaßt, als ‚neue' Moral jene wenigen Basis-Prinzipien gegenüberstellt, die nötig sind, den sozialen Frieden in einer pluralistischen Gesellschaft zu garantieren. Um den sozialen Frieden zu sichern, kamen und kommen Gesellschaften unter einer heteronomen Moral noch mit sehr viel weniger Regeln aus.

Ihrer Intention nach ist die ‚neue Ethik' maximalistisch. Was sie von der alten Ethik unterscheidet, ist nicht das Niveau, sondern die Art der Ansprüche und ist das Verhältnis zwischen dem Bereich der durch Gesetzgebung verbindlich gemachten und dem Bereich der bloß postulierten und als wünschenswert bezeichneten Verhaltensweisen.

Die alte Moral strebte danach, auch das individuelle Leben des einzelnen festzulegen. Was wir in diesen Jahrzehnten etwa hier in der Bundesrepublik erleben — man denke nur an die Strafrechtsreform —, ist das Ausscheiden solcher nur die private Existenz des einzelnen betreffenden Bestimmungen aus dem Katalog der allgemeinverbindlichen Werte. Die Erleichterung etwa der Ehescheidung stellt aber an den einzelnen viel größere moralische Ansprüche als etwa ihr Verbot und ist auch in sich selbst humaner, da für sie nicht eine Institution den höchsten Wert verkörpert, sondern der Nutzen oder Schaden, den ihre Aufrechterhaltung oder Abschaffung für die davon betroffenen konkreten Menschen bewirkt. Im Sinne einer pluralistischen und personalistischen Ethik ist diese Minimalisierung der Forderung, die der Gesetzgeber stellt, auch deshalb moralischer, weil sie beides erreicht: diejenigen, die eine strengere Auffassung von der Ehe haben, werden nicht daran gehindert, ihr zu folgen — die anderen nicht zu Kriminellen gemacht.

Man wird sich also davor zu hüten haben, die Einengung der eigentlichen Ge- und Verbote für ein Zeichen minderer Moral zu halten. Der Raum der Entscheidungen, die der einzelne zu treffen hat, weitet sich aus, die Ansprüche sowohl an seine Einsichtsfähigkeit als auch an seine Willenskraft werden umfassender. Und es ist auch keineswegs so, daß es für seine Entscheidungen keine Richtschnur, kein Kriterium mehr gäbe. Das *Kriterium* ist eben jenes Recht jedes Menschen auf volle Entfaltung seiner Person. Natürlich ist das eine Vision, ein Ideal, eine Zielvorstellung, ein begriffliches Modell. Als solches aber läßt es sich heute in den meisten Menschen nachweisen, auch in denen, die programmatisch noch eine abweichende Position vertreten. Alle Menschen glauben, mündig zu sein und Anspruch auf die eigene, eigentümliche Existenz zu haben.

Ethik im Horizont der Endlichkeit

Mit der Beantwortung der Frage, welches Verhalten der eigenen Entfaltung und der Entfaltung der anderen nützt oder schadet, ist aber noch nicht die Frage beantwortet, nach welchem *Maßstab* denn nun der einzelne — nachdem er sich den Freiheitsraum erkämpft hat — die sein persönliches Leben betreffenden Probleme entscheiden soll.

Der ‚neuen Moral' liegt die Überzeugung zugrunde, daß das Heil des Menschen in der unbefangenen Entfaltung aller seiner körperlichen, seelischen und geistigen Anlagen besteht. Aber diese Idee bedarf einer *Ergänzung*, um zu erzielen, was sie meint. Der Mensch ist ein körperliches, seelisches und geistiges Wesen. Er ist trieb- und gefühls- und vernunftbestimmt, er ist zugleich zur Einsamkeit und zur Sozialität begabt. All dies soll entfaltet, verwirklicht, ausgelebt werden. Aber es können nicht alle Wünsche zur gleichen Zeit erfüllt und alle Fähigkeiten in gleichem Maße erprobt werden. Wir benötigen einen Maßstab. *Dieser wird gewonnen, indem man nach der Haltbarkeit und Integrationskraft der menschlichen Erkenntnis- und Empfindungsfähigkeiten vor dem Horizont der Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens fragt.* Es war der Irrtum aller liberalistischen Humanismen und libertinistischen Ethiken, übersehen zu haben, daß die sich selbst überlassene Natur des Menschen zu keiner stabilisierenden Integrationsleistung fähig ist, genauso — wie in einem sozialen Teilbereich — der sich selbst überlassene

Ökonomismus schließlich Ungerechtigkeit und ein niedrigstes Niveau an Kultur zur Folge hat. Wenn wir hier innehalten und die verschiedenen Mechanismen und Aspekte der ‚neuen Moral' überblicken, zeigt sich, daß der Konsens, nach dem wir fragen, nicht nur hinsichtlich sozialethischer Pflichten, sondern auch in bezug auf einen individualethischen Wertkanon möglich und nötig ist. Letzterer wird jedoch nur so weit *verbindlich* sein, als eine Mehrheit ihn aus eigener Einsicht und freiem Willen bejaht. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Abhängigkeit der individualethischen Werte der ‚neuen Ethik' von der *freiwilligen* Übernahme durch die Menschen, an die sie sich wendet, nicht etwa nur eine Konsequenz demokratisch-pluralistischer Spielregeln, sondern ein unausscheidbares Element dieser Ethik selbst ist. Sonst wäre nicht recht einzusehen, warum man eine solche quasi-objektive Wertordnung nicht auch — wie die Postulate der Gebotsethik — mit Zwang durchzusetzen versuchen sollte.

Der ‚neuen Ethik' geht es aber nicht darum, bestimmte äußere Verhaltensweisen zu erzwingen, sondern eine Humanisierung der ganzen *Person* in Gang zu setzen. Zu diesem Humanisierungsprozeß gehören gerade auch die psychischen Prozesse. Wenn die Identifizierung mit dem angebotenen Menschenbild nicht auch diese Schichten erreicht, sondern nur intellektuell angenommen oder gar überhaupt nur unter Druck als Konvention akzeptiert wird, kann die gewünschte Umstrukturierung gar nicht stattfinden. Vielleicht liegt hier einer der Gründe für die geringe Tiefenwirkung der christlichen Ethik. Man hat sich über zu lange Zeiträume hin damit begnügt, das Erscheinungsbild eines im christlichen Sinne moralischen Menschen erzwingen zu wollen und dadurch — jeder Zwang erzeugt in den Tiefenschichten der Person bekanntlich Sperren — ihre Einwirkung auf den ganzen Menschen eher behindert als gefördert.

Eine existentiell-personalistische Ethik ist ihrer Intention, ihrem Konzept nach in zweierlei Hinsicht „ganzheitlich": *sie beseitigt die moralische Omnipotenz des Oberflächenbewußtseins und macht auch die Trieb- und Gefühlsschichten moralfähig, und sie definiert Humanisierung als einen alle Elemente einer Person betreffenden Vorgang.*

Gibt es verbindliche Regeln?

Angesichts dieser Beschreibung könnte man fragen, ob wir denn angesichts der sich aus äußeren Zwangsläufigkeiten ergebenden Bedrohungen der menschlichen Existenz genügend Zeit haben, um im gleichen Maß, wie die Normkraft der tradierten religiösen oder ideologischen Gebotsmoral schwindet, die Wertvorstellungen des neuen Menschenbildes einsichtig und damit wirksam zu machen. — Es ließe sich die große Faszination, die faschistische Ordnungslehren ausgeübt haben und kommunistische bis zum heutigen Tage ausüben, auch damit erklären, daß die Menschen Angst vor zu viel Freiheit, zu viel persönlicher Verantwortung haben und lieber eine rigorose Einschränkung aller ihrer Bedürfnisse in Kauf nehmen, als sich den Strapazen eines Lebens auszusetzen, das ständig Entscheidungen von ihnen verlangt. Es gibt zweifellos nicht nur den Wunsch nach mehr Freiheit und Verantwortung, sondern auch den Wunsch nach Entlastung von persönlicher Verantwortung. Nun scheint mir aber das Problem, ob die Angehörigen der westlichen Gesellschaften in ihrer Mehrheit den Anforderungen einer auf ihrer persönlichen Einsichtsfähigkeit gegründeten Ethik gewachsen sind, viel undramatischer zu sein, als es sich einer kulturpessimistischen Theorie darstellt. Auch die freiheitlich-demokratische, pluralistische und individualistische Gesellschaft benötigt ja — wie wir gesehen haben — als Grundlage ihrer sozialen und zivilisatorischen Funktionsfähigkeit *allgemeinverbindliche Regeln,* die der Staat durchsetzen muß — auch gegen die mangelnde Einsicht seiner Bürger. Und die Geschichte der parlamentarisch regierten Länder zeigt, daß die Mehrheit — jedenfalls unter normalen Lebensbedingungen — durchaus geneigt ist, die Grundfragen ihrer Existenz im Sinne einer humanistischen Sozialethik zu entscheiden; ein Gesellschaftssystem, das sich vom Willen des einzelnen abhängig macht, also durchaus stabil ist.

Damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß auch die individualethischen Werte von einer Mehrheit aus eigener Entscheidung akzeptiert werden. Und wir sind von einem solchen Stand der Dinge gewiß auch noch weit entfernt. Es bestehen in unserer Gesellschaft weder die materiell-sozialen und damit zusammenhängend die bildungsmäßigen Voraussetzungen für ein höheres Bedürfnisstreben der Mehrheit, noch liefert die herrschende Rollenbewertung einen Antrieb in dieser Richtung.

Wenn man sich fragt, wie diese unheilvolle Entwicklung eigentlich zustande gekommen ist und sich nicht einfach mit der Antwort: daran sind Vermassung, Kapitalismus, Begehrlichkeit schuld — begnügt, stößt man auf den gleichen Tatbestand, den wir schon bei der Erörterung der Frage der optimalen Humanisierung des einzelnen konstatiert haben. *Die Entdeckung der Legitimität aller Bedürfnisse hat zu einer Verabsolutierung des Freiheitsprinzips geführt; die unterschiedlose Freisetzung der menschlichen Bedürfnisse erbringt zwangsläufig die Herrschaft nicht der höherwertigen, sondern der elementaren, der vital stärkeren Eigenschaften und Wünsche.* Eine Gesellschaft, die auf die Selbstregulation der Bedürfnisse vertraut, wird notwendigerweise eine Gesellschaft, in der der wirtschaftlich Tüchtige, die Unterhaltungsindustrie und die Sexwelle herrschen.

Die in meinem Sinne natürliche, das heißt der menschlichen Natur angemessene Rangordnung der Talente und Bedürfnisse wird nur wirksam, wenn wir sie erkennen und anerkennen, wenn wir sie in unser Bewußtsein und unseren Willen aufnehmen. Auf die Gesellschaft angewandt, heißt dies: die dem Menschen angemessene Stufung der Bedürfnisse von den materiellen über die sinnlich-seelischen bis zu den geistigen bedarf einer entsprechenden Sozialordnung, um in Erscheinung treten zu können; sie muß gewollt und geplant werden.

Das Äußerste, was wir vorfinden

Die Aufgabe, vor die uns die Spätphase des Übergangs von einer heteronomen Pflichten- zu einer autonomen Existenz-Moral stellt, macht es nötig, daß wir in unserem besinnungslosen Mitgerissenwerden von den vielen Zwängen des technischen und politischen Fortschritts innehalten und *danach fragen, was es mit der Natur des Menschen auf sich hat und worauf sie selbst hinauswill.* Da wir die von außen verordneten Tugendlehren nicht mehr glauben können, bleibt uns keine andere Möglichkeit, als

die Sinn- und Wertfrage an die Anthropologie zu richten.

Damit der Raum für die Verwirklichung der vollen Existenz aller einzelnen geschaffen wird, muß die kodifizierte Moral auf die für den sozialen Frieden unerläßlichen Regeln beschränkt werden. Der Maßstab für diese Regeln wird gewonnen, indem man fragt, welches Verhalten nützt, welches Verhalten schadet der Entfaltung aller einzelnen.

Die soziale Stabilität der säkularisierten Gesellschaft ist damit gesichert. Was mit der Setzung der Sozialnormen und mit der Legitimierung und Freisetzung aller menschlichen Bedürfnisse *nicht* gegeben ist, ist eine *Wertordnung*, die es dem einzelnen und der Gesellschaft erlaubt, über die soziale Stabilität und pluralistische Freizügigkeit hinaus den Rahmen für eine optimale Humanisierung abzustecken. Um dies zu erreichen, bedarf es der Besinnung auf die natürliche Schichtung und Struktur der menschlichen Person.

Ich habe an anderer Stelle davon gesprochen, daß ein Maßstab für eine humane Wertordnung gefunden werden kann, wenn man „nach der Haltbarkeit und Integrationskraft der menschlichen Erkenntnis- und Empfindungsfähigkeiten vor dem Horizont der Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens fragt".

Was heißt das? Was leistet die Überzeugung von der „Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens" für Moral und Existenz des Menschen? Sie leistet dreierlei. Das *erste:* Wenn das, was unsere Erfahrung und Erkenntnisfähigkeit überschreitet, definitiv unbegreiflich ist, erfährt damit unsere These, daß der Mensch nur aus den ihm zugänglichen, in ihm selbst vorfindbaren Kategorien einen Wertekatalog entwickeln kann, ihre *letzte* Begründung. Was immer jenseits seiner Welterfahrung liegen mag — begreifen und gestalten kann er nur das, was sich innerhalb ihres Horizonts vorfindet. Die letzten formulierbaren Wahrheiten sind *Tautologien:* Leben fordert auf, gelebt zu werden, nach den ihm selbst innewohnenden Prinzipien. Und Leben fordert auf, jetzt gelebt zu werden und von dem gelebt zu werden, in dem es als Bewußtsein und Empfindung zur Existenz kommt.

Die *zweite Leistung*, die jene Überzeugung erbringt: da das, was unser Dasein umspannt und trägt, zwar rätselhaft, aber *umgreifend, unsere ganze Existenz nach allen Richtungen hin übersteigend* ist, sind das Äußerste, was wir in uns vorfinden, jene Talente und Bedürfnisse, die uns an die Grenze des Erkenn- und Empfindbaren tragen. Also jene Fähigkeiten, die uns instandsetzen, diese Grenze zu denken und — in kurzen Augenblicken — fast zu löschen. Es ist dies der oberste Fixpunkt, an dem ein qualitativer Humanismus und eine existentielle Ethik hängen.

Zum *dritten* endlich wird unser Dasein unter dem Aspekt seiner Endlichkeit und Rätselhaftigkeit von der *Stupidität des Positivismus* befreit. Daß alles Leben endlich ist und Grenzen hat, erlaubt uns, nicht darin aufzugehen. Unsere Existenz umfaßt mehr als Anthropologie, Humanität und Moral. Und es ist dieser winzige Spielraum zwischen einer Existenz, die wir verstehen und der wir einen Sinn verleihen können, und der gleichen Existenz, die uns als etwas absolut Fremdes und Unverständliches erscheint, der uns die Freiheit gibt, das Nötige zu tun, ohne es für die Lösung des Rätsels zu halten.

Willi Oelmüller

Zur Begründung von Handlungszielen und Entscheidungskriterien

Die folgenden Überlegungen stellen ein Begründungsverfahren von Handlungszielen und Entscheidungskriterien zur Diskussion, das in entwickelteren Gesellschaften vielleicht eine Alternative sein kann zu monokausal-normativen Deduktions- und Legitimationsverfahren sowie zu einer sog. Legitimation durch Verfahren (Luhmann). Das eine Begründungsverfahren ist vor allem für Theoriebildungen in der platonisch-aristotelischen, aber auch in der kantischen Tradition der praktischen Philosophie und in bisherigen bürgerlichen und sozialistischen Fortschrittstheorien kennzeichnend. Es versucht, von einem vorgegebenen maßgeblichen Sein bzw. von einer für alle Wissenschaften verbindlichen Methode aus (z. B. von einer durch die Schöpfung oder durch Evolutionsgesetze vorstrukturierten außermenschlichen und menschlichen Natur, von transzendentalphilosophisch oder quasitranszendentalphilosophisch ermittelten Tiefenstrukturen und Regelsystemen des menschlichen Geistes, der Intersubjektivität, der Menschheitsgattung, von Rekonstruktionen monokausaler und einliniger Universalgeschichten und Gesellschaftsprozesse) Verbindliches über Zielvorstellungen, Zwecke und Mittel des Handelns und Strategien für Planungen und Entscheidungen unter allen soziokulturellen Bedingungen und für alle Menschen zu deduzieren. Obwohl dieses Verfahren beansprucht, für jedermann prinzipiell mit der Vernunft einsehbar und plausibel zu sein, dürfte es zumindest in entwickelteren Gesellschaften im Blick auf die Vielzahl von vorgegebenen Freiheiten und Freiheitsmöglichkeiten zu heteronom sein. Das andere Begründungsverfahren ist für neuere linguistische und strukturalistische, vor allem jedoch kybernetische und systemtheoretische Theorien kennzeichnend. Es hält in entwickelteren Gesellschaften einen Rückgriff auf Motive, Interessen, Ideen und Ideale eines freien Subjekts für subjektivistisch und systemgefährdend und plädiert daher für ein motivloses Akzeptieren solcher Systementscheidungen, die durch legitime Verfahren zustande gekommen sind.

Das hier explizierte Begründungsverfahren unterscheidet sich bei vielen Gemeinsamkeiten vor allem dadurch von den soeben skizzierten, daß es durch eine *radikale Neubestimmung von Aufklärung* versucht, von den geschichtlich vorgegebenen ungelösten gesellschaftlichen und politischen Problemen der entwickelteren Gesellschaften aus bestimmte Aufklärungstraditionen kritisch weiterzuführen. Hierbei wird an Überlegungen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, des Kritischen Rationalismus und vor allem an die neueren Theorieansätze von Luhmann und Habermas angeknüpft. Das Begründungsverfahren versucht jedoch im Unterschied zu manchen Methodologien (besonders bei Linguisten, Strukturalisten, Kybernetikern und Systemtheoretikern) theoretisch-kognitive und praktische Aufklärungsprozesse ausdrücklicher an die in der Umgangssprache und in den „unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen" (Marx) lebendigen Aufklärungsmomente zurückzukoppeln. Es unterstellt hierbei, daß auch in entwickelteren Gesellschaften einzelne und gesellschaftliche Gruppen ein

Interesse an der Sicherung und Verwirklichung von mehr Freiheiten haben. Es unterstellt ferner, daß man humane Ziele und Kriterien formulieren kann, die für einzelne und gesellschaftliche Gruppen eine Hilfe sein können bei der Auswahl aus vorgegebenen Handlungsmöglichkeiten und -alternativen und bei der Suche nach neuen Handlungs- und Organisationsformen.

Dieses Begründungsverfahren soll in drei Schritten kurz erläutert werden: I. Der erste Schritt soll zeigen, daß bisherige Aufklärungstheorien unbefriedigend sind, es trotzdem jedoch Gründe für eine Weiterführung bestimmter Aufklärungstraditionen gibt. II. Der zweite Schritt soll zeigen, welche Problemkomplexe bei einer Begründung von Handlungszielen und Entscheidungskriterien heute berücksichtigt werden müssen. III. Der dritte Schritt soll zeigen, durch welche Fragen der Denk- und Bezugsrahmen für dieses Begründungsverfahren weiter expliziert werden könnte. Der zweite Schritt wird hier ausführlicher behandelt.

Notwendige Revision der Aufklärungstheorien

I. Die bisher entwickelten Aufklärungstheorien sind zur Analyse und Kritik in wissenschaftlich-technologisch entwickelteren bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts, erst recht in anderen Gesellschaften unzureichend. Selbstverständlich besagt dies nicht, daß in entwickelteren Gesellschaften trotz wachsender Interdependenzen zwischen Wissenschaft, Technik und Politik im Sinne der Technologen die Wissenschaft und Technik allein für Entscheidungs- und Handlungsprozesse bestimmend sind statt anderer Faktoren, z. B. kapitalistischer oder sozialistischer Produktions- und Besitzverhältnisse, konkret vorgegebener religiöser, nationaler, wirtschaftlicher und politischer Interessen, jeweils demokratisch oder nichtdemokratisch funktionierender Institutionen. Dies besagt nur, daß in entwickelteren Gesellschaften aus vielfältigen Gründen die *leitenden Begriffe* der bisherigen Aufklärungstheorien: Freiheit, Autonomie, Mündigkeit, Humanität, Fortschritt, Emanzipation, aber auch die Begriffe: Privateigentum, Proletariat, Kapitalismus, Sozialismus, Klassenkampf, Revolution, klassenlose Gesellschaft immer *beliebiger* werden, ja daß sie vielfach auch zur Legitimation aufklärungsfeindlicher Manipulationen und ungerechter Herrschaftstformen dienen. Aufklärungsstrategien, die einst auf verschiedenen psychischen und sozialen Ebenen (in der Sitte, Religion, Wissenschaft, Wirtschaft, im Recht, in den Erziehungssystemen und im Staat) zur Verwirklichung von mehr Freiheiten dienten, drohen diese jetzt zu verhindern. *Legitimationsverfahren*, die im 17. und 18. Jahrhundert von der sog. gesunden Vernunft aus, bei Kant und Husserl sowie ihren Nachfolgern von transzendentalphilosophisch ermittelten Tiefenstrukturen der Subjektivität bzw. Intersubjektivität aus, bei Hegel, Comte und Marx sowie ihren Nachfolgern von der Logik der Geschichte aus allgemeinverbindliche freiheitsfördernde Handlungsziele und Entscheidungskriterien deduzierten, sind heute im Blick auf die vielschichtigen Methodendiskussionen in den handlungsbezogenen Wissenschaften wenig überzeugend.

Trotzdem gibt es viele Gründe dafür, daß es auch in den entwickelteren Gesellschaften keine ernsthafte Alternative zur Weiterführung der Aufklärung gibt, wenn man 1. nach einer humanen Lösung gesellschaftlicher und politischer Probleme sucht und wenn 2. die einzelnen, die gesellschaftlichen Gruppen und Völker gefährliche Regressionen für alle vermeiden sollen. Der *Begriff Aufklärung* ist sicher ideengeschichtlich und ideenpolitisch außerordentlich vorbelastet und kann daher nur noch in kritischer Weise gebraucht werden. Er wird jedoch auch heute noch in der Umgangssprache und in den handlungsbezogenen Wissenschaften so verwandt, daß eine Neubestimmung der Aufklärung möglich ist. Mit dem Begriff Aufklärung sollen im folgenden solche theoretisch-kognitiven und praktischen Prozesse bezeichnet werden, die auch in entwickelteren Gesellschaften einen Beitrag zur Weiterführung der Geschichte der unvollendeten Freiheiten leisten können.

Die relevantesten Problemkomplexe

II. Was dies bedeutet, soll zunächst an acht für humane Handlungen und Entscheidungen relevanten Problemkomplexen gezeigt werden. Die gegenwärtige Komplexität des Selbstbewußtseins des einzelnen, der Wissenschaften und der sozialen Institutionen und Systeme verbietet es, Aufklärung wie bisher weithin als ein monokausales und normatives Deduktions- und Legitimationsverfahren zu verstehen. Dies würde 1. nicht die Vielschichtigkeit der Faktoren berücksichtigen, die in entwickelteren Gesellschaften die faktischen Handlungen und Entscheidungen in den verschiedenen sozialen Systemen mitbestimmen, und wäre insofern einseitig. Dies würde 2. nicht die historischen Bedingungen für den Wandel der sozialen Systeme und die Chancen für mehr Freiheiten in diesem Wandel deutlich genug machen und wäre insofern heteronom. *Aufklärung kann daher heute zumindest nicht mit einer Deduktion universaler materialer oder formaler Normen beginnen.* Sie sollte zunächst einmal solche Problemkomplexe sichtbar machen, die unter den gegenwärtigen Bedingungen bei einer Begründung von freiheitsfördernden Handlungszielen und Entscheidungskriterien berücksichtigt werden müssen. Eine Neubestimmung der Aufklärung müßte zumindest folgende acht Problemkomplexe berücksichtigen:

1. *Berücksichtigen muß jede Neubestimmung der Aufklärung, und zwar mehr als bisherige Aufklärungstheorien, die unveränderlichen, wenn auch unter verschiedenen soziokulturellen Lebensbedingungen verschieden gedeuteten und institutionalisierten biologisch-natürlichen Lebensbedingungen des Menschen.* Ohne Berücksichtigung des Ensembles der unbewußten und bewußten Instinkte, Triebe und Bedürfnisse, ihrer Strukturen und Wechselwirkungen sowie ihres mitbestimmenden Einflusses auf Verhaltensweisen, Handlungen und Entscheidungen, den die Wissenschaften von der sog. ersten Natur des Menschen (z. B. Biologie, Verhaltensforschung, Anthropologie, Ethnologie) deutlich gemacht haben, lassen sich keine plausiblen und verbindlichen Normen mehr formulieren. Wer z. B. als einzelner bei seinen Planungen und Entscheidungen über Nah- und Fernziele seines Handelns Krankheit und Tod prinzipiell nicht mitberücksichtigt, mag sich zwar dem Image einer Leistungsgesellschaft konform verhalten, er verhält sich jedoch nicht nur unrealistisch, sondern auch unmenschlich. Aggressionen werden verschieden gedeutet, mehr von der ersten Natur des Menschen oder mehr von den soziokulturellen Lebensbedingungen aus. Wer prinzipiell auch die positive Funktion von Aggressionen für die Entwicklung des einzelnen und für das Verhalten

gesellschaftlicher Gruppen und Völker bestreitet oder wer bei Planungen und Entscheidungen in Erziehungssystemen, in der Wirtschaft und Politik „um des lieben Friedens willen" Aggressionen und daraus resultierende Spannungen und Konflikte total aufheben will, handelt nicht nur unrealistisch, sondern auch unmenschlich. Er nutzt nicht realisierbare Friedenschancen, sondern verspielt sie durch ruinöse Utopien, Idealismen und Ideologien.

2. *Berücksichtigen muß jede Neubestimmung der Aufklärung die Einsichten der Wissenschaften (z. B. Geschichte, Ethnologie, Soziologie, Anthropologie) in die Vielzahl der oft unvermittelten und scheinbar unvermittelbaren religiösen und philosophischen Überlieferungen und soziokulturellen Systeme der Menschheit.* Handlungsziele und Entscheidungskriterien können nicht mehr durch geschichtsphilosophische Rekonstruktionen einer einlinigen Weltgeschichte oder gar eines europazentrierten Freiheitsprozesses inhaltlich für alle verbindlich formuliert weden. Universale Geschichtsmodelle dienen heute in bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaften oft zur Legitimation ungerechter Herrschaftsstrukturen. Sie sind auf jeden Fall zu undifferenziert, um die vielschichtigen Faktoren der Entstehung des Faschismus, des Stalinismus und der Konflikte zwischen den verschiedenen Systemen befriedigend zu erklären. Auch wenn man hofft, daß manche geschichtliche Errungenschaften der Menschheit (Hochreligionen, Menschenrechte, Technologien) im weiteren Prozeß der Geschichte erhalten bleiben oder sich gar noch weiterentwickeln, so gibt es doch keine Garantie dafür, daß das Spätere auch immer und notwendig das Bessere ist. Geschichtsmodelle der Aufklärung müssen heute auch zunächst unvermittelbar erscheinende Überlieferungen und tatsächliche und mögliche geschichtliche Regressionen erklären.

3. *Berücksichtigen muß jede Neubestimmung der Aufklärung die Vielfalt der Faktoren, die die faktischen Handlungs- und Entscheidungsprozesse sowie den faktischen Geschichtsverlauf mitbestimmen.* Monokausale idealistische bzw. materialistische Erklärungen von bestimmten religiösen Ideen (Bergpredigt, protestantische Ethik) oder von bestimmten chemischen und physiologischen Strukturen, von Technologien oder kapitalistischen bzw. sozialistischen Produktionsverhältnissen aus können nicht mehr überzeugen. Das gilt ebenso für Totalerklärungen des Geschichtsprozesses von vorsubjektiven Faktoren und Strukturen (z. B. des absoluten Geistes oder der ökonomischen Bewegungsgesetze) aus, die sich mit List auch gegen das Bewußtsein der handelnden Individuen durchsetzen (Hegel) oder die sich hinter dem Rücken der Warenproduzenten vollziehen (Marx).

4. *Berücksichtigen muß jede Neuinterpretation der Aufklärung, daß die zu realisierende Freiheit und Menschlichkeit bisher noch von keiner historisch vorgegebenen Religion und Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft in ihrer höchsten Bestimmung befriedigend geklärt oder gar verwirklicht wurde.* Handlungsziele und Entscheidungskriterien kann man daher nicht mehr wie in der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts und in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel a priori aus einer sog. gesunden Vernunft oder transzendentalphilosophisch aus der reinen praktischen Vernunft oder der absoluten Vernunft deduzieren oder a posteriori aus Prozessen ableiten, die angeblich in der Geschichte „unter unseren Augen vor sich gehen" (Marx). Die Aufklärung kann jedoch — freilich ohne absolut zwingende Letztbegründungen — aus dem Leben und Bewußtsein der Einzelnen und gesellschaftlichen Gruppen sowie aus den vielfältigen Formen ihres artikulierten oder stummen Protestes gegen Leiden, Ungerechtigkeiten, brutale Gewalt und Völkermord sowie ihrer gemeinsamen Interessen und Solidarisierungen kontrafaktisch unterstellen, daß der Mensch auch heute um ein Unendliches das übersteigt, was er bisher faktisch aus sich gemacht hat.

5. *Berücksichtigen muß jede Neubestimmung der Aufklärung, daß diese auch heute ohne Neubestimmung und Verwirklichung einer nichtegoistisch und nichtprivatistisch antizipierten Subjektivität und Ichidentität des Menschen nicht denkbar ist.* Wohl alle bürgerlichen und sozialistischen Subjektvorstellungen des 18. und 19. Jahrhunderts (z. B. bürgerlicher Besitzindividualismus, pietistische oder ästhetische Innerlichkeit, transzendentalphilosophisch hypostasiertes absolutes Ich, nichtentfremdetes Gattungswesen) sind in entwickelteren Gesellschaften zu vage und unhaltbar. Die Vielschichtigkeit der Innen- und Außenwelt des Menschen ist durch die moderne Kunst und Literatur, die Abhängigkeit der Ichidentität von psychischen und sozialen Internalisierungsmechanismen sowie von vielfältigen Außensteuerungen ist durch die Wissenschaften sichtbar gemacht worden. Trotzdem ist auch in entwickelteren Gesellschaften nicht der „Tod des Menschen" (Foucault) und die Eliminierung des Menschen als Subjekt aus den Verfahrensweisen der Wissenschaften und aus den sozialen Systemen, sondern eine Neubestimmung der „fundamentalen Schichten der Identitätssicherung" (Habermas) notwendig, wenn man an einem Verfahren für humane Problemlösungen interessiert ist. Zur Selbstkonstitution des Menschen als Subjekt gehört nicht nur das, wozu er geworden ist durch Natur sowie durch Aktionen und Interaktionen, Erziehungs-, Lern- und Anpassungsprozesse und Internalisierungen vorgefundener Rollen, sondern auch das, wozu er sich machen kann und machen soll. Ja, nach Kant gehört zur Beantwortung der Frage, was der Mensch ist, nicht nur die Klärung dessen, was er wissen kann und tun soll, sondern auch, was er durch kritische Erinnerung bestimmter Überlieferungen mit Hilfe seiner „erleuchteten praktischen Vernunft" hoffen darf.

6. *Berücksichtigen muß jede Neubestimmung der Aufklärung, daß mehr Freiheit und Menschlichkeit nicht in Utopia, sondern in unmittelbar vorgefundenen bzw. neu zu schaffenden sozialen Institutionen verwirklicht werden muß.* Im 18. und 19. Jahrhundert schien es ausgemacht zu sein, daß mehr Freiheit und Menschlichkeit schlechthin „Emanzipation von Institutionen" (Mme de Staël) bedeutet. Die entwickelteren bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaften sind jedoch seit einigen Jahren mit dem Problem konfrontiert, daß aus vielfältigen Gründen überlieferte Institutionen (Familie, Religion, Staat) zerfallen, ohne daß sich damit die erhoffte Verwirklichung bzw. Institutionalisierung von Aufklärungszielen ereignet. Daher muß das Verhältnis der Aufklärung zum Problem der Institutionen und der Institutionalisierungen von Freiheiten neu bestimmt werden. Soziale Institutionen sind dabei als vielschichtige gesellschaftlich-geschichtlich gewordene und veränderbare Arbeits- und Lebensformen des Menschen zu verstehen, die man weder monokausal als Vergegenständlichung und Verdinglichung

menschlicher Gattungskräfte (Marx) oder sozialer Interaktionshandlungen (Mead, Schütz) noch allein funktional als entsubjektivierte und enthistorisierte Reduktionsleistungen innerhalb eines systemtheoretischen Evolutionsprozesses (Luhmann) bzw. als die zum bloßen Überleben notwendigen Stabilisationsleistungen des biologischen Mängelwesens Mensch (Gehlen) deuten kann.

7. *Berücksichtigen muß jede Neubestimmung der Aufklärung, daß Aufklärungsstrategien und Aufklärungsinteressen ohne kritische Erinnerung an bestimmte Überlieferungen unmöglich sind.* Vor allem im 18. Jahrhundert verstand man unter Aufklärung die totale Befreiung von der Überlieferung im Namen einer autonomen geschichtslosen Vernunft. Da in entwickelteren Industriegesellschaften Überlieferungen und gleichzeitig der Glaube an die Autonomie der Vernunft zerfallen, muß diese Konzeption erheblich modifiziert werden. Nicht jede Befreiung von Überlieferungen fördert mehr Freiheiten. Nicht aus Pietät vor Traditionen, nicht um der Bewahrung geisteswissenschaftlicher oder hermeneutischer Verfahrensweisen willen, sondern um der Lösung fundamentaler Probleme einzelner und der sozialen Systeme (ihrer Erhaltung, Lernfähigkeit, Wandelbarkeit) willen wenden sich heute auch Gesellschaftskritiker (Adorno, Marcuse, Habermas, Kolakowski), sogar Kybernetiker und Systemtheoretiker gegen die „geschichtsfeindliche Attitüde der Vernunftaufklärung" (Luhmann). Kritische Erinnerung ist hierbei für sie ein Verfahren, durch theoretische und praktische Versuche den Beitrag von bestimmten Überlieferungen für eine humane Lösung gegenwärtiger Probleme zu erproben. Die Menschen besitzen weder im „Instinktvorrat der menschlichen Gattung" (Kolakowski) noch durch ihr technologisch verwertbares Wissen ein hinreichendes Arsenal von Mitteln, mit denen sie auf menschliche Weise Konflikte lösen, ja das bloße Überleben der Menschheit sicherstellen können.

8. *Berücksichtigen muß jede Neubestimmung der Aufklärung, daß diese auch heute die Fehlbarkeit des Menschen und seine unbewältigte Unmenschlichkeit in ihrer individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension zu bewältigen hat.* Dies verlangt auch eine Kritik derjenigen Wissenschaften, gesellschaftlichen Mentalitäten und Strukturen, die im Namen der Aufklärung die unbewältigte Unmenschlichkeit bestreiten oder verharmlosen. Auch die bisher im Namen der Aufklärung versuchten Neuinterpretationen des radikal Bösen (Kant, Fichte), des Negativen (Hegel, Schelling), der Entfremdung (Marx) und der Kulturfeindschaft des Menschen (Freud) befriedigen nicht zur Erklärung der Leiden und Verbrechen, die Menschen auch in entwickelteren Gesellschaften erfahren. Die geschärfte Sensibilität der Menschen für alte und neue Formen des Unrechts und die Einsicht, daß Unterdrückungen, Kriege und Völkermord keine unausweichlichen Schicksale darstellen, sondern in ihrer Entstehung weithin durch psychische, ökonomische, gesellschaftliche und politische Faktoren erklärt werden können, zwingen, nach möglichen Mitteln und Strategien zu suchen, um die unbewältigte Unmenschlichkeit aufzuheben oder wenigstens zu mildern. Die fatalen Konsequenzen derjenigen optimistischen Aufklärungstheorien, die an prinzipielle Veränderbarkeit des Menschen glaubten, zwingen nicht zu der Meinung, auch unmenschliche Lebensverhältnisse seien unveränderbar. Auch wer in der Tradition von Hiob bis Dostojewski und Camus aus Solidarität mit dem unschuldigen Leiden in der Welt und aus Aufrichtigkeit vor anderen und vor sich selbst alle religiösen oder quasireligiösen Tröstungen und alle von der Philosophie, vor allem von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts entwickelten Theodizeeversuche zurückweist, wird sich aus eben dieser Solidarität mit den Unschuldigen um die Milderung des Leidens bemühen, soweit dies möglich ist.

Folgerungen

III. Um den Denk- und Begriffsrahmen des hier zur Diskussion gestellten Begründungsverfahrens von Handlungszielen und Entscheidungskriterien im Blick auf eine Weiterführung der Geschichte der unvollendeten Freiheiten genauer zu explizieren, müßten mehrere Fragen ausführlich erörtert werden. Hier sollen drei wenigstens formuliert werden.

1. Das Begründungsverfahren versucht, den schwer bestimmbaren Monologismus und Transzendentalismus von Philosophien und Einheitswissenschaften zu durchbrechen und Aufklärungsprozesse bewußter von geschichtlich vorgegebenen Lebensbedingungen und ihrem Wandel sowie von den Ergebnissen und Methoden der Wissenschaften aus zu begründen. Die hierbei antizipierte Philosophie als kritische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie hätte mit Hilfe von Hinterfragungsstrategien die geschichtliche Entstehung der Bedingungen für gegenwärtige wissenschaftliche und gesellschaftliche Planungen und Prozesse, für ihre Interferenzen und ihre Differenzen deutlich zu machen. Sie hätte zu zeigen, warum wissenschaftslogische Verfahrensweisen notwendig, aber in den bisher entwickelten Formen nicht einmal für die Erklärung der praktischen Wissenschaftsprozesse, geschweige denn der Prozesse der Gesellschaft zureichend sind. Sie hätte zu zeigen, warum auch bei der Planung von Aufklärungsstrategien in den handlungsbezogenen Wissenschaften und in Gesellschaft und Politik Operationalisierungsmodelle und Technologien, die utopische Ziele angesichts der Knappheit der Mittel, der Personen und der Zeit auf durchführbare und kontrollierbare Nahziele reduzieren, unvermeidlich sind. Sie müssen aber in den bisher entwickelten Formen auch wegen ihrer nicht genügend reflektierten gesellschaftlich-geschichtlichen Implikationen und Konsequenzen kritisiert werden.

2. Zu fragen wäre, ob der Marxismus, der für die Entstehung der gegenwärtigen weltgeschichtlichen Konstellation von entscheidender Bedeutung war, auch in den entwickelteren Gesellschaften ein Begründungsverfahren von humanen Zielen und Kriterien sein kann. Ist der Marxismus in sozialistisch verwalteten Gesellschaften endgültig zur Legitimationsideologie degeneriert oder hier und in den bürgerlichen Gesellschaften durch die Übernahme ‚bürgerlicher' Wissenschaftsverfahren (z. B. Linguistik, Strukturalismus, Kybernetik, Systemtheorie, Entscheidungs- und Spieltheorie) bzw. gesellschaftlicher Trends (z. B. Existentialismus) zu einer von den realen gesellschaftlichen und politischen Planungen und Entscheidungen isolierten Existenzform verurteilt? Ist der Marxismus die letzte, die Aufklärung vollendende und aufhebende Gestalt der Aufklärungsphilosophie, oder war bzw. ist er nur eine ihrer möglichen Gestalten in noch nicht entwickelten Gesellschaften?

3. Zu erörtern wären schließlich die „Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln" (Habermas). Handlungsziele und Entscheidungskriterien sind

nicht identisch mit konkreten Handlungen und Entscheidungen, sie sind Hilfen für sie. Das hier angedeutete Begründungsverfahren liefert kein Aktionsprogramm. Auch dies Begründungsverfahren kann z. B. keine zwingende Rechtfertigung dafür geben, ob und unter welchen Bedingungen Revolutionen verantwortet werden können, weil auch bei noch so intensiven Planungen und Vorbereitungen die unbeabsichtigten Folgen bei solchen gesellschaftlichen Aktionen nicht vorhersehbar sind. Handlungsziele und Entscheidungskriterien können, ja müssen in entwickelteren Gesellschaften den Hiatus zwischen Theorie und Praxis mildern und das Risiko bei Planungen und Entscheidungen verringern. Man kann sich in entwickelteren und d. h. auch unüberschaubarer gewordenen Gesellschaften bei gesamtgesellschaftlich relevanten Planungen und Entscheidungen jedoch nicht mehr wie Kant allein auf die „gereifte Urteilskraft" der Planenden und Entscheidenden verlassen.

Das Dokument

Schwerpunkte des priesterlichen Dienstes

Orientierungsthesen der Kommission VII der Gemeinsamen Synode

Die Synodenkommission VII „Charismen, Dienste, Ämter" (vgl. ds. Heft, S. 93) hat bereits auf ihrer fünften Sitzung im September 1971 in Thesenform ein Grundsatzpapier über den Dienst des Presbyters in Verbindung mit den anderen kirchlichen Diensten und innerhalb der ganzen Gemeinde fast einstimmig bei nur 5 Enthaltungen verabschiedet und bei nur einer Enthaltung zur Veröffentlichung freigegeben. Die Thesen sind nicht als Vorlage im Plenum, sondern als Grundlage für die weiteren Beratungen der Kommission über den kirchlichen Dienst gedacht. Das Dokument ist dadurch gekennzeichnet, daß es das Amt des Priesters in seiner konkreten Gestalt konsequent vom Dienst an der Einheit her zu verstehen sucht. Wegen der Dokumentation der Ergebnisse der römischen Bischofssynode (vgl. HK, Dezember 1971, 584 ff. und Januar 1972, 36 ff.) können wir dieses erste schriftliche Ergebnis der Synodenarbeit in der Bundesrepublik, das in den „Amtlichen Mitteilungen" der Synode (7/71) bereits im November 1971 veröffentlicht wurde, erst verspätet wiedergeben. Wir hoffen, unseren Lesern damit dennoch einen Dienst zu tun. Das Dokument bleibt zwar in seiner Grundaussage („Dienst der Einheit") umstritten. Es steht aber in einer fruchtbaren Spannung zu den bisherigen amtskirchlichen Aussagen zur Priesterfrage: zum Konzilsdekret über den Dienst und das Leben der Priester, zur Handreichung der deutschen Bischöfe „über das priesterliche Amt" (vgl. HK, März 1970, 111 ff.) und zum Abstimmungsdokument der Bischofssynode „über das priesterliche Dienstamt". Es wird die weitere Diskussion über das Priesteramt zweifellos auch über die Synode hinaus anregen.

Fragestellung

Ein Gesamtkonzept aller kirchlichen Dienste verlangt auch nach einem *Gesamtkonzept des priesterlichen Dienstes*. Welche Funktionen, die bislang der Priester wahrnahm, sind ursprünglich anderen Diensten in der Kirche zuzuordnen, welche Funktionen gehören zwar zum priesterlichen Dienst, können aber auf andere delegiert werden? Dies zu klären, ist eine Voraussetzung für die umfassende Planung des pastoralen Dienstes der Kirche.

Die Frage nach einem Konzept des priesterlichen Dienstes erwächst auch unmittelbar aus der *Situation der Priester*. Einerseits fühlen sich viele durch den priesterlichen Dienst überfordert; sie sollen in einer sich immer weiter spezialisierenden Welt theologische und pastorale Zuständigkeit für immer mehr Bereiche wahrnehmen und immer rascheren und weiterreichenden Entwicklungen auf verschiedensten Gebieten gerecht werden. Anderseits wird immer mehr von ehedem gewohnten priesterlichen Aufgaben durch andere übernommen; die überlieferten Grundzüge priesterlichen Dienstes geraten in eine mannigfache theologische Diskussion; die Funktion des Priesters verliert ihre Kontur. Die Frage lautet einerseits: Worin liegt die unverzichtbare Mitte und der leistbare Kern priesterlicher Aufgaben? Sie lautet anderseits: Was bleibt dem Priester noch, wozu braucht man überhaupt noch den Priester?

Ein theologisch-praktisch glaubwürdiges und tragfähiges Bild des Priesters läßt sich nicht gewinnen, indem man fixiert, was *nur* der Priester „kann", wozu er eine exklusive Vollmacht hat. Zu fragen ist vielmehr, *wozu der Priester dient*, was vom Ganzen der Kirche, von ihrem Dienst her, die Aufgabe seines spezifischen Dienstes sei. Erst der Blick auf Sendung und Dienst der Kirche im ganzen kann ermitteln, welches vom Wesen und von der Situation her der Platz des Priesters in der Kirche ist. Er wird auch in seinem persönlichen Leben nicht primär von seinen unterscheidenden Funktionen her sich selbst verstehen und sich selbst ins Gesamt von Kirche und Gesellschaft einfügen können, sondern von seiner mit allen Christen gemeinsamen Berufung her die Gemeinschaft *mit* den anderen und die spezifische Weise seines Daseins *für* die anderen finden. Der Dienst des Apostels setzte die Jüngerschaft voraus und schloß sie ein: die Apostel waren Menschen, die den Ruf zur Nachfolge annahmen, und so konnten sie zu Aposteln werden. Entsprechendes gilt auch von anderen Diensten in der Kirche, zumal vom Dienst des Priesters: Die Jüngerschaft, die Nachfolge Jesu, das in persönlicher Entscheidung übernommene und gelebte Christsein ist das Fundament, von dem aus die priesterlichen Funktionen mit Leben und Inhalt zu füllen sind; der Weg geht vom Allgemeinen zum Besonderen, nicht umgekehrt. Die ganze Kirche hat die eine Sendung, Gottes in Jesus angesagtes und angesprochenes Heil der Welt zu bezeugen. Im gemeinsamen Priestertum haben alle ihre Glieder an dieser Sendung Anteil. Unterschiedliche Dienste und Berufungen der einzelnen in der Kirche sind umfaßt von der Gleichheit aller vor Gott durch Jesus. Die Frohe Botschaft zu verkünden, Gottes Heilswirken im Gottesdienst und in den Sakramenten zu vergegenwärtigen und seine Liebe in der gegenseitigen Liebe lebendig werden zu lassen, Verkündigung, Liturgie und Diakonie, sind die Grunddienste der Kirche, in der sie ihre eine Sendung erfüllt. Zu ihnen sind alle Christen berufen.

Die Kirche ist Gemeinschaft in ihrem gemeinsamen Dienst für die Welt. Sie ist der Leib des Herrn, in dem sich seine Hingabe

für die vielen durch die Geschichte hin fortsetzt. Gerade deshalb bedarf es auch besonderer Dienste, die den Aufbau der Kirche als Gemeinschaft fördern und die Einheit ihres gesamten Dienstes gewährleisten (vgl. Eph. 4, 12).

Bereits nach den Zeugnissen des Neuen Testamentes kommen beim Aufbau der Gemeinden den Episkopen und Presbytern besondere Aufgaben zu. In der Folge sind alsbald die Presbyter das Kollegium, das den Dienst des Bischofs für Bildung und Bestand der Gemeinde mitträgt. Dies hat sich über alle geschichtlichen Wandlungen und Entwicklungen hinweg durchgehalten. Es ist Funktion der Presbyter — im heutigen Sprachgebrauch: der Priester —, für Werden und Wachsen der Gemeinden, für ihr Leben im Geist Jesu, für die Gemeinschaft aller *in* der Gemeinde, für die Gemeinschaft der Gemeinde mit der ganzen Kirche und für ihren Dienst an der Welt zu sorgen. *Der Priester ist demnach ein Christ, der dazu da ist, daß Christen Gemeinde seien.* Gemeinde ist hierbei keineswegs bloß als Ortsgemeinde zu verstehen.

Schwerpunkt priesterlichen Dienstes: Dienst an der Einheit

Priesterlicher Dienst gilt dem Aufbau und Bestand von Gemeinde. Er steht dabei im Verbund mit vielerlei Diensten. Seine besondere Aufgabe fürs Ganze der Gemeinde läßt ihn hierbei des näheren als *Dienst der Einheit* verstehen.

Es gehört zum Wesen der Gemeinde, eins zu sein. Durch die Einheit mit dem Herrn im Glauben, im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Liebe soll sie der Welt Zeugnis geben (vgl. Joh. 17, 21). Die Verantwortung für diese Einheit ist die Sache aller. Jeder Dienst in der Kirche ist, so verstanden, Dienst an der Einheit. Diese Einheit bedarf aber ihrer konkreten Vermittlung, der Sorge, die das vielfältige Leben der Gemeinde integriert und mit dem Leben der anderen Gemeinden in Austausch und Einklang bringt. Hier nun hat — in Gemeinschaft mit dem Dienst des Bischofs — der Dienst des Priesters seinen besonderen Ort.

Daß priesterlicher Dienst Dienst der Einheit ist, stand nicht so deutlich im Bewußtsein, solange der Priester beinahe alle fürs Leben der Gemeinde als Gemeinde wichtigen Funktionen selbst wahrnahm. Er war in seiner Person nahezu selbstverständlich der Garant einer — wenigstens äußerlichen — Einheit der Gemeinde und ihrer gesamtkirchlichen Eingliederung. Die Vielfalt der Dienste, die zum entfalteten Leben einer Gemeinde gehört, läßt heute indessen den Dienst der Einheit als die spezifische Aufgabe des priesterlichen Dienstes hervortreten. Sorge des Priesters muß es sein, daß die vielen Dienste der Gemeinde sich ergänzen und den einen Dienst und die eine Sendung der Kirche sichtbar werden lassen. Gerade dadurch ist priesterlicher Dienst aber nicht auf einen abgeschlossenen Binnenraum der Kirche beschränkt. Es geht vielmehr darum, daß die Einheit der Gemeinde Zeugnis *für* die Menschen sei.

Einheit der Kirche ist allerdings nicht bloß organisatorischer Natur. Sie ist überhaupt *kein bloßes Menschenwerk*. Gott allein kann diese Einheit wirken. Sie ist einerseits bereits grundgelegt in Jesu alle mit Gott und miteinander versöhnender Hingabe. Sie ist anderseits je zukünftiges, endzeitliches Geschenk, das sich endgültig erst in Gottes die Welt vollendender Tat ereignet. Die Kirche soll aber schon jetzt Zeichen dieser endgültigen Einheit sein. Hierfür ist ihr der eine Geist Jesu in der Vielheit seiner Gaben geschenkt.

Als Dienst an der Einheit ist priesterlicher Dienst in mehrfacher Weise über sich selbst hinaus bezogen.

Priesterlicher Dienst der Einheit ist Dienst an der *„Tradition"*, an der bleibenden Verbindung der Kirche mit ihrem Ursprung in Jesu Wort und Wirken. Diese Tradition erfordert ebenso das Bewahren des Ursprungs, das kritische Messen des Gegenwärtigen an diesem Urspung und seine je neue Übersetzung.

Priesterlicher Dienst der Einheit ist Dienst an der *Zukunft*. Er gibt dem Leben der Gemeinde die Blickrichtung auf den kommenden Herrn. Überkommenes darf nicht absolutgesetzt, Spannungen können ausgehalten, in die Zukunft weisende Lösungen können gemeinsam gefunden werden. Dazu bedarf der Dienst der Einheit aktiver, kreativer Kraft.

Priesterlicher Dienst der Einheit ist Dienst an der *Gegenwart*. Ihm ist die Sorge um die Gegenwart des Herrn inmitten der Gemeinde mit ihren vielen Gaben und Diensten und um die Gegenwart der Gemeinde im Gesamt von Kirche und Welt aufgetragen.

Priesterlicher Dienst der Einheit im aufgezeigten Sinn übersteigt die menschlichen Fähigkeiten und Kräfte eines einzelnen. Orientierung an Tradition, Zukunft und Gegenwart der Gemeinde ist indessen Orientierung an Jesus Christus. Nur von ihm her wird priesterlicher Dienst der Einheit zur menschlichen Möglichkeit.

Jede Berufung und jeder Dienst in der Kirche hat sein Maß an Jesus Christus zu nehmen. So auch der priesterliche Dienst der Einheit. Es genügt aber nicht, ihn theologisch von Jesus Christus her zu begründen. Der persönliche Vollzug dieses Dienstes setzt ein persönliches Verhältnis zu Jesus voraus.

Jesus ist in seinem menschlichen Leben und Wirken davon geprägt, daß er scheinbar Gegensätzliches zu einer dynamischen Einheit verbindet:

Jesus wendet sich mit seiner Botschaft von der Herrschaft Gottes an alle, nicht nur an eine privilegierte Sondergruppe; gleichwohl paßt er sich nicht der Allgemeinheit an, sondern stellt in die Situation der Entscheidung, aus der die Gemeinde seiner Jünger wächst.

Jesus wendet sich gegen enge Gesetzlichkeit, gegen bloße Tradition und Konvention, gerade so bestätigt und erfüllt er den Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, und sein Gesetz.

Jesus orientiert sich ohne menschliche Rücksicht allein am Willen des Vaters — und wird gerade darin der Bruder aller bis in den Tod, der Freund der Sünder bis in die Gottverlassenheit, der Mensch unter den Menschen und für die Menschen.

Das Vorbild Jesu setzt nicht nur Maßstäbe; die Verbindung mit ihm gibt auch Kraft. Er ist der Lebendige, der seinen Geist denen zusagt, die ihm folgen. Er selbst wirkt so in der menschlichen Begrenztheit dessen, der seinen Dienst übernimmt. Dieser darf sich von Jesus angenommen wissen, indem er alle annimmt und dafür sorgt, daß alle einander annehmen, wie Jesus alle angenommen hat (vgl. Röm. 15, 7).

Gemeinschaft *mit* Jesus bedeutet immer auch *Gemeinschaft miteinander*. Daher ist priesterlicher Dienst der Einheit in doppelter Weise auf Gemeinschaft verwiesen.

Zum einen ist priesterlicher Dienst Dienst *in* der Gemeinde, er ist einer *unter* anderen Diensten; nur als solcher hat er seine besondere Funktion auch der Gemeinde *gegenüber*. Der Priester kann seine einende Funktion nur in brüderlicher Verbundenheit mit der ganzen Gemeinde, in *Kooperation* mit allen ihren Diensten bewältigen.

Zum anderen aber muß der einzelne Priester sich zurückgebunden wissen in eine die einzelne Gemeinde übergreifende *Kollegialität* mit denen, die mit ihm zusammen als Kollegium des Bischofs den Dienst der Einheit tun. Dieser kann sich nur entfalten, wenn er nicht bloß auf die einzelne Gemeinde fixiert ist, sondern — im Bistum und durch das Bistum — Kirche als ganze im Blick behält. Er kann seinen Dienst der Einheit glaubwürdig und wirksam nur dann versehen, wenn er ihn nicht nur als *seine* Sache, sondern als Sache einer solchen seine Person übergreifenden Einheit versteht und vollzieht. Zur Einheit *in* der Gemeinde gehört die Einheit der einzelnen Gemeinde mit den anderen Gemeinden, dem Bistum und der Kirche im ganzen. Priesterlicher Dienst der Einheit ist so von seinem Wesen her kollegial verfaßt; der Priester in der Gemeinde muß aus der konkreten Verbundenheit mit seinen Brüdern im selben Dienst desselben Bistums wirken.

Die Einheit der Gemeinde in Christus ist offen über die eigenen Grenzen hinaus; in Christus hat einer seine Offenheit für

alle erwiesen. Einheit in Christus ist aber gerade darum auch Entschiedenheit für ihn; sie fordert Nachfolge, Bekenntnis, Mut zur Unterscheidung. Diese Unterscheidung um der Liebe willen, die sich für alle hingibt. Priesterlicher Dienst der Einheit ist darum Dienst an der Offenheit der Gemeinde und an ihrer Entschiedenheit.

Zur theologischen Begründung

Die Aussage, priesterlicher Dienst sei Dienst der Einheit, ist eine Aussage über die Funktion des Priesters. Wie verhält sie sich zu den zentralen Aussagen der Theologie über den priesterlichen Dienst?

Es geht nicht darum, zwingend aus Schrift und Tradition herzuleiten, daß priesterlicher Dienst theologisch als Dienst der Einheit gefaßt werden müsse; dies würde dem komplexen biblischen, geschichtlichen und theologischen Befund nicht gerecht. Wohl aber muß gefragt werden, was die theologischen Grundaussagen über den priesterlichen Dienst für sein Verständnis als Dienst der Einheit bedeuten und wie ein solches Verständnis diese Grundaussagen beleuchtet.

Der Dienst der Kirche und die Dienste in der Kirche gründen in Jesus Christus. Was Gott ein für allemal in ihm für die Welt gewirkt hat, soll die Kirche durch die Geschichte hin der Welt bezeugen und vermitteln. Der Dienst der Kirche im ganzen repräsentiert den Dienst Jesu; doch auch *in* der Kirche gibt es mannigfache Weisen seiner *Repräsentation.* Jeder Dienst in der Kirche repräsentiert ihn, indem er in seiner besonderen Wirkweise Jesu Dasein für die anderen sichtbar macht und gegenwärtigsetzt. Unter den vielen Weisen solcher Repräsentation hat auch der priesterliche Dienst seinen besonderen Ort. Er ist *der* Dienst in der Kirche, der die Gemeinde zur Einheit des Zeugnisses sammelt im Wort, im Sakrament und im Bruderdienst. Er repräsentiert die Gemeinde, indem er ihrer Einheit dient und Ausdruck gibt. Er repräsentiert darin zugleich den Herrn in seiner alle umfassenden, versöhnenden und einenden Hingabe.

Jesus Christus hat in seinem Blut den neuen Bund gestiftet (vgl. Hebr. 9, 15 ff.; 12, 24). Er ist Bund zwischen Gott und den Menschen und dadurch Bund zwischen den Menschen. Was *„Priestertum"* bedeutet, ist durch die Gott und Menschheit versöhnende Hingabe Jesu neu und endgültig entschieden. Er selbst ist der einzige Priester des Neuen Testamentes. Sein priesterliches Tun bleibt in der Geschichte lebendig durch die Kirche. Sie ist Angebot des Neuen Bundes an die Menschheit. Ihr Dienst ist der „Dienst der Versöhnung" (2 Kor. 5, 18). Christi eines und einziges Priestertum macht sie zum priesterlichen Gottesvolk. Für seinen Aufbau ist der Dienst der Einheit konstitutiv. Er trägt Christi Sorge dafür, daß in der Einheit der Gemeinde die Einheit der Menschen mit Gott und miteinander wirklich und wirksam sei. So hat er auf besondere Weise am priesterlichen Dienst Anteil.

Gottes endgültige Zusage des Heils in Jesus hat in der Kirche ihr unwiderrufliches Zeichen. Sie ist Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug der in Jesu erlösendem Wirken begründeten Einheit der Welt (vgl. z. B. LG 1). Die Eingliederung in die Kirche und die Befähigung zur mündigen Teilnahme an ihrem Zeugnis geschehen in den Sakramenten der Taufe und der Firmung. Die Aufnahme in den priesterlichen Dienst, der für die Einheit der Kirche und somit für ihre sakramentale Zeichenhaftigkeit bevollmächtigte Sorge trägt, geschieht im *Sakrament* der Priesterweihe. Es verankert den priesterlichen Dienst der Einheit in Dienst und Vollmacht Christi und macht ihn zu deren wirksamem Zeichen. Es vermittelt den Anteil an der Sendung Christi durch die Sendung von seiten der Kirche und nimmt den Ordinierten in den gemeinsamen Dienst des Presbyteriums, in das Kollegium der Priester auf. Die Lehre vom „sakramentalen Charakter" weist darauf hin, daß die Endgültigkeit der Zusage und des Handelns Gottes in Jesus den priesterlichen Dienst über das persönliche Versagen des Amtsträgers hinaus für die Gemeinde bestätigt und trägt. *Dieser Dienst nimmt seinerseits den ganz in Anspruch, der ihn übernimmt, und hat die innere Tendenz zur Endgültigkeit;* hierdurch sind freilich noch keineswegs die konkreten und praktischen Bedingungen seiner Ausübung fixiert.

Die Einheit der Kirche wächst aus Zeugnis und Dienst der *Apostel.* Ihr Amt steht einmalig und unwiederholbar am Anfang der Kirche. In ihm ist jedoch der apostolische Charakter der gesamten Kirche grundgelegt: sie ist als ganze zur bevollmächtigten Zeugenschaft des menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn gesandt. Der Dienst, der in geschichtlicher Kontinuität für die Wahrung des apostolischen Ursprungs und für die Einheit der Kirche im apostolischen Zeugnis Verantwortung trägt, der bischöfliche und priesterliche Dienst der Einheit, knüpft so — *innerhalb* der Apostolizität der Gesamtkirche und *für* sie — in besonderer Weise an der Sendung der Apostel an.

Der persönliche Vollzug priesterlichen Dienstes und die theologische Reflexion über ihn lassen *verschiedenartige Akzentsetzungen* zu. Sie sollen nicht abgelöst werden durch seine Deutung als Dienst der Einheit. Diese ist indessen offen für andere Ansätze; Dienst der Einheit ist kein Gegensatz zu ihnen, sondern ein anderer, Verschiedenes integrierender Zugang zum selben.

Priesterlicher Dienst kann insgesamt als *Dienst der Verkündigung* interpretiert werden. Eine solche Deutung versteht indessen zu Recht auch das sakramentale Wirken der Kirche und das Zeugnis christlichen Bruderdienstes als Verkündigung. Diese ist wirkmächtige Ansage des Handelns Gottes in Jesus, durch welche Gemeinde wird und wächst, und schließt so die Sorge um die eine, gemeinsame Antwort des Glaubens und Lebens der Gemeinde mit ein. Auch als Dienst der Verkündigung ist *priesterlicher* Dienst also Dienst der Einheit.

Priesterlicher Dienst läßt sich als Vergegenwärtigung des (sacerdotal) *priesterlichen Amtes Christi* in der Kirche verstehen. Christus übt dieses Amt aus in der versöhnenden, einenden Hingabe an den Vater für die Menschheit. Sie ist Grund und Maß für den Dienst der Einheit.

Priesterlicher Dienst läßt sich vom *Hirten- und Leitungsamt* her verstehen. Gerade zu diesem Amt aber gehört die Sorge um die Einheit der Gemeinde.

Praktische Konsequenzen

Welche Konsequenzen für das konkrete Bild des Priesters und für die Schwerpunkte seiner Tätigkeit hat es, wenn man seinen Dienst primär als Dienst der Einheit sieht?

Dienst der Einheit ist Dienst an der *Einheit der Gemeinde mit Gott* und an der *Einheit innerhalb der Gemeinde.* Beide Dimensionen, Horizontale und Vertikale, lassen sich nicht voneinander trennen. Daher ist der Priester von seinem Wesen her nicht bloß Koordinator und Organisator; ebensowenig ist er freilich nur der Seelsorger des einzelnen oder der Sachwalter der Transzendenz. Sein Dienst muß — immer und ungeachtet vieler möglicher Ausformungen — auf die in Jesus erschlossene Beziehung der Menschen zueinander hin orientiert sein.

Die *Einheit* der Gemeinde ist Einheit *innerhalb der Gemeinde;* sie ist zugleich Einheit der einzelnen Gemeinde mit den anderen Gemeinden, mit dem Bistum, *mit der Gesamtkirche,* sie ist schließlich Einheit der Gemeinde jetzt *mit dem Ursprung.*
Daraus ergeben sich folgende Konsequenzen:

Innerhalb der Gemeinde ist der Priester *Inspirator, Koordinator* und *Moderator:* Dienste und Aktivitäten, die in der Gemeinde lebendig sind, soll er zur Einheit des Zeugnisses führen, Dienste und Aktivitäten, deren die Gemeinde bedarf, soll er anregen und ermutigen, Spannungen und Gegensätzen soll er zum fruchtbaren Austrag und zur vorwärtsweisenden Lösung verhelfen. Er soll zugleich auch Anwalt der Armen und Unterdrückten sein.

Im Blick auf die gesamte Kirche ist der Priester Vermittler und Dolmetscher: sein Dienst darf sich nicht auf die einzelne Ge-

meinde allein konzentrieren; er muß übergreifende Planungen und Erfordernisse — etwa auf regionaler, diözesaner und überdiözesaner Ebene — in Leben, Interesse und Aktivität der einzelnen Gemeinde einbringen, um Information, Austausch und Zusammenarbeit über die Gemeinde hinaus bemüht sein und für die „Gleichzeitigkeit" des Lebens der Gemeinde mit den Entwicklungen und Sorgen in Bistum und Weltkirche Sorge tragen. Hierbei ist „seine" Gemeinde nicht eine abgeschlossene Domäne für seine eigenen Ideen und Initiativen. Kollegialität mit den anderen Priestern in der Gemeinde und über sie hinaus ist konstitutiv für seinen Dienst in der Gemeinde.

Im Blick auf den Ursprung der Kirche im Evangelium hat der Priester die Funktion des Bewahrens, des Übersetzens und des kritischen Messens: Ist Inhalt und Impuls des Evangeliums und ist seine unverzichtbare Tradition durch die Kirche in der Gemeinde gewahrt? Wird das Evangelium so verkündet, daß alle es als Wort an sie verstehen? Entspricht das Leben der Gemeinde jetzt dem Geist Jesu? Diese Fragen stehen in seiner Verantwortung.

Die drei *Grunddienste* der Kirche müssen im Dienst der Einheit ihrerseits als unzerreißbare Einheit sichtbar werden. Verkündigung, Gottesdienst und Bruderdienst erfordern zwar eine Vielfalt von Funktionen, die unmittelbar teils dem einen, teils dem andern dieser Grunddienste zuzuordnen sind. Gleichwohl schließen diese Grunddienste einander ein; sie interpretieren einander. Daher ist der Dienst der Einheit zugleich der Verkündigung, dem sakramentalen Dienst und dem Bruderdienst zugewandt. Die vielen Dienste im Leben der Gemeinde werden durch den besonderen Dienst des Priesters nicht ersetzt; vielmehr soll der Dienst der Einheit ihr lebendiges Zusammengehören sichtbar machen und gewährleisten. Daher ist der Priester weder nur Verkünder noch nur Liturge oder Sakramentenverwalter noch auch nur Koordinator des Bruderdienstes der Gemeinde. Keiner der Grunddienste kann vom priesterlichen Dienst der Einheit ausgeklammert, mit keinem kann er schlechterdings identisch gesetzt werden.

Priesterlicher *Dienst* der Einheit bezieht sich auf alle drei Grunddienste der Kirche. Wie kann sichergestellt werden, daß hieraus *keine Allzuständigkeit* des Priesters erwächst, welche die Eigenverantwortung und den Eigenraum *anderer* Dienste schmälert? Wie kann zugleich ein Maßstab dafür gefunden werden, an welchen dem priesterlichen Dienst *eigenen* Aufgaben auch Nicht-Ordinierte teilhaben können, an welchen nicht?

Im Dienst der *Verkündigung* ist es die besondere Aufgabe des priesterlichen Dienstes der Einheit, dafür Sorge zu tragen, daß alle in der Gemeinde von der Botschaft Jesu erreicht werden, daß diese Botschaft Jesu unverkürzt und ihrem Ursprung gemäß verkündet wird und daß Verkündigung, Glaube und Bekenntnis der Gemeinde in Übereinklang stehen mit Verkündigung, Glaube und Bekenntnis der Gesamtkirche. Es gehört selbstverständlich zu dieser Sorge priesterlichen Dienstes der Einheit hinzu, daß der Priester selbst Verkündiger sei. Doch können viele Dienste der öffentlichen Verkündigung im Namen der Gemeinde und für die Gemeinde auf andere delegiert werden. *Die letztverantwortliche Sorge um die Einheit der Verkündigung* im oben genannten Sinn kann dem Priester nicht abgenommen werden, sosehr er sich auch hierfür der Hilfe anderer bedienen muß und soll; daß die Sorge um die Einheit der Verkündigung Sorge des priesterlichen Dienstes ist, steht nicht im Gegensatz dazu, daß diese Sorge zugleich Sorge der Gemeinde im ganzen ist. Freilich muß der Priester auch darauf achten, daß es außer der öffentlichen Verkündigung andere Weisen der Verkündigung in der Gemeinde gibt, etwa innerhalb der Erziehung in der Familie, im Zeugnis des Lebens und des Wortes in Arbeit und Nachbarschaft, in Glaubensgesprächen. Für diese Weisen der Verkündigung kommt dem priesterlichen Dienst der Einheit ermutigende, helfende und orientierende Funktion zu.

Mitte priesterlichen Dienstes der Einheit ist der *Vorsitz bei der Eucharistiefeier.* In ihr kommt die Einheit der Gemeinde durch Christus zum vollendeten Ausdruck. Die Vollmacht des Priesters zur gültigen Feier der Eucharistie ist aber mehr als eine isoliert betrachtete „Wandlungsvollmacht". Die sakramentale Feier des Todes Jesu und seine sakramentale Gegenwart als Herr in der Mitte der Gemeinde beim heiligen Mahl ist zugleich die höchste Form der Verkündigung der Heilsgeheimnisse; sie ist ebenso die Besiegelung der Einheit der Gemeinde im Bruderdienst ihres Füreinander-Daseins. Verkündigung und Glaube einerseits, brüderliche Gemeinschaft und gegenseitiger Dienst andererseits sind nicht zu trennen von der Feier der Eucharistie; erst dieser Zusammenhang zeigt ihren vollen Sinn (vgl. 1 Kor. 11, 17—34). Gerade in der Vollmacht zur Eucharistiefeier kommt die Verbundenheit der drei Grunddienste der Kirche zum Ausdruck; daher schließen diese Vollmacht und der Auftrag zur Leitung der Gemeinde grundsätzlich einander ein. Eine Trennung von Leitungsdienst und sakramentalem Dienst wäre theologisch und praktisch eine Verkürzung.

Auch der *sakramentale Dienst der Versöhnung* ist wesenhaft mit dem priesterlichen Dienst der Einheit verbunden. Sakramentale Versöhnung ist immer zugleich Aufnahme in die Verbindung mit Gott und in die Verbundenheit der Gemeinde, sie ist Wiederherstellung der durch die Schuld zerbrochenen bzw. Erneuerung der durch die Schuld gestörten Einheit des einzelnen Gliedes mit der Gemeinde und in ihr mit dem Herrn. So ist sie genuin dem priesterlichen Dienst der Einheit zugeordnet. Die vielen Weisen der Vergebung und Versöhnung im täglichen Leben der Gemeinde werden hierdurch nicht verdrängt oder entwertet, sondern erfüllt und integriert.

Es wäre indessen eine zu enge Fassung der sakramentalen Funktion priesterlichen Dienstes der Einheit, wenn man sie nur im Vorsitz der Eucharistiefeier und im sakramentalen Dienst der Versöhnung erblickte. Priesterlicher Dienst der Einheit hat überdies die Aufgabe, daß alle, die zur Gemeinde gehören, vom Angebot des sakramentalen Heilswirkens Gottes erreicht werden und Zugang zu ihm finden können. Dies erfordert aber auch die Delegation von Diensten im liturgisch-sakramentalen Bereich. Der Vorsitz bei der Eucharistiefeier und die Verwaltung des Bußsakramentes sind freilich nicht „delegierbar".

Die Aufgabe des priesterlichen Dienstes der Einheit an den vielen Diensten in der Gemeinde, durch die sie sich als brüderliche Gemeinschaft in der Liebe erweist, besteht vor allem in der Koordinierung dieser vielen Dienste. Zumal in solcher *Koordinierung der Bruderdienste* nimmt der priesterliche Dienst der Einheit seine Leitungsfunktion wahr. Sie ist nur in dem Maße evangelisch, glaubwürdig und wirksam, wie sie sich selbst als brüderlichen Dienst unter anderen Diensten versteht.

Hier gilt, wie bei allen Grunddiensten, daß beim Priester die Voraussetzung für sein Sprechen, Handeln und Koordinieren das Hören ist. Er muß auf die vielen Gaben und Dienste, die in der Gemeinde leben, hinhören, um aus diesem Hören den Weg ihres Zusammengehörens, ihrer gegenseitigen Entfaltung und ihres Zugehörens zum einen Dienst Christi zu erheben. Dies erfordert erweckende, ermutigende, inspirierende Kraft. Diese Kraft muß aber ihre Frucht darin haben, daß Versöhnung und Einmütigkeit in der Gemeinde wachsen. Die Gegenwart des Herrn, die denen zugesagt ist, die in seinem Namen einmütig sind, ist Ziel und Maß priesterlichen Tuns, das der Leitung und Koordinierung gilt (Mt 18, 19 f.). Daß gerade bei dieser Aufgabe die Mitwirkung aller mit dem Dienst der Einheit in der Gemeinde erforderlich ist, liegt auf der Hand. Priesterlicher Dienst der Einung wird hier um so glaubwürdiger und wirksamer ausgeübt, je weniger er als solcher spürbar hervortritt.

Heute wird die Möglichkeit erwogen, *Nicht-Ordinierte* zu Gemeindeleitern zu bestellen oder die *Gemeindeleitung* einem Kollegium aus Ordinierten und Nicht-Ordinierten zu übertragen. Die fundamentale Untrennbarkeit der verschiedenen Grunddienste im Dienst der *Einheit und die notwendige kollegiale Verbundenheit des Leiters der Einzelgemeinde mit dem Presbyterium des Bistums schließen jedoch nichtordinierte Gemeindeleiter aus.* Daß priesterlicher Dienst der Leitung auch

in der Einzelgemeinde kollegial geschehen kann und soll, ist um so mehr zu betonen.

Priesterlicher Dienst der Einheit muß sich an dem orientieren, was ihm zu einen aufgetragen ist: am Leben der Gemeinde mit seinen Gaben und Diensten. Alle diese Gaben und Dienste haben auch ihrerseits einen Beitrag zur Einheit der Gemeinde zu leisten. Dieser Beitrag erfordert bei der Vielschichtigkeit kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens heute seine institutionelle Sicherung. In entsprechenden Ratsstrukturen auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens muß die effektive *Mitverantwortung aller* mit dem Dienst der Einheit in der Kirche sichergestellt werden.

Priesterliche Verantwortung für die Einheit der Kirche ist keine Allzuständigkeit für die Einheit. Auch ohne die Gegenwart des Priesters ist Kirche gegenwärtig, wo ihre Glieder sich im Namen Jesu versammeln und seinem Wort und Auftrag gemäß handeln. Um „im Namen der Kirche" (vgl. GS 76) sprechen und handeln zu können, ist die Verbindung mit dem kirchlichen Leitungsamt und sein Auftrag erfordert. Doch können und sollen Christen „als Kirche" (vgl. GS 76) gerade auch dort handeln, wo sie aus ihrer eigenen christlichen Verantwortung und Zuständigkeit sich gemeinsam den Aufgaben der *Welt und der Gesellschaft* zuwenden. Mitverantwortung und Mitwirkung aller am Leben der Kirche sollen zu selbständiger Initiative und Verantwortung im christlichen Dienst an der Welt hinführen. Auch die *freien Initiativen* in der Kirche bedürfen einer Zusammenarbeit und Gemeinsamkeit, die nicht Sache des spezifisch priesterlichen Dienstes der Einheit sind.

Viele Priester stehen nicht unmittelbar oder nicht ausschließlich im Dienst einer Gemeinde. Wie verhält sich ihr Dienst zum Verständnis priesterlichen Dienstes als Dienst der Einheit?

Gemeinde ist *nicht nur Ortsgemeinde*. Überall dort, wo es um die Gemeinschaft von Menschen in Christus geht und wo diese Gemeinschaft sich als solche aus der Verkündigung, in gemeinsamer Eucharistiefeier und in gegenseitigem brüderlichem Dienst sinnvollerweise artikuliert, kann von Gemeinde die Rede sein; überall dort hat das vom priesterlichen Dienst der Einheit Ausgeführte seine unmittelbare Anwendung.

Priesterlicher Dienst ist kollegial verfaßt. Dies führt dazu, daß zwar grundsätzlich alle in den priesterlichen Ordo Aufgenommenen Anteil am Dienst der Einheit haben; es schließt aber keineswegs aus, daß die konkreten Schwerpunkte ihres priesterlichen Tuns verschieden gelagert sind. *Spezialisierungen,* die erst in der Gemeinschaft mehrerer Priester ins Gesamtbild priesterlichen Dienstes der Einheit integriert sind, haben von hier her durchaus ihr Recht.

Freilich sollte das Verständnis priesterlichen Dienstes als Dienstes der Einheit durchaus eine kritische Funktion ausüben: Die Funktionen, die ein einzelner Priester wahrnimmt, müssen in *der Zuordnung zum Dienst der Einheit* stehen, dem er im Kollegium der Priester verbunden ist. Wer als Priester nicht im unmittelbaren Dienst einer Gemeinde steht, sollte sich auch selbst daraufhin prüfen, ob und wie seine Aufgaben einen Beitrag zur Einheit der Kirche im ganzen darstellen, ob und wie er selbst dafür wirke, daß Kirche Kirche werde und sei.

Auch der Priester, der sein Priestertum innerhalb eines Ordens mit nicht primär apostolischer Zielsetzung lebt, steht unter dem Anspruch und Angebot des gezeichneten Verständnisses priesterlichen Dienstes.

Anthropologische und gesellschaftliche Bedeutung

Priesterlicher Dienst ist zunächst der Einheit der Gemeinde zugewandt. Welche Bedeutung hat er für den Menschen, die Gesellschaft und die Menschheit?

Der Dienst der Kirche im ganzen ist Dienst der Einheit: der Einheit zwischen Gott und den Menschen, der Einheit des Menschen mit sich selbst, der Einheit der Menschheit. Daher ist der Dienst der Kirche nicht auf einen Sektor des Menschen oder der Menschheit einzugrenzen, er gilt vielmehr dem ganzen Menschen und der ganzen Menschheit.

Die innere Einheit der Kirche ist Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die sie übergreifende Einheit (vgl. LG 1). Dieser zeichenhafte Bezug muß auch an der Einheit der Gemeinde und am priesterlichen Dienst der Einheit konkret ablesbar sein.

Die Einheit der Gemeinde soll Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschheit und des Menschen sein:

Die brüderliche Beziehung der Glieder und Gruppen in der Gemeinde über Unterschiede von Generation, Meinung, Bildung und gesellschaftlicher Stellung hinweg soll zeichenhaft auf das Zusammenleben der Gesellschaft wirken und ihm Impulse geben. In der Lösung von Konflikten, im Aushalten und Austragen von Spannungen innerhalb der Gemeinde soll eine Atmosphäre der Versöhnung und des Verständnisses über die Gemeinde hinaus wachsen. Im Leben, Beten, Wirken und Sprechen der Gemeinde sollen die Fragen des Menschen, der Gesellschaft und der Menschheit im Geist Jesu konkret zum Thema kritischer Reflexion und tätiger Solidarität werden. Die Gemeinde soll bei solchem Dienst für den Menschen und die Menschheit durch Information und Zusammenarbeit zur Gemeinsamkeit verschiedener Gruppen der Gesellschaft beitragen. Sie soll sich dabei aber nicht nur als die gebende wähnen, sondern offen sein für Anstöße, die ihr helfen, den eigenen Auftrag neu zu sehen und zu realisieren.

Gerade aber auch das Unterscheidende der Gemeinde kann ein besonderer Beitrag zur Menschlichkeit des Menschen und der Gesellschaft sein. Über das bloß menschlich Erreichbare und Forderbare hinaus gibt die Orientierung am Evangelium eine unenttäuschbare Hoffnung für den Menschen und die Menschheit; sie setzt dem menschlichen Planen und Tun die Maßstäbe der erschaffenden und erlösenden Liebe Gottes und erschließt aus dieser Liebe dem menschlichen Einsatz eine eigenes Vermögen übersteigende Kraft. Die zweckfreie Gemeinschaft etwa im Gottesdienst kann ein Verweis darauf sein, daß Menschsein sich nur aus dem her integrieren kann, was sich nicht im Brauchbaren und Berechenbaren erschöpft. Priesterlicher Dienst trägt Verantwortung dafür, daß die Einheit der Gemeinde offen und durchsichtig für diese menschlichen und gesellschaftlichen Aufgaben bleibe. Er hat von seiner eschatologischen Orientierung her zugleich kritische Funktion.

Wie unterscheidet sich der priesterliche Dienst der Einheit von anderen der Integration des Menschen und der Gesellschaft dienenden Funktionen? Dienste am Menschen und an der Gesellschaft, wie sie etwa in Politik, Bildung, Sozialarbeit und Psychotherapie geleistet werden, richten sich auf menschlich und gesellschaftlich erreichbare Ziele. Das Ganzsein des Menschen und der Menschheit, an dem der Dienst des Priesters sich orientiert, übersteigt gerade die immanenten Möglichkeiten des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte: es ist das Heil, das nur Gott schenken kann. Daher ersetzen beiderlei Dienste einander nicht, sie ergänzen sich gegenseitig.

Gegen ein Priesterbild, das vom Dienst der Einheit her konzipiert ist, wird eingewandt: eine so breit und unspezifisch formulierte Aufgabe, die sich nicht in eindeutigen Kompetenzen und Tätigkeiten erschöpfe, sei in unserer heutigen Gesellschaft eine Überforderung, sie sei ohne attraktive Kraft. Dem muß entgegengehalten werden, daß es gerade in der heutigen Gesellschaft eine Fülle von Führungsaufgaben gibt, die sich nicht in spezialisierter Tätigkeit erschöpfen, sondern sie übersteigen. Phantasie, Mut, Kombinationskraft, Durchstehvermögen und das Eingehen auf verschiedene Menschen und Situationen sind hier erfordert. Solches gilt gewiß auch vom Priester, wenn sein Dienst als Dienst der Einheit verstanden wird. Es rückt diesen Dienst aber nicht aus der Gesellschaft von heute heraus, sondern in sie hinein.

Es kann jedoch nicht übersehen werden, daß durch die Bindung an das unverfügbar zu Verwaltende und zu Übermittelnde einerseits und durch die gleichzeitig erforderte Offenheit für

unabsehbare Entwicklungen andererseits der Priester in einer besonderen Spannung und in einer „konstitutionellen Ohnmacht" steht. Daher verdichtet sich indessen nur das, was zum christlichen Glauben wesenhaft und allgemein gehört. Dieser ist das Paradox einer Armut, die aus sich selbst nichts vermag und der doch alles aufgetragen ist. Dieses Paradox löst sich — im Christsein und im Priestersein gleichermaßen — nur durch den, auf den der Glaube als lebendigen Partner vertraut. Gegenüber allen Hoffnungen auf ein Heil aus innerweltlicher Entwicklung oder menschlicher Aktion verkörpert der Priester so die Hoffnung auf Gottes endzeitliches Handeln, das allein den Menschen, die Gesellschaft und die Welt vollendet.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Von Fremdbeherrschung zur Selbstbeherrschung

Moraltheologische Bemerkungen zu Gerhard Szczesnys „Das sogenannte Gute"

Gerhard Szczesny, früher Abteilungsleiter beim Bayerischen Rundfunk, Begründer der „Humanistischen Union" und engagiert agnostischer Kritiker des Christentums und der christlichen Kirchen, hat mit seinem neuesten Werk, „Das sogenannte Gute" (Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1971), kaum weniger Aufsehen erregt als mit seiner 1958 erschienenen Streitschrift, „Die Zukunft des Unglaubens" (vgl. HK, September 1959, 587 ff.). Doch gibt es auch eine Kontinuität der Intentionen und Wirkungen, so scheint diesmal die Blickrichtung eine andere zu sein. „Die Zukunft des Unglaubens" war eine streitbare Absage an den von den Kirchen repräsentierten Glauben. „Das sogenannte Gute" zielt auf die Begründung einer autonomen Ethik, die sich gegen ideologische Systeme und Lehrmeinungen und gegen eine „Fremdbestimmung" des Menschen durch Religion in gleicher Weise wehren will. Bernhard Stöckle, *Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, setzt sich hier mit den Ausführungen Szczesnys unter Gesichtspunkten der theologischen Ethik auseinander. Zur Position Szczesnys vgl. auch ds. Heft, S. 78 ff.*

Die Besprechungen, die Szczesnys neuestes, mittlerweile zum Bestseller aufgerücktes Buch gefunden hat, beziehen sich fast einhellig auf dessen eindeutige und unmißverständliche Absage an das marxistische System im allgemeinen und die Neolinken westlicher Prägung im besonderen. Man bescheinigt dem Verfasser, er, der als „Prototyp des aufgeklärten und aufklärungsbesessenen Linksliberalen" (*Ivo Frenzel* in der „Süddeutschen Zeitung") in unserem Land bekannt wurde, habe in souveräner Weise Abschied von nicht wenigen seiner eigenen, allgemein bekannten Anschauungen genommen. Allerdings, die Betrachtungen, welche die Kritiker zu dem „Alternativentwurf" dieser programmatischen Schrift angestellt haben, lassen nicht unerwähnt, daß Szczesny ebenso auch Distanz zum Christentum suche: er wolle eine Humanität nicht nur ohne Marx (= Fortschrittsglauben), sondern auch ohne Gott (= Metaphysik).

Indes ist eine dediziert theologische Auseinandersetzung mit ihm noch ausständig. Eine solche scheint jedoch geboten: Teils verdeckt, teils offen werden in dem Buch, das man wegen seiner antignostischen Attitüde durchaus als ein „Adversus haereses" des 20. Jahrhunderts ansprechen kann, an das Christentum, an dessen Theologie und Moral Anfragen gerichtet. Diese verdienen sowohl ihrem Inhalt nach wie auch in der Form, in der sie vorgetragen sind, überaus ernst genommen zu werden, und fordern zu einer Antwort heraus. Dies nicht zuletzt im Hinblick auf so manche Trends, die unter dem Titel fortschrittlicher Theologie oder „neuer Moral" gegenwärtig noch immer im Umlauf sind. Anliegen der nachfolgenden Überlegungen ist es deshalb, „Das sogenannte Gute" nach den wichtigsten theologisch relevanten Themen und Aspekten zu würdigen.

Die zwei Grundfragen

Für Szczesny gilt es als ausgemacht: „Die menschliche Geschichte kann nur weitergehen, wenn die Jahrtausende der Fremdbeherrschung des Menschen durch Religionen und Ideologen, Staaten und Parteien von einem Zeitalter der Selbstbeherrschung abgelöst werden, wobei Selbstbeherrschung nicht einfach die Fähigkeit des Menschen meint, sich in einer konkreten Situation zweckdienlich zu verhalten, sondern sich der Disziplin eines ausgeformten Ichideals zu unterwerfen" (215). Diese wegweisenden Sätze spiegeln deutlich jene beiden fundamentalen Gesichtspunkte wider, von denen her das gesamte Buch konzipiert ist. Dies ist einmal die pointiert vorgetragene Zurückweisung der von den Religionen (vertreten durch das Christentum) und Ideologien (repräsentiert durch den Marxismus) ausgehenden „Schädigungen" des Menschlichen. Es ist zum andernmal der ohne Zweifel mutige Versuch, ein allein auf den Prinzipien des Humanum basierendes Ethos zu artikulieren, das den Menschen, ohne ihn zu überfordern, wirklich zu sich selbst kommen läßt und ihm eine stabile Zukunft ermöglicht.

Vermutlich werden viele Christen schockiert sein von der Entschiedenheit, mit der Szczesny *Christentum* und *Marxismus* in einem „Verbund" zusammenschließt. Beide Systeme sind ihm ja „die eindringlichsten Beispiele für die zerstörerische Kraft jedes ideologischen Integralismus, von dessen menschheitsbeglückenden Parolen bestenfalls große Worte übrigbleiben" (91). Das klingt zugegebenermaßen hart, aber man sollte sich davon nicht kopfscheu machen lassen. Gab es in unserer christlichen Geschichte streckenweise nicht tatsächlich eine in ihrer Wirkung dehumanisierende Überbewertung des doktrinellen Elementes, eine Auswanderung in vergewaltigenden Ideologismus? Davon abgesehen, zeigt sich jedoch, daß Szczesny durchaus auch zu differenzierteren Urteilen fähig ist. So fällt ihm am Christentum doch *eine* Qualität auf, das dieses gegenüber dem Marxismus deutlich abgrenzt und echte

Humanität zu gründen vermag: „Von den drei Kardinaltugenden der Christen: Glaube, Liebe, Hoffnung, ist nur die Liebe, die bejahende Zuwendung zum gelebten Leben, einer Verklärung wert" (46). Diesem Zugeständnis folgt indes sogleich eine bemerkenswerte Einschränkung: Wie die historische Bilanz zeige, haben die Christen gerade mit der Liebe bisher am wenigsten anzufangen gewußt; sie traten ihren Gang durch die Geschichte unter dem „Primat des Glaubens und der Hoffnung" an. Dabei verflüchtigte sich bei der gewalttätigen Anstrengung, die Menschen zum richtigen Glauben und Hoffen zu bringen, die Liebe zu einer spirituellen Formel, „mit der Wohltaten wie Untaten gleichermaßen gedeckt werden konnten". Diese Auskunft zu den sogenannten theologischen Tugenden ist vor allem aus zwei Gründen außerordentlich beachtenswert.

Wann immer in der gegenwärtigen Moraltheologie die Frage erörtert wird, was denn der *Glaube* für das sittliche Verhalten der Christen bedeute, pflegt man ziemlich einhellig darauf zu verweisen, daß die „Offenbarungsmoral" in ihrer kategorialen Bestimmtheit und Materialität gegenüber einer allein an der Würde des Menschen ausgerichteten Moral zwar keine eigenen und zusätzlichen Forderungen beinhalte, daß aber dessenungeachtet der Glaube dem sittlichen Tun eine „neue" Intentionalität bzw. Motivation vermittle (*A. Auer, J. Fuchs*). Die demgegenüber doch grundlegende Erwägung, ob denn humane Sittlichkeit eine solche Dynamisierung überhaupt vertrage oder nötig habe und ob der Glaube die Autonomie des Menschen auf dem Gebiet des Ethischen womöglich gar behindere, bleibt dabei mehr oder weniger außer Betracht. Das ist um so verwunderlicher, als nun einmal sehr viele unserer Zeitgenossen den fundamentalen Verdacht hegen, „Gottesglaube und entsprechend eine theonome Begründung der Ethik müsse zwangsläufig zu einer verfremdeten Heteronomie führen" *(F. Böckle)*.

Dieser weitverbreitete, von Szczesny exakt formulierte *Vorbehalt* müßte von der Moraltheologie entschieden aufgegriffen und im Rahmen einer ethischen Besinnung über die „praeambula fidei" dem gängigen Themenbereich „Glaube und Sittlichkeit" vorgespannt werden. Welchen Schwerpunkt eine solche Behandlung zu setzen hätte — dafür gibt Szczesny einen interessanten Hinweis: jenen Glauben nämlich, der seiner Ansicht nach als Widersacher der Humanität und Saboteur der Liebe zu werten ist, bestimmt er genauer als „libidinöse Glaubensbindung an Begriffe und Wörter" (47). Er bestätigt aber auch, daß im gegenwärtigen Christentum der „lebendige Christus" wieder entdeckt werde und „mit ihm als Zentrum des Christseins die Sorge um den konkreten anderen". Sicher würde Szczesny zugeben, daß diese Wiederentdeckung des lebendigen Christus nicht auf rationalem Kalkül, nicht auf einem Zu-Ende-Denken der Humanität, sondern auf Glauben beruht — womit dem Glauben eine positive Qualität für die Verwirklichung des Sittlichen und insbesondere der Liebe im grundsätzlichen doch bescheinigt wäre.

Zum andern: wer die neueren theologischen Bemühungen um eine existentielle Reflexion der eschatologischen Botschaft mitverfolgt hat, muß es wohl als befremdend empfinden, daß Szczesny gerade an der *Hoffnung* des Christen nichts Rühmenswertes findet. Anders als bei seiner Einrede gegen den Glauben, ist nicht unmittelbar zu erkennen, was ihn zu solcher Diskreditierung bestimmt. Es gibt jedoch Hinweise dafür, daß er von der christlichen Hoffnung mutmaßt, sie habe es genau wie das marxistische Zukunftsdenken mit einem Utopismus zu tun, der den Menschen durch Vertröstungen auf ein ständig in die Zukunft enteilendes Morgen um seine Gegenwart und das Glück in der Gegenwart betrüge (vgl. S. 206 und S. 38, wo von der Zukunftsbesessenheit religiöser und politischer Heilslehren die Rede ist). Sollte Szczesny damit etwa gar auf die gegenwärtig so populäre „Theologie der Hoffnung" (Moltmann) und ihre Abkömmlinge („Politische Theologie" und „Theologie der Revolution") anspielen? Es ist jedenfalls auffallend, daß er im Gegensatz zu seinen Darlegungen über den Glauben keine Bedingungen zu nennen weiß, unter denen Hoffnung für ihn vertretbar wäre. Wie immer man darüber denken mag, die Theologen unserer Tage, welche die welthafte Bedeutung christlicher Hoffnung so nachdrücklich herausgestellt haben, täten gut daran, sich im Blick auf das einschlägige Urteil von Szczesny die Frage vorzulegen, ob ihre Erarbeitungen vielleicht doch zu sehr mit Elementen säkularistischer Zukunftserwartung versetzt sind, ob sie so den Vorwurf auf sich ziehen, die Gegenwart zugunsten eines futuristischen Vorweg minimalisiert zu haben. Eines steht sicher fest: hätten sie beispielsweise von der neutestamentlichen Bezeugung herkommend das präsentische Eschaton ähnlich akzentuiert wie das futurische, wären sie wohl besser in der Lage, einer solchen Verurteilung der christlichen Hoffnung zu begegnen.

Prospekt eines autonomen Humanismus

Abgesetzt von christlichen und marxistischen Angeboten, kreist Szczesnys ganze Sorge um den „autonomen", „aufgeklärten" und „mündigen" Menschen. Da er aber weiß, wie verfälschend heute mit diesem „Typ" umgesprungen wird, bemüht er sich um entsprechende Absicherung. So erklärt er, der autonome Mensch sei keiner, der ungehemmt bejaht und auslebt, was er in sich vorfindet (214); sein Verhalten werde nicht von der Laune und Beliebigkeit diktiert, sondern stehe unter „der Disziplin eines ausformulierten Ichideals" (215). Der Begriff des Ichideals ist wohl keine eigene Schöpfung von Szczesny. So bemerkte schon *J. Girardi*[1]: „Das Problem der Begründung der Ethik ist in erster Linie das Problem der Begründung des Ideals oder des idealen Ichs." Nun, Szczesnys etwas eklektizistischen Darlegungen zufolge schwebt jenes Ichideal, dem der Mensch sich zu „unterwerfen" hat, nicht wie ein externales Gebot über ihm, es liegt als innerer Nomos in ihm selber. Interessanter als dieser Hinweis erscheint die Auskunft über die beiden Stützen, die das Ichideal tragen und dessen materiale Inhalte besorgen: die von der *Verhaltensforschung* inaugurierte Betrachtung der menschlichen Natur sowie die vom Existentialismus beeinflußte *personalistische* Konzeption des Menschen.

Von daher müssen denn auch Sätze wie diese verstanden werden: Selbstbestimmung ereignet sich, indem wir „die strukturale Intention der menschlichen Natur zum regulativen Prinzip machen" (215), oder: „Es gibt eine elementare und profane Menschlichkeit, die als Intention, als eingeborenes Verhaltensregulativ allen Menschen eigen ist" (93), die sich vor allem in der Schonung des Artgenossen, in der Sorge für die Nachkommen, in personaler Bindung und Freundschaft bekundet (91). Speziell auf die personalistische Komponente dürfte es zurückgehen,

wenn Szczesny darüber hinaus entgegen der heute üblichen, gesellschaftsbezogenen Denkweise mit Leidenschaft für das politisch-individuale Selbstsein eintritt und die Selbsterziehung des einzelnen zu einem geglückten Leben für wichtiger hält als die Versuche, noch mehr soziale Gerechtigkeit und materiellen Fortschritt zu bewerkstelligen (15).

Der Moraltheologie gibt dieser *Entwurf einer autonomen Ethik* zweifellos energischen Anstoß zu Selbstbesinnung und kritischer Reflexion. So wäre es angesichts des hohen Ranges, der den Belangen des individualen Daseins zuerkannt wird, gewiß angebracht, ja notwendig, den traditionellen Traktat über die „Pflichten gegenüber der eigenen Person" — von vielen Moraltheologen zugunsten entprivatisierter, mehr gesellschaftsbewußter Ausrichtung der christlichen Ethik stillschweigend aus dem Repertoire ihrer Darlegungen gestrichen — neu zu erwecken und zu bearbeiten. Die Anmahnung, die Rückkehr zum Menschen als Individuum wieder einzuleiten, macht sich im übrigen im zeitgenössischen Bewußtsein und Denken mehr und mehr bemerkbar[2]. Das Thema von der personalen Identität des Menschen darf von der Moraltheologie nicht weiter derart vernachlässigt werden.

Die bleibenden Grenzen

Allerdings: die Fundgrube sittlicher Maßstäbe und Richtpunkte menschlicher Vollendung in solch exklusiver Weise auf Verhaltensforschung und immanenten Personalismus einzugrenzen, wie das hier geschieht, kann nicht befriedigen. Wird da nicht außer Betracht gelassen, worauf *D. Whyss*[3] hingewiesen hat: daß es wohl eine absolute Sittlichkeit gibt, der Mensch dagegen ein tragisch gebrochenes Geschöpf ist, dem weder Vernunft noch Triebe die Sicherheit bindender sittlicher Entscheidungen vermitteln, daß also die Gebrochenheit des Menschen die ständige Verborgenheit absoluter Werte bedingt? Droht zudem der Rekurs auf eine menschliche Autonomie, welche die Selbstverantwortung und Freiheit durch Loslösung von jedweder transzendenten Grundierung zu sichern glaubt, letztlich und endlich nicht doch in eine fatale, nihilisierende Absolutsetzung des menschlichen Selbstseins und der ihm zugeordneten Mitwelt auszumünden?

Szczesny scheint das selbst irgendwie zu spüren: so betont er, daß zur *Konstituierung des Maßstabes*, den wir nötig haben, auch der Horizont der Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens mit in Erwägung zu ziehen sei (215). Über die Notwendigkeit dieser Orientierung äußerte er sich jüngst in seinem Referat vor der Katholischen Akademie in Bayern (vgl. ds. Heft, S. 78): Die Überzeugung von der Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Daseins befreie vor allem von der Stupidität des Positivismus. „Daß alles Leben endlich ist und Grenzen hat, erlaubt uns, nicht darin aufzugehen. Unsere Existenz umfaßt mehr als Anthropologie, Humanität und Moral." Damit wäre doch, so will es wenigstens scheinen, eine Vorbereitung für die Anerkenntnis geschaffen, daß von seinem originären Ansatz her der Glaube an Gott gerade kein Bekenntnis zur „Fremdbeherrschung" bedeutet, vielmehr der „Selbstbeherrschung" des Menschen den wirklich *absoluten* Grund erschließt. *Bernhard Stöckle*

[1] Überlegungen zur Begründung einer weltlichen Moral, in: Moderner Atheismus und Moral, Weltgespräche Bd. 5, Freiburg 1968, 35
[2] Vgl. etwa *F. Matson*, The Broken Image. Man, Science and Society, New York 1964; *U. Sonnemann*, Negative Anthropologie, Hamburg 1969; dazu auch die Werke des Psychoanalytikers *E. Erikson*
[3] Strukturen der Moral, Göttingen 1968, 211

Sonderberichterstattung Synode (IX)

Gemeinsame Synode und kirchliche Strukturreform

Im folgenden berichten wir über die bisherigen Beratungen in drei Synodenkommissionen, die nicht nur im Kommissionenkatalog nebeneinander stehen, sondern auch eine gemeinsame Thematik haben. Es sind jene Kommissionen, die sich vorwiegend mit Strukturfragen zu beschäftigen haben, die Kommissionen VII—IX. Eigentlich kann ihre jeweilige Beratungsarbeit nicht unabhängig voneinander dargestellt werden. Wenn z. B. eine Neustrukturierung der Gemeinden angestrebt wird, dann stellt sich zugleich die Frage, welche Typen von Priestern oder Gemeindeleitern für welchen Typus von Gemeinde und übergemeindlicher Seelsorge notwendig ist. Und ein Gesamtkonzept der Mitverantwortung muß in Beziehung gestellt werden sowohl zu einer Gesamtordnung der kirchlichen Dienste wie zum strukturell-organisatorischen Aufbau der Kirche am Ort und im Bistum. Doch empfiehlt sich eine getrennte Darstellung in ein und demselben Heft, weil die Einzelthemen dieser drei Kommissionen zwar ständig miteinander zu verklammern sind, der Stand der Beratungen in den drei Kommissionen jedoch recht verschieden ist: Kommission VII befindet sich im wesentlichen noch im Stadium der Vorpapiere und des Detailstudiums, Kommission VIII und IX haben bereits ausgearbeitete Entwürfe vorgelegt. Aber nur die Kommission VIII scheint bisher zu einem runden Ergebnis gekommen zu sein.

Sachkommission VII: „Charismen, Ämter, Dienste"

Die Ausgangsposition der Sachkommisison VII (K VII) „Charismen, Dienste, Ämter" war durch Faktoren gekennzeichnet, die in gleicher Dichte auf keine andere Synodenkommission zutreffen.

1. Im Unterschied zu anderen Kommissionen — man denke etwa an K V mit ihrer naturnotwendig vagen Thematik Kirche und Gesellschaft oder an K X mit ihren weit auseinanderlaufenden Themenkreisen Gesamtkirchliche Kooperation, Ökumene, Mission — wurde ihr ein ziemlich *genau umgrenzbarer Beratungsbereich* zugewiesen. Die Frage nach dem kirchlichen Amt und den das

kirchliche Amt unterstützenden oder begleitenden Diensten ist handfest genug, um bei einer breiten Schicht von Christen innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche Interesse zu finden, und sie ist konkret genug, um von einer regionalen Synode mit einiger Aussicht auf vorwärtsweisende Ergebnisse behandelt werden zu können. Aber der Themenkatalog dieser Kommission ist doch breiter, als manchmal vermutet wird, zumal unter dem Stichwort „Charismen" auch die ganze Bandbreite religiöser Gemeinschaften (Orden, Genossenschaften, Säkularinstitute) angesprochen ist. Diese stellen nicht nur eine Vielfalt spezifischer Berufungen dar; die Frage nach ihrem je eigenen Dienst in der Kirche ist auf vielerlei Weise hineinverwoben in den Bereich der kirchlichen Ämter, daß jede Reform auf der einen Auswirkungen auf der anderen Seite hat. Der Themenkreis Ämter und Dienste weist aber auch nach innen *eine starke und weiter wachsende Differenzierung* auf. Diese wurde vom Zweiten Vatikanum noch kaum berücksichtigt. Sie verlangt aber nun, teils aus grundsätzlichen, teils aus pragmatischen Gründen nach Überprüfung der inneren Zuordnung und Funktionalität: nicht nur das Amt des Presbyters ist zur Diskussion gestellt, eine Reihe neu entstehender oder neu zu ordnender kirchlicher Dienste stehen zur Debatte.

2. Wie der Synode insgesamt sind dieser Kommission nicht theologische Grundsatzfragen oder Strukturveränderungen aufgetragen, die die Gesamtkirche betreffen. Sie soll vielmehr *nach der bestmöglichen und pastoral wirksamsten Gestalt kirchlicher Dienste im Rahmen der Teilkirche suchen.* Doch in diesem Bemühen stößt sie nicht nur an die vom gesamtkirchlichen Recht gesetzten Grenzen, sondern bewegt sich — in diesem Punkt der Kommission IV vergleichbar (vgl. ds. Heft, S. 69) — im Spannungsfeld zwischen dem, was theologisch möglich ist, und dem, was aus Gründen der Pastoral geboten erscheint.

Aufgaben und Schwierigkeiten

Obwohl bisher keine gemischte Kommission zwischen K VII und anderen Kommissionen geschaffen wurde, hat sie doch ständig *die Beratungsergebnisse der anderen Kommissionen zu berücksichtigen.* In erster Linie sind das K VIII und K IX. Das System kirchlicher Räte, das durch die K VIII etabliert werden soll (vgl. ds. Heft, S. 97), bestimmt zum mindesten die konkrete Form kirchlicher Amtsausübung mit. Und welche Formen kirchlicher, auch presbyteraler Dienste geschaffen bzw. weiterentwikkelt werden sollen und wie die verschiedenen Dienste einander zuzuordnen sind, hängt ab von der Gestaltung der pfarrlichen „Infrastrukturen" und von den Organisationsformen und -ebenen der überpfarrlichen Seelsorge. Diese sind aber Aufgabe der K IX. Umgekehrt bedarf das Beratungsergebnis dieser zwei Kommissionen der Abstimmung mit K VII, die ein *Gesamtkonzept kirchlicher Dienste* zu entwickeln hat. Grundlage und Ausgangspunkt eines solchen Konzepts kann aber unter praktischen Gesichtspunkten kirchlicher Tätigkeit wiederum nur die Frage sein, welche pastoralen Strukturen von welchen Kategorien von Amtsträgern und Diensten getragen und ausgefüllt werden müssen.

Um dies mit einem Beispiel zu erläutern: Die von der K IX vorgelegte „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum" (vgl. ds. Heft, S. 99) sieht im Verbund einer Großpfarrei *territoriale „Gemeinden"* (Wohnviertelgemeinden) vor, daneben auch „Personalgemeinden", die sich nach Lebensaltern, nach Berufszugehörigkeit oder auf Grund persönlicher Verbundenheit bestimmter Personengruppen bilden können. Diese Gemeinden sollen als eine Art kirchlicher Basisgruppen wesentliche Aufgaben der Pfarreien einschließlich der Sakramentenspendung und der sonntäglichen Eucharistiefeier selbständig übernehmen. Angenommen, ein solches Konzept fände im Plenum eine Mehrheit und würde durch die Bischöfe rezipiert, dann wäre genauer zu prüfen, durch welche Amtsträger die von diesen „Gemeinden" zu leistenden Aufgaben wahrgenommen werden sollen (durch „viri probati", durch nebenamtliche Priester und Diakone oder gar durch einen zur Eucharistiefeier bevollmächtigten „Laien").

Aber selbst wenn man einer solchen theologisch wie praktisch höchst problematischen Empfehlung nicht folgt, bleibt immer noch die Möglichkeit, innerhalb der bestehenden Pfarreien Gruppen zu bilden, die ohne den Anspruch, Gemeinde zu sein, ein relativ eigenständiges kirchliches Leben entfalten und pastoral-missionarische Aufgaben übernehmen können. Auch dann ist zu fragen, durch welche Ämter und Dienste von innerhalb der Gruppe und in Verbindung zur Gesamtgemeinde die Leitungsaufgaben wahrzunehmen sind. Deswegen ist es kein Unglück, daß die K VII, wie es sich jetzt ergeben hat, den Vorlagen der Kommissionen VIII und IX im Plenum der Synode zunächst den Vortritt lassen muß. Denn so muß sie ihre Vorlagen nicht ins Blaue hinein entwerfen, sondern kann in etwa abschätzen, wie die Seelsorgestrukturen in Pfarrei, Dekanat, Region und Bistum aussehen werden. Sie kann damit mit mehr Aussicht auf Praktikabilität eine Neuordnung kirchlicher Dienste anstreben, die diesen Namen verdient.

Doch die K VII steht auch in Querverbindung zu der Thematik der Kn I—III, weil dort durch die Umschreibung konkreter Dienste im Bereich der Verkündigung („Laienpredigt"), der Sakramente (Sakramentenpastoral) und der Diakonie (kirchliche Lebenshilfe und Beratungsdienste) mitentschieden wird, welchen Funktionen welche Dienstträger zuzuordnen sind und welcher spezifischen Ausbildung diese bedürfen. Deswegen sprach Prof. *K. Hemmerle* bereits auf der Eröffnungssitzung von einer *„Gelenkfunktion"* dieser Kommission. Daß eine solche Kommission, deren Beratungsskala von *ekklesiologischen* Grundsatzfragen bis zu arbeitsrechtlichen Regelungen reicht und die auf die einzelnen Beratungsschritte in den anderen Kommissionen Rücksicht nehmen muß, ihre besonderen Probleme hat, versteht sich also von selbst.

Das *Kernproblem* der Kommission ist die Frage, wie eine Vervielfältigung kirchlicher Dienste durch die Ausgliederung immer neuer Funktionen mit einem Verständnis des geistlichen Amts versöhnt wird, das lehramtlich vorgegeben ist, das seine unverzichtbaren Leitungsaufgaben in der Gemeinde wahrzunehmen hat und sich dennoch in die angestrebten kollegialen Führungsformen bei größerer Selbständigkeit der Gruppen und bei mehr Mitbestimmung der Gesamtgemeinde einfügen muß.

Erschwert wird die Arbeit der Kommission durch unterschiedliche, wenn nicht gegensätzliche Auffassungen über die *Ziele* einer Neuordnung der Ämter und Dienste: Die einen wollen angesichts des zunehmenden Klerikermangels den Geistlichen nur entlasten, also das geistliche Amt durch zusätzliche von Laien übernommene kirchliche

Dienste ergänzen; die anderen zielen auf eine Auffächerung des kirchlichen Amtes selbst. Die einen geraten in die Gefahr, den Priester auf den Sakramentaristen zu reduzieren; die anderen reiben sich an theologischen Positionen, die unter Berufung auf die Lehrtradition der Kirche eine weitere Auffächerung des geistlichen (presbyteralen) Amtes ablehnen.

Was wurde bisher erarbeitet?

Die Kommission hat bisher 8 Sitzungen abgehalten, die letzte am 25./26. Januar 1972. Bereits auf der ersten Sitzung während der Konstituierung der Synode entschieden sich ihre Mitglieder dafür, die ganze Bandbreite der kirchlichen Dienste und Ämter zu behandeln. Man warnte ausdrücklich davor, angesichts der Auseinandersetzungen um das Presbyteramt die anderen Ämter und Dienste zu übersehen. Auf der zweiten Sitzung im März 1971, noch bevor die Beraterfrage geklärt war, wurden *drei Arbeitsgruppen* gebildet: eine erste für die haupt- und nebenamtlichen Gemeindedienste der *Laien;* eine zweite für den *bischöflichen* und *priesterlichen Dienst* in der Gemeinde; eine dritte für den Dienst und das Leben der *Orden* und geistlichen Gemeinschaften. Als Prioritäten wurden bestimmt für AG 1: die hauptberuflichen Dienste in der Kirche und die Stellung der Frau; für die AG 2: die Zuordnung von bischöflichem und priesterlichem Dienst, der nebenberufliche Priester, der Priester ohne Amt, der Zölibat; für die AG 3: die Integration und Zusammenarbeit der Orden.

Erwartungsgemäß konnten nicht alle Prioritäten wie geplant eingehalten werden. Das bischöfliche Amt wurde bisher ganz ausgeklammert. Das Thema Amt und Frau kam bisher vorwiegend nur unter den Stichworten Seelsorgshelferin, Katechetin, Pastoralassistentin zur Sprache; die Zölibatsfrage wurde einstweilen zurückgestellt. Am detailfreudigsten angelegt sind dennoch die Beratungen der AG 1. Als erstes wurde das Thema „Pastoralassistent" angegangen. Damit geriet man automatisch an das umfänglichere Thema „Laientheologen". Gleichzeitig wurde ein Entwurf über die Stellung der „Seelsorgshelferin" vorgelegt. Ein „Entwurf eines Strukturschemas hauptamtlicher Dienste in der Gemeinde" kam bisher nicht zum Zug. Auch andere individuell erarbeitete Vorlagen wie die über den *Diakonat der Frau* blieben bisher Konzeptpapier. Die Diskussion konzentrierte sich in dieser AG eindeutig auf das Dreieck Pastoralassistent, Laientheologe, Seelsorgshelferin. Als Kernpunkt kristallisierte sich zunächst die Frage heraus, wie die wachsende Zahl von Laientheologen für den kirchlichen Dienst eingesetzt und wie und unter welchen Voraussetzungen sie dafür zugelassen werden können. Übereinkunft wurde (parallel zur AG 2) darüber erzielt, daß die Zweiheit ordinierter Geistlicher als *Pfarrer* — nichtordinierter „Laientheologe" als *„Gemeindeleiter"* abzulehnen sei. Abgesehen von der Frage, ob mit einer solchen Konstruktion der Einheit der Gemeinde gedient wäre, war das schlagendste theologische Argument dagegen: man rede damit von neuem einem Auseinanderfallen von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt das Wort.

Aber mit dieser Grenzziehung hatte man natürlich noch kein Rezept für einen sinnvollen Einsatz von Laientheologen im pastoral-kirchlichen Dienst und noch weniger ein Konzept für den Pastoralassistenten. Einig schien man sich vorläufig nur über folgende Punkte zu sein: Die Kirche braucht künftig zusätzliche Presbyter, da es zu wenig Kleriker im traditionellen Sinne geben wird; der Priester ist in einer Zeit wachsender und notwendiger Spezialisierung mit seiner Allzuständigkeit (Sakramente, Verkündigung, diakonischer Dienst, Gruppenarbeit und Gemeindeorganisation) überfordert, er bedarf deswegen zusätzlicher kirchlicher Dienste. Doch hat die AG bisher zu keiner einheitlichen Lösung gefunden.

Warum? Sie hat es mit zwei divergierenden Auffassungen zu tun: die eine will zusätzliche Formen des presbyteralen Dienstes schaffen und damit den Anforderungen der kirchlichen Pastoral gerecht werden. Als zusätzliche Formen bieten sich an: der vir probatus, der nebenamtliche Priester, u. U. auch der Priester auf Zeit im Dienst der Gesamtgemeinde oder der die Gemeinde tragenden Gruppen oder ein Priesterteam an der Spitze der Gemeinde. Innerhalb dieses Teams soll dann jeder Priester die Möglichkeit einer Spezialisierung haben. Die anderen denken an eine funktionale Aufgliederung des Dienstes des Presbyters selbst in einer Mehrzahl von Diensten, die durch ein Leitungsteam aus Ordinierten und Nichtordinierten wahrgenommen werden. Aber auch innerhalb dieser Konzeption gibt es Divergenzen: die einen sehen in der Leitung eines solchen Teams den spezifischen Auftrag des ordinierten Presbyters; die anderen verstehen das Leitungsteam so, daß demjenigen die Leitung zufällt, der ein „Leitungscharisma" mitbringt, gleichgültig ob es sich um einen ordinierten Kleriker oder um einen Laientheologen handelt.

An eine Realisierung dieser letzteren Vorstellung ist aus theologischen und praktischen Gründen nicht zu denken. Man dürfte nur weiterkommen, wenn die beiden ersten nicht alternativ, sondern als Ergänzung verstanden werden: wenn man einerseits neue Formen des Presbyterdienstes schafft und wenn man anderseits die nichtpresbyteralen Dienste ausbaut und als Zugang dazu die vorhandenen Ausbildungswege nutzt und zusätzliche Ausbildungswege schafft. Nicht für jede Form von Pastoralassistenz bedarf es einer vollakademisch-theologischen Ausbildung, während sie für andere Formen (vor allem im Bereich der Verkündigung) notwendig erscheint. Die neugeplanten religionspädagogischen Fachhochschulen eröffnen ohnedies neue Zugänge. In diesem Rahmen ist auch der Vorschlag innerhalb der AG 1 zu sehen, für die Seelsorgshelferinnen eine sechssemestrige religionspädagogische Fachausbildung vorzusehen, durch die sie der Stellung nach einer Pastoralassistentin gleichkämen.

Die AG 2 war bis zur Septembersitzung der Kommission, auf der das *Grundsatzpapier über „Schwerpunkte des priesterlichen Dienstes"* verabschiedet wurde, vor allem mit diesem befaßt. Obwohl dieses Grundsatzpapier, das in seinen wesentlichen Aussagen auf einen Entwurf von Prof. Hemmerle zurückgeht, von der Gesamtkommission ohne Gegenstimme bei nur 5 Enthaltungen angenommen und bei nur einer Enthaltung zur Veröffentlichung freigegeben wurde, war es innerhalb der AG 2 wie im Plenum der Kommission umstritten. Die Debatte drehte sich vorwiegend um die Sinnspitze des Papiers, den priesterlichen Dienst *als Dienst der Einheit.* Von verschiedenster Seite wurde eingewandt, ob denn die spezifische Aufgabe des Priesters unter dem Titel der Einheit überhaupt zu fassen sei, ob denn der Dienst an der Einheit der Kirche nicht bloß ein Aspekt unter mehreren ist. Verschiedene

andere Titel wurden ins Feld geführt und wieder abgelehnt, darunter sehr vage und undifferenzierte: Dienst am Menschen, Repräsentant der Sache Jesu. Als einzige theologisch mögliche Alternative blieb schließlich die *Auferbauung der Gemeinde*. Doch auch diese setzte sich nicht durch.

Zurück blieb das Empfinden, den Dienst des Priesters womöglich zu sehr innergemeindlich gefaßt und seine missionarische Sendung unterschätzt zu haben. Doch bietet das Papier so, wie es verabschiedet wurde, mit seiner Konzeption des Priesters als Einheitsdienst nicht nur einen durchwegs originellen Ansatz. Es deutet ihn in einer Weise, daß der Priester weder zu einer bloßen Repräsentationsfigur degeneriert noch in seinen Dienst eine solche Fülle von Aufgaben verpackt werden, daß eine sinnvolle, funktional vertretbare Arbeitsteilung im Gemeinde- und im übergemeindlichen Dienst (etwa in einem Team von Priestern und Laien) nicht mehr möglich wird. Allerdings konnten lange *nicht* alle Fragen ausgeräumt werden. — Es gab theologische Fragen wie: Kann der Dienst der Einheit nicht auch durch ein Team wahrgenommen werden? Kommt es nicht doch zu einer Reduktion des Priesters auf seine Weihevollmacht? Sodann praktische Fragen, die zugleich theologische sind: Ob das Priestertum als Beruf überhaupt lebbar sei? Welche Vollmachten kann der Priester u. U. delegieren? Doch jedenfalls ist das Papier so angelegt, daß auch den anderen kirchlichen Diensten genügend Raum gegeben wird und die Möglichkeit einer Mehrheit von Typen priesterlichen Dienstes möglich ist (vgl. den Wortlaut in „Synode" vom 7. 11. 71).

Von diesen Möglichkeiten wurde bisher allerdings nur eine durchdiskutiert, die Frage nach dem *nebenberuflichen Priester*. Zwei Grundtypen von nebenberuflichen Priestern wurden anvisiert: die einen, die aus dem Berufsleben kommen und sich für den priesterlichen Dienst zur Verfügung stellen; die anderen, die Priester sind und in apostolischer Absicht in den Arbeitsprozeß gehen. Ein dritter, bereits vorhandener Typus, die Geistlichen im Schuldienst, in den Redaktionen und Universitäten, wurde immerhin registriert. Als Gründe für den nebenberuflichen Priester wurden angeführt: die Weiterentwicklung des Amtes durch die heutige Amtstheologie, die Bildung von Substrukturen in den Pfarreien (im Gegensatz zu K IX sprach man von „Gemeinschaften" oder „Teilgemeinden"), größere Milieunähe. Als Gegengründe wurden vorgebracht: Zurückdrängung nebenamtlicher Dienste, Entwicklung zum bloßen Kultdiener, die Gefahr der nur halben Identifizierung mit dem Amt. Einmütigkeit wurde nur darin erreicht, daß der Priestermangel nicht als Motivation für den nebenberuflichen Priester dienen könne.

Die Problematik der Orden

Im Gegensatz zu den AGn 1 und 2 blieben die Beratungen der AG 3 über „Berufung und Aufgaben der geistlichen Gemeinschaften in Kirche und Welt von heute" lange im Hintergrund. Erst auf der Januarsitzung 1972 kam dieser Fragenkomplex auch im Plenum der Kommission ausführlich zur Sprache. Diese anfängliche Zurückhaltung hat ihre besonderen Gründe. 1. Die Kommission hat in erster Linie den Auftrag, Lösungen für einen sachgerechten Aufbau der kirchlichen Dienste zu entwerfen. Mit diesem Auftrag sind die Orden unmittelbar *nur insoweit* angesprochen, als sie an diesem Dienst mitwirken. Damit ist aber der Dienst der Orden in Kirche und Welt noch lange nicht ausgeschöpft. Denn die Orden haben ihre Bedeutung, die nicht einfach mit dem kirchlichen Amt verrechnet werden kann. Umgekehrt wäre es falsch, das, was man unter Charismen versteht, die verschiedenen Gaben und geistlichen Begabungen, auch soweit sie in einer gewissen Spannung zum Amt der Kirche gesehen werden, einfach in den Orden und geistlichen Gemeinschaften verkörpert zu sehen. 2. Es gibt nicht nur *untergründig alte Spannungen* zwischen Welt- und Ordensklerus, sondern auch verschiedene Auffassungen darüber, welche Funktionen in der Seelsorge und in der kirchlichen Arbeit im weitesten Sinne von den Orden am besten wahrgenommen werden können. 3. Spricht man zwar meist von *den* Orden, so gibt es doch eine so reichhaltige Typologie von Orden, Kongregationen und Genossenschaften, daß ein gemeinsamer Nenner gerade im Blick auf die amtlichen und diakonischen Dienste in der Kirche nicht so leicht zu finden ist. Zu fragen ist vor allem, wo sich ein gemeinsamer Nenner zwischen den traditionellen Ordensgemeinschaften und den sog. Säkularinstituten finden läßt. Dabei ist zu bedenken, daß in der Gegenwart *Ordensneugründungen* nicht zu verzeichnen sind, ohne daß man wird sagen können, die Säkularinstitute würden einfach an ihre Stelle treten. 4. Fast alle Orden und Kongregationen, das gilt für die Männerorden immer noch mehr als für die Frauenorden, sind nach dem Konzil einer *schmerzhaften Metamorphose* unterworfen, in der sie nach ihrer eigenen Existenz- und Wirkungsform in der Zukunft suchen.

Das bisher in der AG 3 erarbeitete Papier reflektiert bewußt oder unbewußt sehr deutlich alle diese Schwierigkeiten. Erreichen will man ein Doppeltes: die Herausstellung des *Grunddienstes* der geistlichen Gemeinschaften und eine Überprüfung der Ziele, Tätigkeiten und Werke der geistlichen Gemeinschaften. Der Grunddienst soll darin bestehen, „aus einem gelebten Glauben und einer gemeinsamen religiösen Erfahrung Zeugnis des in Jesus Christus angekommenen Gottesreiches zu sein". Genau besehen, kann das wohl nur eine gemeinschaftlich radikalisierte Form des Grunddienstes aller Christen (in verschiedenen Ausprägungen) sein. Aber schon hier gehen die Meinungen unter den Ordensleuten selbst, die in der AG 3 so gut wie unter sich sind, auseinander. Die einen verfechten stärker die spirituell-kontemplative Komponente und sehen die Aufgabe der Orden in einem unmittelbaren Gegensatz zum funktionalistischen Denken der modernen Leistungsgesellschaft; die anderen sehen in der Bestimmung des spezifischen Dienstes der Orden (jedenfalls dort, wo er konkret gefaßt wird) selbst nur ein Problem der Funktionen, d. h., sie verstehen die Orden als Gruppen für besondere kirchliche Einsätze.

Zwei Grundprobleme

Insgesamt scheint die Kommission VII vor zwei Grundaufgaben zu stehen. Die *erste Grundaufgabe* betrifft die jeweilige Gestalt und innere Zuordnung der Ämter und Dienste im Gesamtbereich des kirchlichen Amtes. Es müssen Dienste angeregt und weiterentwickelt werden, die vor allem dem Priester erlauben, nicht nur organisatorische Spitze dieser Dienste, sondern spirituelles Zentrum der Gemeinde und Impulsperson des kirchlichen Lebens zu sein. Dafür müssen auch neue *differenzierte Zugänge und*

Ausbildungswege geschaffen werden. Letztere Fragen werden die Kommission in nächster Zeit ausführlicher beschäftigen. Eine eigene fünfköpfige Gruppe, die sich mit den Ausbildungswegen zu befassen hat, ist bereits gebildet. Bisher standen zwei Themen stark im Vordergrund: der Laientheologe und das Thema Amt und Frau. Beide Themen sind für sich wenig fruchtbar, besonders wenn sie unter dem Eindruck (falscher) Rechtsansprüche stehen: die Frau *muß* am kirchlichen Amt beteiligt werden; der Laientheologe *muß* in den pastoralen Dienst einbezogen werden. Nur ein geringer Prozentsatz der Laientheologen will überhaupt in den pastoralen Dienst (nach einer Umfrage im Bistum Münster sogar nur 1 %), und die Kirche braucht auch Typen von Diensten (auch in der Pastoral), in denen nicht die theologische Ausbildung, sondern religiöse und profane Erfahrung die Hauptsache sind. So wäre durchaus ein *doppelter Typus von Pastoralassistent* denkbar: ein akademisch-theologisch gebildeter und ein in der kirchlichen und beruflichen Praxis geformter. Beide Typen von Pastoralassistenten können auch der Frau offenstehen. Auch ein *doppelter Typus von Presbyter* ist denkbar: der theologisch stärker grundierte Gemeindepresbyter und der durch berufliche Erfahrung gereifte „vir probatus" als Hilfspfarrer in der Gemeinde, in der überpfarrlichen Seelsorge oder als „Ältester" einer Gruppe oder Teilgemeinde.

Die *zweite Grundaufgabe* scheint darin zu bestehen, ein Konzept zu entwickeln, nach dem Weltkleriker und Ordenspriester bei geringer werdendem Nachwuchs in beiden Gruppen, gemeinsam ohne störende Überschneidungen und Rivalitäten Kirche am Ort und in ihren überörtlichen Bezügen aufbauen können. Dazu bedarf es einer stärkeren Kooperation mit den Orts- und Teilkirchen. Die Ansicht, daß die Orden in erster Linie den Dienst an der Einheit der Gesamtkirche verkörpern, läßt sich nicht ohne weiteres aufrechterhalten. Von seiten der Orden kann auch nicht erwartet werden, daß ihre Probleme vom gesamten Gottesvolk mitgetragen werden, daß sich aber eine regionale Synode nicht in die inneren Angelegenheiten der Orden „einmischen" dürfe. Wo es um die Ausrichtung des Glaubensdienstes der Kirche geht, gibt es keine Reservate, zumal gerade wegen des Nachwuchsrückgangs bei den aktiven und karitativen Orden Arbeitsteilungen neuer Art zwischen den verschiedenen Gemeinschaften notwendig werden.

Sachkommission VIII: „Formen der Mitverantwortung in der Kirche"

Der Auftrag an die Sachkommission VIII, den Problembereich „Formen der Mitverantwortung in der Kirche" zu bearbeiten, stellt eine doppelte Aufgabe: es gilt einmal, grundsätzlich zu klären, was Mitverantwortung in der Kirche bedeutet, und zum anderen ist die Frage der Formen und Strukturen zu untersuchen, in denen sich Mitverantwortung realisieren kann. Die Kommission arbeitet damit in einem Bereich, in dem vieles in Bewegung ist und sich — ausgelöst durch die theologische und kirchliche Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanum und die allgemeine gesellschaftliche Entwicklung — ein tiefgreifender Wandel vollzieht. Neben die Formen und Strukturen der Mitverantwortung, die in Deutschland eine Tradition haben, wie die Verbände, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und die Kirchenvorstände, sind seit dem Konzil neue Formen getreten, vor allem die Vielfalt der Räte, Ausschüsse oder Komitees auf den verschiedenen Ebenen.

Mehrere Voten

Diese Räte sind nach einer ersten Phase der Erprobung inzwischen in vollem Umbau begriffen. Neben Stimmen der Enttäuschung und Resignation nach der Begeisterung des nachkonziliaren Aufbruchs gibt es Berichte von gelungener breiter Zusammenarbeit. Tendenzen, den Einfluß der Räte auf eine praktische Bedeutungslosigkeit zurückzuschrauben, und die Forderung nach endlicher Demokratisierung der Kirche bestimmen die Bandbreite der Diskussion. Infolgedessen sah sich die Sachkommission bereits zu mehreren konkreten Stellungnahmen veranlaßt, die sich aus ihrer Aufgabenstellung ergaben.

Die erste Stellungnahme forderte der von der Kleruskongregation vorgelegte Entwurf von Rahmenbestimmungen über die Pastoralräte heraus, der weit hinter der in Deutschland bereits erreichten Entwicklung zurückblieb. Nachdem die Kommission erst aus der Presse erfuhr, daß den deutschen Bischöfen seit einiger Zeit ein solcher Entwurf zur Prüfung zugegangen sei, bat sie Kardinal *Döpfner*, in die Überlegungen eingeschaltet zu werden. Nach eingehender Beschäftigung mit dem Dokument leitete sie dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz im Juni eine Stellungnahme zu. Sie bat die Bischofskonferenz ferner zu überlegen, wie die Kommissionen der Synode künftig über ihre Arbeit betreffende Vorgänge rechtzeitig unterrichtet werden könnten.

Ein weiteres Beispiel praktisch wahrgenommener Mitverantwortung gab die Kommission mit ihrer Stellungnahme zu dem *Entwurf der lex fundamentalis*. Nach gründlicher Unterrichtung teilte sie im Juni Kardinal Döpfner ihre Bedenken darüber mit, daß der Gesichtspunkt einer breiteren Mitverantwortung in der Kirche in diesem Entwurf kaum Berücksichtigung gefunden habe.

Angesichts der Bestrebungen einiger Diözesen, ungeachtet der in der Synode angelaufenen Beratungen *neue Satzungen für ihre Pastoralräte* zu verabschieden, richtete die Kommission im September an die Zentralkommission die Bitte, in geeigneter Weise dafür einzutreten, daß die Satzungen der Räte in grundsätzlichen Fragen so lange nicht geändert würden, bis die Synode hierzu Richtlinien erarbeitet hat. Es sollten aber nicht die derzeit im Gang befindlichen und weiterhin notwendigen Diskussionen um die Räte in den Diözesen eingestellt, sondern ihre Ergebnisse der Kommission mitgeteilt werden. Die Zentralkommission hat sich diese Bitte zu eigen gemacht und sie an die deutsche Bischofskonferenz weitergegeben. Die Sachkommission versuchte auch den Kontakt mit den lokalen Gremien aufzunehmen. Anläßlich ihrer Septembersitzung in Nürnberg traf sie sich mit etwa 100 Vertretern der Dekanatsräte von Nürnberg und Fürth zu einer Diskussion über die in den Räten gemachten Erfahrungen.

Aufgrund der Zusammensetzung der Kommission ist eine weitgehende Vertrautheit ihrer Mitglieder mit ihrem Aufgabenbereich gegeben. Der Kommission gehören 17 Laien und 12 Geistliche an, darunter 5 Bischöfe, 2 Pfarrer, 4

Herren der kirchlichen Verwaltung und 1 Ordensgeistlicher. Von den Laien, die die verschiedensten Berufe vertreten, sind die meisten Mitglieder von Räten und Verbänden, 3 sind im kirchlichen Dienst.

Die *Strukturdiskussion in den Diözesen* bestimmte auch die Prioritäten, die die Kommission sich setzte. Von der Vorbereitungskommission war der Kommission VIII folgender Themenkatalog vorgeschlagen worden: 1. Beteiligung aller Glieder des Gottesvolkes an der Sendung und an den Aufgaben der Kirche; 2. Die nachkonziliaren Räte in den Diözesen; 3. Mitverantwortung im kirchlichen Finanzwesen; 4. Die katholischen Verbände; 5. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken; 6. Mitverantwortung in den Gremien der deutschen Bischofskonferenz; 7. Bischöfliche Hauptstellen. Auf der konstituierenden Sitzung führte ein Referat von Dr. Pötter in die sieben Themenbereiche ein.

Überprüfung des Rätesystems

Auf der 2. Sitzung am 12./13. März 1971 fiel die Entscheidung über die Schwerpunkte, die die Kommission zuerst behandeln wollte. Nach einem Referat des Soziologen *E. Golomb* (Essen) über die ersten Ergebnisse der von der deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee in Auftrag gegebenen soziologischen Untersuchung über die Pfarrgemeinderäte bildete die Kommission vier Arbeitsgruppen: 1. Beteiligung aller Glieder der Kirche an der Mitverantwortung; 2. Gremien der Mitverantwortung auf Pfarrebene; 3. Gremien der Mitverantwortung auf Diözesanebene; 4. Verbände und Gruppen in der Kirche. Einige Mitglieder wurden zusätzlich beauftragt, Vorarbeiten für die Frage der Mitverantwortung im kirchlichen Finanzwesen und für die Frage der Schiedsstellen zu leisten.

Die Entscheidung, in Gruppen zu arbeiten, bestimmte in der Folgezeit den Gang der Kommissionsarbeit und erwies sich als fruchtbar. Von Anfang war man bestrebt zu verhindern, daß die Gruppen nicht nebeneinander her arbeiteten, und man sorgte dafür, daß die ganze Kommission an den Überlegungen der einzelnen Gruppen beteiligt werde. Deshalb fand sich die Kommission in bisher sieben Sitzungen stets als ganze zusammen. Nach getrennten Beratungen legen die Gruppen jeweils dem Plenum ihre Ergebnisse vor, die anschließend diskutiert werden.

Auch die Textvorschläge der Gruppen wurden in jedem Stadium an alle Mitglieder verteilt; allen wurde Gelegenheit gegeben, bis zur nächsten Sitzung schriftlich ihre Abänderungsvorschläge einzureichen. Die Gemeinsamkeit der Arbeit ergab sich ferner aus der Einheit des bislang bearbeiteten Themenbereiches: Gegenstand aller vier Arbeitsgruppen war die Frage der Räte, ihrer grundsätzlichen Stellung und Funktion in der Kirche, ihrer Ausgestaltung auf den verschiedenen Ebenen und ihrer Zuordnung zu den übrigen Formen, in denen die Glieder der Kirche ihre Mitverantwortung verwirklichen.

In allen deutschen Diözesen bestehen bislang *Diözesanräte* oder -komitees, deren Satzungen meist an der *Mustersatzung* ausgerichtet sind, die das ZdK 1967 im Auftrag der deutschen Bischöfe entwickelt hatte. Die Aufgabe dieser Laienräte war vor allem die Verwirklichung des „Weltdienstes" der Kirche, die Koordinierung der Arbeit der regionalen Katholikenausschüse und der kirchlichen Verbände und Gruppen und die Vertretung der Anliegen der Katholiken der Diözese in der Öffentlichkeit. Daneben bestanden oder bestehen außer dem Kirchensteuerrat noch der Priesterrat und der Seelsorgsrat, der den Bischof in pastoralen Fragen berät und dem der Bischof vorsteht. Aufgrund der bisherigen Erfahrungen scheint sich allmählich das Bestreben durchzusetzen, das Nebeneinander von drei bzw. vier Räten zu beseitigen und auf der Ebene der Diözese nur *einen* Rat zu schaffen. Damit verbindet sich die Forderung nach deutlicheren und umfassenderen Kompetenzen der Räte, denen nicht nur das Recht der Beratung der Amtsträger, sondern auch eine *Mitbestimmung* an den amtlichen Entscheidungen zugestanden werden soll. Ferner wünscht man eine stärkere demokratische Legitimation dieser Räte, was bedeutet, daß das Delegationsrecht der Verbände und das Berufungsrecht der Amtsträger eingeschränkt oder abgeschafft werden soll. Abweichend von der Mustersatzung haben die Diözesen *Limburg* und *Rottenburg* mit der Bildung je eines Synodalrates auf den verschiedenen Ebenen bereits diesen Weg beschritten.

Die theologischen Grundlagen

Naturgemäß wirft der Schritt von einem rein beratenden Gremium, das der Seelsorgerat bisher war, zu einem synodalen Rat, der über seine beratende Tätigkeit hinaus mitentscheidende Befugnisse hat, nicht wenige theologische Probleme auf. Die vorkonziliare Theologie schrieb alle Leitungsbefugnisse mit einer Ausschließlichkeit göttlichen Rechtes allein den Trägern des kirchlichen Amtes zu.

Mit der theologischen Problematik hat sich die Kommission auf mehreren Sitzungen sehr eingehend befaßt. Als Grundlage diente ein Referat des Dogmatikers *H. J. Pottmeyer* (veröffentlicht in: Fragen der Kirche heute, hrsg. v. A. Exeler, Würzburg 1971, 164—182). Aufgrund der vorgetragenen Überlegungen und nach Erörterungen im Plenum und in den Gruppen erarbeitete die Arbeitsgruppe 1 ein Grundsatzpapier. Grundlage einer synodalen Ergänzung der hierarchischen Struktur der Kirche ist danach die gemeinsame Verantwortung für die Heilssendung der Kirche, die allen Getauften aufgrund ihrer Teilhabe an den Ämtern Christi zugesprochen werden muß. Die ganze Gemeinde als brüderliche Gemeinschaft ist Träger der Heilssendung Jesu. Zu ihrer Verwirklichung bedarf es des partnerschaftlichen Zusammenwirkens aller Gaben und Fähigkeiten, die der Geist Gottes unter den Gläubigen bewirkt. Nur eine partnerschaftliche Solidarität aller Glieder der Kirche vermag der heutigen Welt glaubhaft und wirksam Gottes Heil zu bezeugen. Dazu bedarf es auch *struktureller Formen der Mitverantwortung*, die nicht als Ausdruck eines laikalen Emanzipationsanspruchs gedacht sind, sondern die Möglichkeit eröffnen, daß das Charisma jedes einzelnen seiner Berufung gemäß eingebracht und wirkkräftig werden kann.

Den Inhabern des Leitungsamtes soll jeweils ein *Gremium der Mitverantwortung* zugeordnet werden, in dem die gewählten Vertreter der Gläubigen an der Leitung des Bistums oder der Pfarrei durch den Bischof oder Pfarrer teilnehmen. Durch die Gremien der Mitverantwortung sollen die besonderen Zuständigkeiten und die verschiedenen Aufgaben sei es der Bischöfe und Priester, sei es der Laien nicht eingeebnet werden. Vielmehr sollen die Amtsträger und die übrigen Gläubigen in einem polaren Verhältnis einander ergänzen und fördern, damit sie ihre

je besondere Verantwortung besser wahrnehmen können. Dazu bedarf es der Möglichkeit, daß die Laien auf die Gestaltung des innerkirchlichen Lebens und die pastorale Planung einwirken können. In den einzelnen Bestimmungen der Satzungen der Mitverantwortungsgremien muß zum Ausdruck kommen und gesichert werden, daß die verschiedenen Verantwortungsträger einander nicht verdrängen oder unwirksam machen. Dazu dient auch die vorgesehene Einrichtung von Schiedsstellen. Die Kommission hat *Leitlinien* erarbeitet, die keine Mustersatzungen sein wollen, sondern als Orientierungshilfen gedacht sind für die in den einzelnen Diözesen zu erarbeitenden Satzungen der Mitverantwortungsgremien.

Zu der Frage der konkreten Bedingungen für eine Mitverantwortung erstellte die Diözesanreferentin Frau *E. Hirsch* (Eichstätt) einen Entwurf. Die darin aufgestellten Grundsätze und Forderungen sind von großer Bedeutung für die Praxis; denn bestimmte Verhaltensweisen, Einstellungen und Fähigkeiten müssen eingeübt und entwickelt werden, damit die theologisch begründete Mitverantwortung auch wahrgenommen werden kann. Mitverantwortung wird ermöglicht und verwirklicht durch Kommunikation. Sie fordert ein partnerschaftliches Verhalten und eine kooperative Arbeitsweise, die die Mitwirkung an den Entscheidungsprozessen einschließen und Verantwortung zutrauen. Der Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozeß vollzieht sich in der Kirche, aber nicht einfachhin nach dem parlamentarischen System; im Hin und Her des Austausches und des Aufeinanderhörens sollte Übereinkunft angestrebt werden. Der Weg des *Zustandekommens von Entscheidungen* sollte sich in der Kirche von deren Charakter als einer brüderlichen Gemeinschaft her bestimmen, wie er im theologischen Teil begründet wurde. Das alles erfordert einen langen Lern- und Einübungsprozeß bei allen Beteiligten. Die sachgerechte Ausübung der Mitverantwortung setzt ferner umfassende Information voraus. Auch ist eine gezielte Bildungsarbeit zu leisten, die außer einer spirituell-religiösen und allgemein menschlichen Bildung eine spezielle Ausbildung und Einübung ermöglicht, welche die Erkenntnisse der sozialen Gruppenarbeit und der Gemeinwesenarbeit vermitteln. Darüber hinaus wurde in der Kommission betont, daß noch grundsätzlicher der Wille zum brüderlichen Zusammenwirken wichtig sei, welches oft nicht nur an fehlender Einübung in partnerschaftliches Verhalten, sondern an mangelnder selbstloser Bereitschaft zur Mitarbeit scheitere. Es war ein immer wieder vorgetragenes Anliegen, die Mitverantwortung nicht nur auf die institutionellen Formen eingeschränkt zu behandeln; die Laien verwirklichen ihre Mitverantwortung nicht nur und nicht einmal in erster Linie als synodale Mitsprache, sondern als einzelne oder gemeinsam in Gruppen und Verbänden in den verschiedenen Aufgaben und Bereichen der Gemeinden, der Kirche und der Gesellschaft.

Vereinheitlichung des Rätesystems

Damit in Zusammenhang stand in der Kommission die Frage an, ob neben dem *synodalen Rat,* der das dem Leitungsamt zugeordnete Mitverantwortungsgremium ist und eine Weiterentwicklung des Seelsorgerates darstellt, auf den überpfarrlichen Ebenen die bisherigen Laienräte oder Katholikenausschüsse weiterbestehen sollen, die mit der Verwirklichung und Koordination des den Laien in eigenständiger Verantwortung aufgetragenen „Weltdienstes" der Christen beauftragt sind und zu gesellschaftspolitischen Fragen Stellung nehmen sollen. Sie bestehen in der Limburger Lösung in Form der Versammlungen, die gleichzeitig eine breite Repräsentanz gewährleisten und jeweils den synodalen Rat ihrer Ebene beschicken, welcher um einer effizienten Arbeit willen klein gehalten wird. In der Rottenburger Lösung hat man sich dagegen zu einem einzigen großen und repräsentativen Rat auf allen Ebenen unter Vorsitz des Amtsträgers entschlossen. Dieser Rat beschäftigt sich nicht nur mit innerkirchlichen Fragen, sondern ist auch für die Fragen des „Weltdienstes" zuständig. Daneben gibt es nur eine Arbeitsgemeinschaft der freien Initiativen, der Verbände und Gruppen. Dagegen war die Kommission der Auffassung, daß neben dem Gremium, das dem Leitungsamt zugeordnet ist, eine Vertretung aller — also nicht nur der organisierten Gläubigen — gewährleistet sein sollte, die sich mit den Fragen des „Weltdienstes" beschäftigt. Ihre Notwendigkeit werde damit begründet, daß eine „Veramtlichung" die eigene Dynamik und Wirkmöglichkeit der organisierten und nichtorganisierten Initiativen und Aktivitäten hemmen würde. Wenn die Katholiken sich nur „amtlich" durch ein Leitungsgremium äußern könnten, würden Äußerungen zu gesellschaftlichen Problemen, die nicht unmittelbar die Glaubens- und Sittenlehre berühren, kaum noch zu erwarten sein. Ein koordinierendes und repräsentatives Gremium sei aber für die Wirkung in der Gesellschaft erforderlich. Einer Arbeitsgemeinschaft der Verbände mangle es an Repräsentativität. Die Schwierigkeit dieser Lösung liegt darin, daß pastorale Fragen und Fragen des „Weltdienstes" eng miteinander verknüpft sind; ferner würde der innerkirchliche Pluralismus Stellungnahmen zu Problemen, die nicht unmittelbar Glaubensfragen sind, kaum noch möglich machen. Manche meinen, das spreche gerade wieder für die Notwendigkeit einer solchen Vertretung, da aus demselben Grund „amtliche" Stellungnahmen der Kirche noch weniger zu erwarten, aber auch nicht wünschenswert sind, weil sie dem Interesse eines legitimen Pluralismus entgegenstehen würden.

Zur weiteren Arbeit stehen der Kommission inzwischen sieben Berater zur Verfügung. Zur Frage der Einrichtung von Schiedsstellen und einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit wurde im Juni eine gemischte Kommission von Mitgliedern der Sachkommissionen VIII und IX unter Leitung des Vorsitzenden der Kommission IX gebildet. Auf ihrer Dezembersitzung verabschiedete die Kommission VIII eine Vorlage, die die Ergebnisse der vier Arbeitsgruppen zusammenfaßt und der Zentralkommission im Januar vorgelegt wurde.

Sachkommission IX: „Ordnung pastoraler Strukturen"

Die Sachkommission IX (K IX) „Ordnung pastoraler Strukturen" gehört zu den Synodenkommissionen, die am raschesten gearbeitet und am häufigsten getagt haben. Sie hielt allein von Anfang Januar bis Ende November 1971 8 Sitzungen ab. Schon am Ende ihrer achten Sitzung vom 28. bis 30. November konnte sie zwei Vorlagen verabschieden, die auf der ersten Arbeitssitzung der Synode vom 11. bis 14. Mai in erster Lesung behandelt werden

sollen: eine *„Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum"* und eine *„Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik"*. Bedenkt man, daß die Berater, die auf die Abfassung der Texte und auf ihre Begründung wesentlichen Einfluß hatten, erst ab September 1971 voll am Zuge waren, dann stellt das bisherige Beratungsergebnis schon rein arbeitstechnisch eine beträchtliche Leistung dar.

Allerdings machte die Zentralkommission auf den beiden Sitzungen vom 21. 12. 1971 und vom 7./8. 1. 1972 zwar nicht gerade einen Strich durch die Rechnung der K IX, aber mäßigte deren Enthusiasmus. Durch die im Anschluß an den Fall „Publik" von der ZK geschaffene Gemischte Kommission für die „Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse" ist die K IX zu intensiverer Zusammenarbeit mit K VIII in der Frage der Rätestruktur veranlaßt. Bisher gab es in diesem Bereich zahlreiche Überschneidungen und Doppelungen, die erst im Endstadium der Entstehung der Entwürfe beseitigt wurden. Ursprünglich hatte die Kommission in ihrer Ausarbeitung für die Rahmenordnung der Bistumsleitung auch die Gremien der Mitverantwortung mit einbezogen, die thematisch in die Zuständigkeit von K VIII fallen. Umgekehrt versagte es sich die Kommission VIII bei der Endformulierung ihrer Vorlage über die „Beteiligung aller Glieder des Gottesvolkes an der Sendung und den Aufgaben der Kirche . . .", ein Rätemuster für die sog. *mittlere Ebene* zu entwickeln. Die Begründung lautete: solange das Strukturgefüge dieser Ebene von K IX nicht klar umschrieben ist, müsse man mit einer entsprechenden Zuordnung der Räte noch zuwarten. Bei der Durchsicht der Vorlagen der K IX entsteht aber nicht der Eindruck, diese habe sich über die mittlere Ebene nicht dezidiert geäußert. Wegen der inhaltlichen Probleme und wegen der mangelnden Zuordnung der Entwürfe von K VIII und K IX bestanden innerhalb der ZK Zweifel an der Sinnhaftigkeit einer eigenständigen Vorlage über die Reorganisation der Bistumsleitungen. Jedenfalls schwankte die ZK, ob sie der Kommission nicht empfehlen solle, die Rahmenordnung für die Leitung der Bistümer als Zusatzantrag zur Vorlage der K VIII einzubringen. Im Unterschied zur Vorlage der K VIII, die sich um eine auch bibeltheologisch saubere Begründung der Mitverantwortung aller Kirchenglieder und ihrer Konkretisierung in den Beratungs- und Mitentscheidungsgremien Mühe machte, sind die Vorlagen von K IX zwar unter formalen Gesichtspunkten perfekt redigiert; die K IX machte es sich aber mit den theologischen und auch kirchensoziologischen Begründungen zu einfach. Trotz der bestehenden Lücken und des unvermittelten Nebeneinanders von Aussagen über Strukturen des pastoralen Dienstes dürfte es von Vorteil sein, für die erste Lesung alle fertiggestellten Entwürfe getrennt vorzulegen. Sinn einer ersten Plenumsdebatte müßte es dann sein, den Kommissionen für das zweite Stadium der Ausarbeitung klare Richtlinien für ein *einheitliches Konzept* mit auf den Weg zu geben und die jetzigen Vorlagen in eine *Einheitsvorlage* über kirchliche Strukturreformen zusammenzuführen.

Die Rahmenordnung für die Pastoralstrukturen

Die erste Vorlage von K IX, die „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum" bezieht sich auf die drei rechtlich verfaßten bzw. zu verfassenden Ebenen, auf die Pfarrei, auf das Dekanat, auf die Region. Über das Bistum als pastorale Einheit wird in dieser Rahmenordnung nichts gesagt. Die Bistumsebene kommt nur in der ergänzenden zweiten Vorlage, in der „Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer . . ." zum Zuge.

Wie sollen die pastoralen Strukturen aufgebaut sein? Die wichtigsten und vermutlich umstrittensten Aussagen der Vorlage 1 beziehen sich auf die *Pfarrei und ihre Substrukturen.* Die Pfarrei gilt im Sinne des geltenden kanonischen Rechts als „unterste rechtlich selbständige pastorale Einheit". Sie kann auch durch den rechtlichen Zusammenschluß bisher selbständiger Gemeinden (auf dem Lande und in Kleinstädten) gebildet werden. Daneben möchte die Vorlage den *Pfarrverband* als Zusammenschluß rechtlich selbständig bleibender Pfarreien institutionalisieren. In der Aufgabenzuteilung wird der Pfarrverband der Pfarrei aber praktisch gleichgestellt. Die Pfarreien sollen ihrerseits untergegliedert werden in *territoriale „Gemeinden"*, die entweder als Wohnviertelgemeinden oder aus ehemals selbständigen Pfarreien bestehen können. Außerdem sieht der Entwurf *nichtterritoriale Gemeinden oder kirchliche Gruppen* vor, die kanonisch verfaßt sein oder auch „formfrei" bestehen können (vgl. ds. Heft, S. 94). Interessant ist die *Zuordnung zwischen Pfarrei und Gemeinde.* Hauptaufgabe der Pfarrei bzw. des Pfarrverbandes soll es sein, „lebendige Gemeinden aufzubauen". Bei der Ausübung des dreifachen kirchlichen Dienstes, der Verkündigung („Glaubensvermittlung"), des sakramentalen („Gottesdienst und Sakramente") und des diakonischen Dienstes („Vermenschlichung der Gesellschaft") sind der Pfarrei nur jene Dienste zugedacht, „für welche die Basis der Gemeinde zu schmal ist". Das sind im Verkündigungsbereich Predigtplanung und Predigtaustausch, schulische und außerschulische Katechese; im Bereich des sakramentalen Dienstes solche Gottesdienste, in denen die Einheit der Pfarrei besonders zum Ausdruck kommen soll. (Genannt werden Gottesdienste an besonderen Festen, Schüler- und Jugendgottesdienste, Firmspendung, Prozessionen und Wallfahrten; im Bereich der Diakonie Kindergärten, Kranken- und Altenpflege, Hilfe für gesellschaftliche Minderheiten.) Der „Gemeinde" sind zugedacht: im Bereich der Verkündigung Predigt, Glaubensgespräch, Hausbesuche, Sorge um die Fernstehenden, im Bereich der Sakramente Eucharistiefeier an Sonn- und Werktag, Kindergottesdienste, Beichte und Bußfeiern, Taufe, Krankensalbung und Begräbnis, im diakonischen Bereich u. a. Nachbarschafts- und Familienhilfe, Krankenbesuche, Aktivitäten für die Dritte Welt. An der Spitze der Gemeinde soll ein *ordinierter Gemeindeleiter* stehen. Er kann je nach Personalstand, Größe der Gemeinde und finanzieller Leistungskraft hauptberuflich, nebenberuflich oder auch ehrenamtlich tätig sein. Für eine Übergangszeit könnte nach dem Entwurf die Gemeindeleitung einem nichtordinierten *Gemeindesprecher* übertragen werden. Die Pfarrei oder der Pfarrverband soll durch ein Team von ordinierten und nichtordinierten Mitarbeitern getragen werden, an dessen Spitze der Pfarrer oder Pfarrverbandsleiter steht.

Das *Dekanat* soll in der territorialen Größenordnung dem Mittelbereich im Sinne staatlicher Raumordnung (Kreis) entsprechen. Es muß wie bisher mehrere Pfarreien oder auch Pfarrverbände umfassen. In seinen Funktionen

wird es deutlich aufgewertet. Das Dekanat soll ein umfassendes Angebot an solchen Diensten ermöglichen, die die Pfarrei nicht leisten kann. Für den Bereich des Dekanats werden Arbeitsgemeinschaften der in den Pfarreien verantwortlich Tätigen für die Bereiche Liturgie, soziale Dienste, Erwachsenenbildung, Religionspädagogik und für die missionarischen und ökumenischen Aufgaben der Kirche vorgeschlagen. Das Bildungsangebot des Dekanats würde umfassen: theologische Seminare, Brautleutekurse, Ehe- und Elternseminare usw. In einer gezielten Gruppenseelsorge will man jene Gruppen ansprechen, die die Möglichkeiten der Pfarrei überschreiten. Genannt werden u. a.: die offene Jugendarbeit, die Arbeitnehmerseelsorge, die Ausländerseelsorge, die Mischehenpastoral. Das Dekanat ist vom Dekan mit einem Arbeitsteam geleitet, dem hauptamtliche Kräfte wenigstens für den Pastoral-, den Sozial- und den Verwaltungsbereich angehören müssen. Sie sollen nebenamtlich in Pfarreien mitarbeiten. Die Region entspricht dem Oberbereich (Verwaltungsbezirk) oder „einen sehr großen Mittelbereich" im Sinne der Raumordnung. Sie kann in kleinen Bistümern entfallen. Ihr sind als Aufgaben zugedacht: die *übergreifenden spezialisierten kirchlichen* Dienste, die Erfüllung einer *Schaltfunktion* zwischen Bistumsleitung und der kirchlichen Basis. Sie soll die diözesanen Impulse nach unten umsetzen und die Anregungen von der Basis an die Spitze des Bistums weiterleiten. An welche spezialisierten übergreifenden Dienste gedacht ist, ergibt sich aus den nur exemplarisch aufgezählten für die Region vorgesehenen *Arbeitskreise*. Es sind ein ganzes Bündel: u. a. für Religionspädagogik, für Erwachsenenbildung, für Schule und Erziehung, für Berufs- und Arbeitswelt, für kirchliche Öffentlichkeitsarbeit. Die Region hätte außerdem die Fortbildungsmaßnahmen für die kirchlichen Räte, für Priester und Ordensleute, für Religionspädagogen (Katecheten) und Kindergärtnerinnen durchzuführen und Referenten für Bildungsveranstaltungen und Caritasaufgaben in Pfarrei und Dekanat zu vermitteln. Die Region soll zudem verschiedene Beratungsstellen einrichten: u. a. für Erziehung, für Jugend, für Ehefragen und für Soziales. An der Spitze des Leitungsteams der Region steht der *Regionaldekan*. Für das Team werden haupt- und nebenberufliche Mitarbeiter für Religionspädagogik, Erwachsenenbildung, Jugendfragen, Gemeindeaufbau, soziale Dienste und Verwaltung gefordert. Zur Region gehört eine eigene Regionalstelle.

Reform der Bistumsleitung

Hier endet der Entwurf. Über die Funktionsteilung zwischen Region und Bistum wird nichts gesagt. Darüber enthält auch die Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer nichts. Indessen bemüht sich diese um eine möglichst rationelle und transparente Gliederung der Leitungs- und Verwaltungsaufgaben im Bistum. „Inhaber der obersten Leitungs- und Verwaltungsgewalt(!)" ist der Bischof. Die Leitungsaufgaben übt der Bischof mit Hilfe der *Leitungskonferenz*, die Verwaltungsaufgaben durch das *Generalvikariat* aus. Die Leitungskonferenz, eine dem Kirchenrecht bisher unbekannte Neuschöpfung, besteht aus dem Bischof, den Weihbischöfen, Bischofsvikaren und Generalvikaren, den Hauptabteilungsleitern des Generalvikariats und aus Vertretern der diözesanen Räte, darunter wenigstens drei Geistlichen. Die Leitungskonferenz bleibt auch bei *Sedisvakanz* bestehen. Den Vorsitz führt dann der Kapitelsvikar. Ihr obliegt „insbesondere" die *Beschlußfassung* über allgemein verbindliche Anordnungen und Pläne für das Bistum einschließlich des Haushalts-, des Stellenplanes und der Pastoral-, Struktur- und Raumpläne. Sie hat *Entscheidungen* zu treffen in Grundsatzfragen der Erfüllung des kirchlichen Heilsauftrags, in Personalangelegenheiten von besonderer Bedeutung und bei der Benennung von Vertretern des Bistums für diözesane Gremien. Sie erhält ein *Vorschlagsrecht* bei der Ernennung des Bischofs und der Weihbischöfe. Der Bischof führt den Vorsitz, sie muß wenigstens viermal im Jahr tagen, ihre Beschlüsse werden mit einfacher Mehrheit gefaßt. Die Leitungskonferenz kann eigene Sachkommissionen bilden. Das Generalvikariat ist ihren Mitgliedern gegenüber auskunftspflichtig. Eine Beziehung zu dem von K VIII vorgesehenen *Diözesanpastoralrat* wird nicht hergestellt. Doch werden die Zuständigkeiten des Generalvikariats neu geregelt. Ihm obliegt wie bisher die gesamte Bistumsverwaltung. An seiner Spitze steht der *Generalvikar*. Das Generalvikariat soll aber in Hauptabteilungen gegliedert werden. Laut beigelegtem Muster eines Organisationsplans würden es neben einer dem Generalvikar und den Hauptabteilungsleitern zur Verfügung stehenden Zentralstelle sieben sein: für Gemeinde- und Zielgruppenarbeit (diese würde wohl die bisherigen Seelsorgeämter ersetzen), für Weiterbildung, für Schulen und Hochschulen, für Caritas- und Sozialarbeit, für Personal, für Finanzen, für Bau und Organisation. Der Zentralstelle müßten u. a. Referate für theologische Grundsatzfragen, für Rechtsfragen, für Information und Dokumentation, für Zusammenarbeit mit außerdiözesanen Dienststellen, für Gebietsplanung und Planungstechnik eingegliedert werden. Das *Ziel* des Organisationsplanes ist eine wesentliche *Vereinheitlichung der Diözesanverwaltungen*. Gedacht ist so ziemlich an alle Details, auch an die Vorzüge einer Vereinheitlichung für EDV-Auswertungen. Ein Muster für die Dienstordnung des Generalvikariats liegt der Rahmenordnung ebenfalls bei. Ihre Details brauchen hier nicht aufgeführt zu werden.

Überdiözesane Zusammenarbeit

Die beiden Arbeitsgruppen, die die Vorlagen für die erste Vollversammlung der Synode ausgearbeitet haben, waren nicht die einzigen Arbeitsgruppen der K IX. Neben ihnen gibt es noch eine dritte, die sich mit Fragen der *überdiözesanen Zusammenarbeit* u. a. auch mit einer möglichen Neuordnung bzw. Neuumgrenzung der Diözesen befaßt. Diese Arbeitsgruppe hat ein weites Feld mit vielen „chronischen Unklarheiten" vor sich. Sie steckt aber noch in den Anfangsgründen ihres Sachbereichs. Die Gesamtkommission hatte die Fragen der überdiözesanen Zusammenarbeit am Anfang bewußt zurückgestellt, um mit den anderen Entwürfen rascher voranzukommen. Das Thema der überdiözesanen Zusammenarbeit wird aber die nächsten Sitzungen der Kommission stärker bestimmen. Zu diesen Themen gehören die überdiözesane Pastoralplanung (auch die Errichtung eines seit langem diskutierten gemeinsamen Pastoralinstituts der Diözesen), Fragen des Personal- und Finanzausgleichs, die Zuständigkeitsverteilung zwischen den überdiözesanen Gremien, das Gesamtinventar an überdiözesanen Kommissionen und Räten (Kommissionen der Bischofskonferenz, Beiräte des Zentralkomitees) und an zentralen Arbeitsstellen. In diesem Bereich kommt die Kommission in enge Berührung

mit den *Reorganisationsplänen der Bischofskonferenz*, die sich in ihrer Vollversammlung Ende Februar 1972 ebenfalls damit befassen muß. Und wie schon bei den Räten überschneidet sich K IX im Bereich der überdiözesanen Laiengremien (ZdK) mit K VIII. Laut „SYN" vom 20. 9. 71 hat sich K IX vorgenommen, mehr Klarheit über die Grenzen zwischen amtskirchlicher Zuständigkeit und den freien Initiativen der Katholiken zu schaffen. Sie will einer Verdoppelung und Polarisierung zwischen parallelen Gremien steuern und auf eine stärkere Institutionalisierung der Beziehungen der Kirche zu den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen hinarbeiten. Mit diesen Fragen steht man noch im Stadium der Bestandsaufnahme, mit der Frage nach der *Veränderung der Diözesangrenzen* ebenfalls. Diese Frage hätte aber Vorrang, weil von einer Neuordnung der Diözesen auch einiges für die pastorale Organisation auf den anderen Ebenen abhängt.

Zu nennen ist auch noch die Gemischte Kommission zwischen K VIII und K IX für die *Errichtung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit*. Die Federführung für diese GK liegt bei K IX. Erste Grundsätze wurden von ihr auf einer Sitzung im Dezember 1971 erarbeitet (vgl. SYN, 13. 12. 71). Nach diesen Grundsätzen soll vor dem Beginn eines Verwaltungsgerichtsverfahrens die Anrufung einer unabhängigen Schiedsstelle zur gütlichen Beilegung eines Streitfalls verpflichtend vorgeschrieben werden. Bei der Entwicklung der Grundsätze standen nicht nur die staatliche Verwaltungsgerichtsbarkeit und -prozeßordnung Pate; man informierte sich auch über die Einrichtungen in den evangelischen Landeskirchen und über seit längerer Zeit diskutierte amerikanische Modelle. In Rom ist indessen eine *gesamtkirchliche Rahmenordnung* für kirchliche Verwaltungsgerichtsverfahren in Vorbereitung, deren Veröffentlichung bereits in diesem Frühjahr erfolgen sollte. Die Kommission war bisher der Meinung, es sei richtiger, eigene Vorstellungen zu entwickeln und nicht nur nachträglich den von der Rahmenordnung offengelassenen Rahmen auszufüllen.

Schwächen der eingereichten Vorlagen

Trotz dieser zusätzlichen Entwürfe werden in nächster Zeit die beiden Rahmenordnungen vorrangig zur Diskussion stehen. Sie bieten eine Reihe von guten Ansätzen: das Konzept einer „offenen" Gemeinde, die nicht nur auf individuelle Heilssorge zugerüstet wird, sondern dem Dienst am Menschen in seiner ganzen Heils- und Unheilssituation verpflichtet ist; die Forderung nach Seelsorgeteams in den Gemeinden, in den Dekanaten und Regionen; die deutlichere Trennung zwischen Leitungs- und Verwaltungsbefugnissen in den Diözesen, die Begünstigung kollektiver Entscheidungsorgane. Dennoch befriedigt vor allem die Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen nicht:

1. Es ist zweifelhaft, ob sie den Namen *Strukturreform* überhaupt verdient. Versteht man unter Strukturen das Ganze der Kirche unter dem Gesichtspunkt ihrer Sozialformen, in die die Frage nach dem Sinn und der faktischen Wirksamkeit eingeschlossen ist, so liest sich die Rahmenordnung als bloßes Organisationspapier.

2. Die angestrebte Reorganisation der verschiedenen Ebenen pastoralen Handelns ist ohne gründliche kirchensoziologische Hinterfragung den Kriterien staatlicher Raumordnungsplanung entnommen. Rein *organisatorisch* ist das zu rechtfertigen. Aber die Strukturen muß die Kirche von ihren eigenen Handlungszielen her entwickeln.

3. Ihre *Handlungsziele* implizieren in besonderer Weise den Gedanken der Einheit und den missionarischen Auftrag der Kirche. Von daher ist der *Gemeindebegriff* wie die Gemeindeorganisation des Entwurfs problematisch. Eine Differenzierung des Unterbaus der Gemeinde ist notwendig, eine Intensivierung der Wohnviertelseelsorge ebenfalls wie eine stärkere Institutionalisierung kirchlicher Gruppen. Aber eine Gruppe ist noch keine Gemeinde im Sinne von Ortskirche, die wesentlich auf Universalität angelegt ist, d. h. alle Schichten, Klassen und Altersgruppen umfassen muß. Das *Verhältnis von Gruppe und Gemeinde* müßte also näher erläutert werden. Die Bildung von Wohnviertelgemeinden dürfte auch rein organisatorisch problematisch sein. Sie sind auf dem Reißbrett entworfen, es bleibt die Frage, ob sie die Kraft zu genügend *Kontinuität* aufbringen, ob damit das religiöse Leben und die gesellschaftliche Ausstrahlungskraft der Kirche durch Kleingemeinden gestärkt oder vielmehr der innere Zusammenhalt geschwächt würde.

4. Mit ihrem Gemeindebegriff steht die Kommission übrigens allein. Sowohl Kommission VII wie Kommission VIII setzen Gemeinde mit Pfarrei gleich. K IX benutzt dennoch ihren Gemeindebegriff zur Begründung eines Antrags an das Plenum der Synode, durch ein Votum an den Papst die Zulassung verheirateter Männer zur Ordination zu erwirken. Sie beruft sich dabei auf die Aussage im Grundsatzpapier der K VII über Schwerpunkte des priesterlichen Dienstes (vgl. ds. Heft, S. 86), an der Spitze einer Gemeinde müsse ein ordinierter Gemeindeleiter stehen. Viele, die den Antrag an sich begrüßen, weil gerade für den Einsatz in der gruppenbezogenen und in der Wohnviertelseelsorge die Weihe bewährter verheirateter Männer sinnvoll erscheint, dürften es zumindest für einen Schönheitsfehler halten, daß mit einem Gemeindebegriff operiert wird, der dem Papier der K VII nicht zugrunde liegt.

5. Der Entwurf bringt eine deutliche *Gewichtsverlagerung* nicht nur nach unten, von der Pfarrei in die Basisgemeinden, sondern auch nach oben, von der Pfarrei ins Dekanat. Es ist die Frage, ob hier das *Subsidiaritätsprinzip* vertretbar angewandt ist. Wird nicht den Basisgemeinden mehr zugemutet, als sie leisten können, und wird der Pfarrei nicht weniger zugemutet, als sie zu leisten vermag? Gewiß lassen sich Bildungsaufgaben und spezialisierte Dienste überpfarrlich gezielter organisieren. Aber von spezialisierten Diensten abgesehen, scheint der Seelsorge besser durch intensive Kooperation zwischen den Pfarreien als durch einfache Kompetenzverlagerung gedient zu sein. — Alle diese Fragen bedürfen wenigstens einer gründlichen Diskussion, wenn am Ende nicht das Gegenteil einer Reform herauskommen soll: Entleerung der Pfarreien, stagnierende Basisgemeinden und rivalisierende Gruppen.

Kurzinformationen

Vom 10. bis 14. Januar 1972 trat der **Päpstliche Rat Cor Unum zu seiner ersten Sitzung** in Rom zusammen (vgl. HK, August 1971, 360 ff; September 1971, 421 ff.). In seiner Weihnachtsausgabe hatte der „Osservatore Romano" (25. 12. 71) die 30 vom Papst für ein Jahr „ad experimentum" ernannten Mitglieder des Rates bekanntgegeben. Die Hälfte von ihnen sind Vertreter der kirchlichen Hilfsorganisationen, die andere Hälfte bilden Einzelpersönlichkeiten (davon zwölf Bischöfe und drei Laien). Fünf Vertreter der römischen Kurie gehören als Konsultoren dazu, so je ein Vertreter des Staatssekretariats, des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kurie, des Einheitssekretariats, des Laienrates und der Kommission „Justitia et Pax". Weiter stehen dem Rat sechs Experten zur Verfügung, darunter *G. Specht,* der zuständige Leiter für Katastrophenhilfe im DCV. Zu den Hauptberatungspunkten der ersten Sitzung gehörte das **Bemühen um eine umfassendere und kontinuierliche Information** über alle kirchlichen Hilfsorganisationen. Die Lösung des Informationsproblems soll „in unmittelbarer Zukunft" in Angriff genommen werden. Der Information wird eine Bewertung der konkreten kirchlichen Hilfstätigkeit folgen. Beide sind als Grundlage für die angestrebte „Koordinierung der Kräfte, die Angabe der großen Leitlinien und der Prioritäten" unerläßlich. Diese Aufgaben sollen durch verschiedene Arbeitsgruppen durchgeführt werden. In Zusammenarbeit mit „Justitia et Pax" will sich der Rat auch mit der „Mobilisierung des ganzen Gottesvolkes" durch „Erziehung, Anregung und Orientierung" widmen. Insgesamt verbleibt jedoch noch eine grundlegende Unklarheit. *H. de Riedmatten,* der Sekretär des Rates, betonte zwar in seiner Pressekonferenz vom 17. Januar die „vollständige und loyale Anwendung des Subsidiaritätsprinzips", ein nichtgezeichneter offiziöser Artikel auf der gleichen Seite des „Osservatore Romano" sprach aber zugleich von der „Gründung" von „örtlichen Organisationen", die sich in die „Vorplanung" einschalten sollen und die in konkreten Katastrophenfällen „exekutive Agenten eines gemeinsamen und koordinierten Bemühens der verschiedenen Hilfswerke werden können". Der Papst betonte in seiner Ansprache vor den Mitgliedern des Rates (vgl. „Osservatore Romano", 14. 1. 72) nochmals, die „bestehenden Organisationen sollten nicht ersetzt werden". Er erkannte ihnen aber nur eine „administrative Autonomie" zu.

In einer Erklärung vom 3. Januar 1972 sprachen sich die **Bischöfe der DDR gegen die weitgehende Legalisierung der Schwangerschaftsunterbrechung** aus. Die von allen Bischöfen und Bischöflichen Kommissaren der DDR unterzeichnete Stellungnahme wurde am 9. Januar in den Kirchen verlesen. Sie bezieht sich auf einen überraschend am 23. Dezember 1971 von der Presse bekanntgegebenen „Beschluß des Politbüros des ZK der SED und des Ministerrates der DDR", der künftige gesetzliche Regelungen ankündigt, wonach jede Frau selbst entscheiden kann, ob sie bis zum Ablauf von drei Monaten ihre Schwangerschaft unterbrechen möchte. Zu einem späteren Zeitpunkt soll eine Unterbrechung nur dann zugelassen werden, „wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist oder wenn andere schwerwiegende Gründe vorliegen". Bereits am 1. November 1965 hatten die Bischöfe vor einer „unheilvollen Entwicklung für das ganze Volk" gewarnt. Damals wurde die Unterbrechung der Schwangerschaft auf Antrag bei der zuständigen Kommission des Gesundheitswesens erlaubt. Die jetzige Regelung wird nach Ansicht der Bischöfe „selbst wiederum Anfang eines größeren Schadens sein". Die Kirche müsse „unsittliche Lösungen" ablehnen. „Es ist Aufgabe eines jeden Staates, das menschliche Leben zu schützen, zumal das wehrlose Leben, das des besonderen Schutzes bedarf", heißt es weiter. Wegen der Familiengesetzgebung der DDR, die genügend Hilfe für die werdende Mutter und für das Kind gewährleistet, könne man nicht von einer Notlage sprechen, „die eine Abtreibung rechtfertigen könnte". Wörtlich heißt es dann: „Wenn eine Gesellschaft auf den gesetzlichen Schutz des werdenden Lebens verzichtet, wird sie mit ihrem Bemühen um wahren Humanismus unglaubwürdig ... Für das Lebensrecht des Menschen kann es keine zeitlichen Schranken geben. Ebensowenig wie der Greis darf das Kind im Mutterleib seines Lebens beraubt werden. Der so zu befürchtende Schaden wäre verhängnisvoller als das ebenfalls zu erwartende Sinken der Geburtenziffer." In einer Schlußpassage treten die Bischöfe für die Ärzte und Schwestern ein, „die nach ihrem christlichen Gewissen und nach ihrem ärztlichen Ethos bei einer Abtreibung nicht mitwirken können". Die von der Verfassung garantierte Gewissensfreiheit lasse beruflichen und persönlichen Nachteil nicht zu. Dennoch sind besonders die katholischen Ärzte in einer schwierigen Lage, die an Krankenhäusern arbeiten, die die gynäkologischen Abteilungen für den jeweiligen Kreis und Bezirk stellen. Noch unmittelbar vor dem Beschluß des Ministerrates war im DDR-Fernsehen vor der Abtreibung gewarnt und für empfängnisverhütende Mittel geworben worden. Die Bezirksgynäkologen der DDR erhielten dann kurzfristig Mitteilung, sie sollten nach Berlin kommen. Dort wurde ihnen lediglich der ausgearbeitete Beschluß erklärt. Diskussionen waren ausgeschlossen. Als Erklärung für den plötzlichen Wandel in der Einstellung kommen folgende Möglichkeiten in Frage: 1. Man wollte sich nicht von der Diskussion in der Bundesrepublik „links" überholen lassen. 2. Durch die Aufhebung des Paß- und Visazwanges für Reisen nach Polen ab 1. Janunar 1972 befürchtete man eine „Invasion" in das Nachbarland, das die Abtreibung seit langer Zeit weitgehend legalisiert hat. 3. Der Arbeitskräfte- und Kinderkrippenmangel ist bedrohlich angestiegen.

Das vierte **Nationaltreffen der französischen Priestergruppe Échanges et Dialogue** am 15./16. Januar 1972 in Grenoble verlief weniger geräuschvoll als die gleiche Tagung zwei Jahre zuvor (vgl. HK, Mai 1970, 243; vgl. „Le Monde", „La Croix", 18. 1. 72). Wenn auch das damals schon vorausgesagte Ende der Gruppe nicht eingetreten ist — man hat sich vorsorglich von dem extrem politisierenden Flügel getrennt —, so bleibt doch die Zukunft der Gruppe im ungewissen. Nach offiziellen Angaben zählt sie zur Zeit 1200 Mitglieder, von denen rund die Hälfte ihr Priesteramt aufgegeben hat. Etwa 300 der ausgeschiedenen Geistlichen haben inzwischen mit oder ohne Laisierung geheiratet. Zwischen 700 und 800 üben eine ganztägige Berufstätigkeit aus und 500 bis 800 sind Mitglieder einer politischen Organisation oder Bewegung. Ein gutes Drittel der Teilnehmer am Treffen waren Laien, darunter eine Reihe von Theologiestudenten. Die Bischöfe haben wie schon im vergangenen Jahr die ihnen übersandte Einladung höflich abgelehnt. Das Ergebnis des Treffens zeigte, daß an der anfänglichen Zielsetzung der „Entklerikalisierung" des Status des Priesters durch Ausüben einer beruflichen Tätigkeit, durch politisches Engagement wie durch Eheschließung festgehalten wird. Wenn auch die Tagung ohne Eklat verlief, so zeichnen sich doch bereits im Schlagwort „Tod des Priesters" und von der „Desacerdotalisierung" neue Spannungen ab. Diese Tendenz will nur das allgemeine Priestertum der Gläubigen gelten lassen. Ein weiterer möglicher Spannungsherd liegt im Gegensatz zwischen denen, für die die Frage des kirchlichen Strukturwandels angesichts ihres „Kampfes für die Befreiung des Menschen" „zweitrangig" geworden ist, und denen, die die „klerikale Struktur der Kirche" „bekämpfen" wollen, „bis sie verschwunden ist" (La Croix, 18. 1. 72). Die sog. „kritischen Gemeinden" bildeten einen Hauptpunkt der Diskussion. Einige Mitglieder von Échanges et Dialogue gehören zugleich diesen Gemeinden an, die mehrheitlich an einer „Verbindung mit dem Bischof" nicht mehr interessiert sind. Sie selbst fassen aber diese Gleichgültigkeit nicht als „Exil", sondern als „Exodus" auf. Ein Schlußkommuniqué wurde diesmal

nicht herausgegeben. Nach einer Denkpause von zwei bis drei Monaten will die Gruppe jedoch an die Christen Frankreichs einen öffentlichen Brief richten.

Eine **Konferenz über das Thema „Der Islam und die Familienplanung"** fand vom 26. bis 30. Dezember 1971 in Rabat/Marokko statt. 69 bedeutende mohammedanische Spezialisten (Jura, Medizin, Soziologie, Philosophie, Geschichte, Polit. Wissenschaft, Wirtschafts- und Bevölkerungswissenschaft) aus 23 islamischen Ländern beschäftigten sich mit der Frage, wie man sich angesichts sozialer Wandlungen und Herausforderungen der heutigen Zeit zu verhalten habe. Ganz speziell ging es dabei um die Fragen: Islam und Familie heute; Islam, Gesellschaft und deren Entwicklung; Islam und Familienplanung; Islam, Abtreibung und Sterilisation. Nur die Eröffnungssitzung war öffentlich, alle weiteren Beratungen fanden hinter verschlossenen Türen statt. Ursprünglich hatte man sich zum Ziel gesetzt, ein gemeinsames Dokument zu erarbeiten, das als Richtlinie gelten sollte. Doch anscheinend war diese Gemeinsamkeit nicht zu erreichen. Bisher wurde lediglich ein fünf Punkte umfassendes Kommuniqué veröffentlicht. Vom Mitveranstalter der Konferenz, der „International Planned Parenthood Federation" in Beirut/Libanon, war dazu zu erfahren, daß diese für die Presse gedachte Erklärung in keiner Weise die Fülle der Diskussionsgrundlagen oder gar der abschließenden Entscheidungen wiedergibt. Allerdings seien die Vorlagen für das Abschlußdokument so „umfangreich und unhandlich", daß ein internationales Gremium erst sorgfältig alles prüfen und für eine Veröffentlichung redigieren müsse. Man hofft, diese Arbeit in der ersten Jahreshälfte abschließen zu können. Diese Verzögerung hat zu vielfältigen Mutmaßungen und Spekulationen geführt. In der islamischen Presse Nordafrikas führte diese Unsicherheit u. a. dazu, daß als Ergebnis der Tagung einmal mitgeteilt wurde, die Konferenz habe die bestehende ablehnende Haltung gegenüber der Familienplanung unterstützt, während fast gleichzeitig eine andere Zeitung zu berichten wußte, die Fachleute hätten Familienplanung befürwortet. Die Differenzen zwischen den einzelnen Gruppen und Wissenschaften scheinen nur zum Teil behoben worden zu sein. Insgesamt lagen 37 Vorbereitungspapiere den Diskussionen zugrunde. Die Presseerklärung nennt sehr vage folgende Übereinkünfte: Der Islam biete Vorsorgen für Sicherheit und Ordnung innerhalb der Familie als Stütze gegen ihre Disintegration und Schwächung ihrer Strukturen. Für die Bestimmung der Familiengröße erlaube der Islam die Anwendung „sicherer und rechtmäßiger Methoden der Empfängnisverhütung". Bei der Frage der Sterilisation schlossen sich die meisten Teilnehmer den Empfehlungen des „Islamic Research Council" in Al-Azhar an und lehnten sie als gegen den Islam verstoßend ab. Zum Problem der Abtreibung hieß es, Übereinstimmung sei darüber erzielt worden, daß eine solche keineswegs nach dem vierten Monat erlaubt sein solle (mit Ausnahme zur Rettung des Lebens der Mutter). Über die Abtreibung innerhalb dieser Frist seien die Ansichten „kompetenter religiöser Autoritäten" sehr unterschiedlich.

Die **Beteiligung amerikanischer Kirchen an Rüstungsfirmen,** die für den Vietnam-Krieg produzieren, belegt eine soeben veröffentlichte fünfzigseitige Broschüre mit dem Titel „Church Investments, Technological Warfare and the Military-Industrial Complex". Sie wurde zusammengestellt vom „Corporate Information Center" des „National Council of Churches" der USA. Dem „National Catholic Reporter", der wichtige Daten der Untersuchung unter der Überschrift „Kirchen predigen den Frieden und profitieren vom Krieg" veröffentlichte (14. 1. 72), sagte *F. White*, der Direktor des „Corporate Information Center", über Beteiligungen der katholischen Kirche lägen ihm keine Angaben vor. Man habe lediglich zehn Denominationen und den Nationalen Kirchenrat selber ausfindig machen können. Den Aktienbestand der protestantischen, römisch-katholischen und jüdischen Glaubensgemeinschaften in den USA schätzt er auf insgesamt 22 Milliarden US-Dollar. Die genannten Denominationen sollen 203 Millionen US-Dollar in 29 der 60 größten amerikanischen Rüstungsfirmen angelegt haben. Damit machen sie sich nach dem Bericht der Mittäterschaft bei „unverantwortlichen, unmoralischen und gesellschaftsschädigenden Akten" schuldig. Mit rund 14 % ihrer Aktien ist die „United Methodist Church" am stärksten von allen Kirchen im „militärisch-industriellen Sektor" engagiert (mehr als 59 Millionen Dollar). Es folgt die United Presbyterian Church mit über 57 Millionen Dollar oder 12,8 % aller ihrer Investitionen. Die Christian Church (Disciples of Christ) hat zwar „nur" 8,6 Millionen Dollar im Rüstungsgeschäft aufzuweisen, doch sind dies immerhin 41,4 % aller Anlagen überhaupt. Unter den weiteren Denominationen befinden sich u. a. die American Baptist Convention, die Lutheran Church in America, die Episcopal Church, die United Church of Christ und die Presbyterian Church. Die Untersuchung enthält eine genaue Aufschlüsselung der 29 Firmen mit ihrem gesamten „Verteidigungs-Geschäft" und der Prozentzahl der durch Militärbündnisse festgelegten Verkäufe an Waffen. An erster Stelle aller von den Kirchen bevorzugten Firmen wird IBM genannt. Allerdings wird an diesem Beispiel die pauschale Behauptung von Geldanlagen in der Rüstung besonders fragwürdig. Zwar haben alle zehn Denominationen Anteile von IBM, doch macht das Rüstungsgeschäft nur 3,4 % aller Verkäufe dieser Firma im Jahre 1970 aus. Bei der Lockheed Corporation dagegen beruhen 72,9 % aller Lieferungen auf Militärverträgen. White nannte als wichtigsten Grund für die Untersuchung, den Verantwortlichen in den Kirchen Gelegenheit zu geben, ihre Geldanlage in sozial-verantwortlichen Bereichen zu tätigen. Man wolle den Kirchen nicht einmal unbedingt nahelegen, nun alle Beteiligungen abzustoßen. Vielmehr sollten die Kirchen von ihrem Recht Gebrauch machen, mit Hilfe ihres Stimmrechtes die Geschäftspolitik der Firmen für friedliche Nutzung der Kapazitäten zu gewinnen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BLANK, Josef. **Was Jesus heute will.** Überlegungen zur Ethik Jesu. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 151 4. Quartalheft (1971) S. 300—320.

Was Jesus heute will, entscheidet sich an der Frage, was „der historische Jesus von Nazareth" tatsächlich gewollt hat. J. Blank beantwortet diese Frage auf dem Hintergrund der „apokalyptisch-eschatologischen Epoche" des Judentums zur Zeit Jesu. Auf diesem Hintergrund ist der Kern der Botschaft Jesu die Ankündigung der Königsherrschaft Gottes. Entscheidend dabei ist, *wie* Jesus von Gott spricht. Gott ist der absolute Heilswille oder die absolute Heilsmacht für den Menschen. Die Antwort darauf ist „Metánoia" als Bewußtseins- und Verhaltensänderung des Menschen gegenüber Gott, nicht „Bekehrung" im moralisch-gesetzlichen Sinn. Die „Ethik Jesu"? Eine radikale Vereinfachung jüdischer Gesetzesfrömmigkeit, die für den Menschen eine wahrhafte Erlösung bedeutet, Blick und Weg zu Gott freimacht. Am Anfang steht nicht das ethische Postulat, sondern die Heilszusage für jeden.

EBELING, Gerhard. **Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 68 (1971) Heft 4 S. 478—488.

Diese konzentrierten Leitsätze stellen eine ungewöhnlich klare Explikation der Metho-

den der Theologie im Gesamt der Wissenschaft dar, zumal im Hinblick auf Geschichte und die Relevanz der christlichen Erfahrung und der von der Bibel auf uns gekommenen Überlieferung, die immer Kirche voraussetzt (3. 131). Die von Jesus ausgehende Geschichte enthält „eine definitive Entscheidung", nämlich daß Gott Herr der Geschichte ist und damit ihr Ende. Das Interesse an der Wissenschaftlichkeit der Theologie sei dem christlichen Glauben nicht von außen als etwas Fremdes aufgenötigt. Die Offenheit des Glaubens zum Denken sei ihm inhärent, sie muß gegen drei Entartungen der Theologie angehen: das grundsätzliche Mißtrauen gegen wissenschaftliche Theologie im traditionalistisch-klerikalen Kleinglauben, gegen Theologismus, der über der Spezialisierung das Ganze der Theologie und die Reflexion der gegenwärtigen Erfahrung vergißt, und Antitheologie, die die Sache der Theologie grundsätzlich preisgibt und bewußte Destruktion betreibt. Theologie bringe die überlieferte Wirklichkeitserfahrung zur Aktualität in der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung. Der Mangel der Thesen ist, daß sie die Pluralität der Gesellschaftsordnungen und ihrer unterschiedlichen „Sprachspiele" nicht genügend artikuliert.

Theologie — Exegese — Verkündigung. Concilium Jhg. 7 Heft 12 (Dezember 1971).

Das ungewöhnlich ernste Heft geht das vitalste Problem der theologischen Besinnung an. Man kann es von dem abschließenden Bericht von *R. Ware* her lesen: „Die Vorherrschaft der dogmatischen Tradition" (734—741), der die Krise der Theologie und der Bibelwissenschaft umreißt. Herausragend sind die Arbeiten von *A. Schökel* „Ist die Exegese notwendig?" (691—695) mit der Hauptthese: „Die Schrift ist von Wesen aus eine gesellschaftliche Wirklichkeit"; die Fragen, wie sie zu lesen und zu verstehen ist, lassen sich nur gemeinschaftsbezogen lösen, also nicht von einem Konzeptualismus her. Ein exemplarisches Beispiel vom Dialog zwischen Exeget und Theologe geben B. van *Iersel* und *P. Schoonenberg:* „Die Theologie über die exegetische Detailarbeit" zu Markus 1, 1—15. O. *Loretz* über „Kirche und Bibelwissenschaft" (709—715) leidet an Polemik gegen das Lehramt. Hilfreich, ja bahnbrechend ist *Br. Dreher (†)* „Exegese und Verkündigung" (703—708). Er warnt vor unsachgemäßer Rückkoppelung vom theologischen Inhalt des Textes beim Gegenwartsbezug. *C. Peter* über „Die Erbsünde als Testfall der Theologie" gibt einiges zu denken auf.

Philosophie und Anthropologie

BEIRNAERT, Louis. **La sexualité escamotée?** In: Études Heft 1 (Januar 1972) S. 79—88.

Beirnaert wendet sich in diesem Beitrag gegen die Auffassung, daß die Liebe zwischen den Ehegatten, wie sie in christlich orientierten Traktaten oft dargestellt wird, nur ein Sonderfall der Liebe zwischen Personen sei. Daraus ergebe sich die Auffassung, daß die geschlechtliche Unterschiedenheit der Personen nicht wesentlich für sie selbst sei. In dieser Sicht werde die Sexualität als Folge der Leiblichkeit des Menschen gesehen, dessen Wesen ohne die geschlechtliche Differenzierung in Mann und Frau gedacht werde. Ausgehend von dieser Kritik nimmt der Autor eine Umkehrung der Perspektive vor, indem er als Prinzip nicht zwei verschiedene Personen unabhängig von ihrer geschlechtlichen Unterschiedenheit nimmt, sondern diese selbst als solche, konkret Mann und Frau als solche. In Gegenüberstellung der biblischen mit der westlichen von der Antike herkommenden Anthropologie und unter Verwendung der Erkenntnisse der Psychologie des Unbewußten sucht Beirnaert zu einer anthropologischen Aussage über die Sexualität des Menschen zu kommen, der als solcher immer und in seiner Ganzheit Mann oder Frau ist.

KEHRER, Günter. **Wie christlich ist die christliche Ethik? Oder: Auf der Suche nach dem Proprium.** In: Zeitschrift für evangelische Ethik Jhg. 16 Heft 1 (Januar 1972) S. 1—14.

Kehrer befaßt sich mit der Frage nach dem Selbstverständnis christlicher Ethik. Gibt es z. B. eine spezifisch christliche Begründung für die Arbeit für Frieden und Umweltschutz, die zu „genuinen Aufgaben des Christen" erklärt werden? Kehrer lehnt alle „Möglichkeiten" ab, die „Christlichkeit einer Ethik in der der christlichen Tradition verhafteten obersten Norm zu sehen". Er zerlegt die komplexe Frage in zwei Teilfragen: 1. Gibt es „eine axiomatische Grundstruktur und eine Methodologie christlicher Ethik, die diese als wissenschaftliche Disziplin von allen anderen möglichen Ethiken unterscheidet . . ." und 2. gibt es „inhaltliche . . . schon der ethischen Reflexion vorausgehende Normativitäten, die die christliche Ethik in ihren Ergebnissen bestimmen . . ." In der ersten Frage kommt er zu dem Ergebnis, „Ethik ist die wissenschaftlich (rational einsichtige und damit kommunikable) Beschäftigung mit dem gesollten Handeln des Menschen". In der zweiten Frage setzt er sich mit den Problemen auseinander wie: ist christliche Ethik „letztlich nichts anderes als angewandte christliche (theologische) Anthropologie"? Sind aus den „anthropologischen Grundbestimmungen ethische Sätze ableitbar"? Ist das Proprium christlicher Ethik die „im Kontext der Dogmatik zu entfaltende Grundlegung eines homo christianus moralis"?

Kultur und Gesellschaft

SCHWARZ, Urs. **Zur strategischen Weltlage 1972.** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 51 Heft 10 (Januar 1972) S. 725—733.

Der Ausblick auf das Jahr 1972 beginnt mit einem Rückblick auf die Hypotheken von 1971. Der indisch-pakistanische Krieg wird nach Meinung des Autors trotz der augenblicklichen Waffenruhe auch 1972 seine Auswirkungen haben. „Der Krieg hat Hoffnungen zerstört und Befürchtungen bestätigt." Besonders die Lähmung der Vereinten Nationen ist ein böses Zeichen zukünftiger Komplikationen. Auch im Bereich der Abrüstung (z. B. SALT) sieht Schwarz nur geringfügige Erfolge, die sich auf die Erhaltung des strategischen Gleichgewichtes beschränken. Neu in Erscheinung getreten ist auch die tripolare Konstellation (USA, UdSSR, China). Hier scheinen die größten Möglichkeiten und Unwägbarkeiten zu liegen, da innerhalb dieses Dreiecks trotz momentaner Verhärtung sehr unterschiedliche Beziehungen entstehen können. Auf diesem Hintergrund muß die Entwicklung 1972 gesehen werden, wobei sich folgende Schwerpunkte und Entscheidungsfelder zeigen: „Europa: Stabilität mit Fragezeichen, europäische Sicherheitskonferenz und Abkommen über einen gegenseitigen ausgewogenen Truppenabbau in Europa", ferner Zwang zur Lösung im Mittleren Osten. Der Machtkampf auf dem indischen Subkontinent fängt erst richtig an, während — ebenfalls nach Meinung von Schwarz — Lateinamerika, weitgehend isoliert und unerreichbar für die tripolare Gruppe, den revolutionären Prozeß für den Anschluß an das 20. Jahrhundert durchlaufen wird.

Sociologie Religieuse du Judaïsme. In: Social Compass Vol. XVIII Heft 3 (3. Quartal 1971).

Die gesamte Ausgabe, die wegen unvorhergesehener Schwierigkeiten erst jetzt fertiggestellt werden konnte, ist der religionssoziologischen Analyse des Judentums gewidmet. Fast die Hälfte des Heftes enthält eine ausführliche und sehr übersichtliche Bibliographie über „das Judentum, die Juden und die Beziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden", zusammengestellt für diese Sonderausgabe vom „Centre National des Hautes Études Juives" in Brüssel. In sieben Beiträgen im ersten Teil wird ein weiter Überblick über die Probleme des Judentums heute geboten. *W. Rabi* beginnt mit einer Untersuchung über „Arten und Anzeichen jüdischer Identifizierung". *A. Moles* und *T. Grunewald* zeigen die Ergebnisse einer „transkulturellen Studie des Judentums", bei der die Versuchspersonen (Juden/Nichtjuden) eine Reihe von Begriffen mit Hilfe einer Reihe von Beschreibungsskalen zu beurteilen hatten. Ein weiterer Beitrag beschäftigt sich mit der Soziologie der amerikanischen Synagoge, deren Funktionen weit über das Religiöse hinausgehen. Die „chassistischen Gemeinschaften" untersucht *J. Gutwirth*, während sich *F. Raphael* mit dem Problem „Judentum und Säkularisierung" auseinandersetzt. *D. Bensimon* bietet vorläufige Ergebnisse einer Untersuchung über die Vernachlässigung der religiösen Praxis im französischen Milieu. Wichtig für die praktische Arbeit ist der Schlußbeitrag über Katechese und Antisemitismus — eine Untersuchung über die pädagogische Vermittlung religiöser Einstellungen.

Thema: Armut. In: Neues Hochland Jhg. 64 Heft 1 (Januar/Februar 1972) S. 4—59.

Mit diesem ersten Heft des „Neuen Hochland" zeigt sich, was sich der Kösel-Verlag und der neue Herausgeber, *Helmut Lindemann*, für die Zukunft vorgenommen haben. Nach eigener Darstellung soll sich die Zeitschrift „mehr als früher, aber keineswegs ausschließlich, mit gesellschaftswissenschaftlichen und politischen Fragen befassen. Ihr Zentralthema ist ‚der Mensch' in seinem Verhältnis zu Gott und zur Welt." Dabei soll jedes Heft einem Generalthema zugeordnet werden. Diesmal geht es um eine Bestandsaufnahme der Armut. Über Armut im Wohlfahrtsstaat bringt *H. E. Colla* sicherlich wichtige Daten, doch erscheint ihre Auswertung wegen der oft weit zurückliegenden Untersuchungen und nicht vergleichbaren Objekte vielfach unmöglich. Die „ideologische" Deutung scheint in manchen Punkten ausschlaggebend zu sein. Fundierter sind die Fakten und Hintergründe über die Wirklichkeit der Armut in Indien *(M. Peitz)*. Viele neue Informationen bieten auch *T. Kienlechner* mit seinem Beitrag über die Lage im Süden Italiens. Die Artikel von Bundesminister *E. Eppler* über den Teufelskreis der Armut, von *I. Fetscher* über die Armut als Problem des Marxismus und schließlich von *K. Rahner* über die Unfähigkeit zur Armut runden aus sehr unterschiedlicher Sicht die Bestandsaufnahme ab.

Der vorliegenden Ausgabe liegt ein Inhaltsverzeichnis der HERDER-KORRESPONDENZ des Jahres 1971 bei. Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

Personen und Ereignisse

Anfang Januar 1972 wurden von Paul VI. vier hohe Kurienbeamte zu Titularerzbischöfen ernannt. Es sind dies der frühere Sekretär der Religiosenkongregation und jetzige Präsident der Päpstlichen Kommission für soziale Kommunikationsmittel, *P. E. Heston SSC*, der Sekretär der Sakramentenkongregation, Msgr. *G. Casoria*, der Sekretär der Kongregation für Liturgie, *P. A. Bugnini CM*, und der Sekretär der Religiosenkongregation, Abt *A. Mayer OSB*. P. Bugnini spielte eine maßgebliche Rolle in der konziliaren Liturgiereform. Er war Sekretär der Vorbereitungskommission für Liturgie, wurde aber wegen kurialer Unstimmigkeiten nicht Sekretär der entsprechenden Konzilskommission und verlor vorübergehend auch seinen römischen Lehrstuhl. Er wurde aber von Paul VI. 1964 zum Sekretär des römischen Rates für Liturgiereform ernannt und wurde in dieser Eigenschaft auch zunächst Subsekretär der Ritenkongregation für den Bereich Liturgie und später Sekretär der neugegründeten Kongregation für Liturgie. Abt Mayer war Sekretär der Konzilskommission für Seminare und Studien und hatte wesentlichen Anteil an der Entstehung des Konzilsdekrets über die Priesterausbildung. Er war mehrere Jahre Rektor der Benediktinerhochschule S. Anselmo und von 1966 bis 1971 Abt von Metten. Mayer war auch Mitglied der Vorbereitungskommission für die Gemeinsame Synode und bis zu seiner Berufung nach Rom im September 1971 auch von den Bischöfen ernanntes Mitglied der Gemeinsamen Synode.

Für zwei bayerische Diözesen wurden *vier neue Weihbischöfe* ernannt. Es sind für die Erzdiözese München *Franz Schwarzenböck* (geb. 24. 7. 1923), seit 1968 Seelsorgsreferent und Ordinariatsrat, und *Heinrich von Soden-Fraunhofen* (geb. 6. 11. 1920), seit 1968 Stadtpfarrer bei St. Martin in Landshut. Weihbischof Schwarzenböck übernimmt die Seelsorgsregion Süd, die seit dem Rücktritt von Weihbischof Defregger (September 1970) vakant war. Weihbischof von Soden-Fraunhofen übernimmt die Seelsorgsregion Nord als Nachfolger von Weihbischof Neuhäusler (83). An der Bestellung der neuen Münchner Weihbischöfe hatten mehrere Gremien mitgewirkt. Die beiden neuen Weihbischöfe von *Augsburg* sind: *Manfred Müller* (geb. 15. 11. 1926), bisher besonders als Religionspädagoge tätig, und *Rudolf Schmid* (geb. 26. 7. 1914), Domkapitular und Referent für Priesterausbildung.

Am 11. Januar 1972 verstarb in seiner Heimatstadt Montpellier der reformierte Pfarrer *Charles Westphal* im Alter von 75 Jahren. Von 1961 bis 1970 war er Präsident der Fédération protestante de France. In diesen neun Jahren hat er viel für die Einheit der vier reformierten und lutherischen Kirchen Frankreichs getan. Er gehörte zur Gründergeneration der Ökumenischen Bewegung, nahm 1948 an der konstituierenden Sitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam teil und wurde 1956 in den Zentralausschuß des ÖRK gewählt.

Der streitbare und reformfreudige Metropolit von Piräus, *Chrysostomos*, kritisierte in einem Brief an die Presse die erneute Verschiebung der für Ende Februar dieses Jahres vorgesehenen Vollversammlung der Heiligen Synode, an der alle Bischöfe der griechisch-orthodoxen Kirche teilnehmen. Seit fünf Jahren war sie vom Erzbischof von Athen, *Hieronymos*, nicht mehr zusammengerufen worden. Der „erneute Aufschub verletzt nicht nur die Würde der Bischöfe, sondern auch das Prestige der Charta der Kirche Griechenlands ... und des kanonischen Rechts", erklärt der Metropolit. Inzwischen wird vom Ständigen Komitee des Heiligen Synods gegen zwei andere Bischöfe, die ähnliche Kritik geäußert hatten, ermittelt.

Der Erzbischof von Tananarive (Madagaskar), Kardinal *Jérôme Rakotomalala*, übergab am 18. Januar 1972 der Öffentlichkeit ein Pressekommuniqué, in dem er die Haltung der katholischen Kirche zu den bevorstehenden Präsidentschaftswahlen vom 30. Januar präzisierte. Entgegen anderslautenden Meldungen habe er nicht das Manifest gutgeheißen, womit 600 Katholiken sich für die Wiederwahl des ausscheidenden Präsidenten einsetzten. „Die Katholiken", so heißt es darin, „sind als erwachsene Menschen frei, jene politische Stellung zu beziehen, die sie für richtig halten".

Vor seinem Abflug von Rom nach London erklärte der Erzbischof von Malta, *Michael Gonzi*, am 9. Januar 1972, die britisch-maltesische Krise könne nach seiner Meinung beigelegt werden, wenn man die Verhandlungen wieder aufnehme. Der 87jährige Erzbischof hatte dem maltesischen Ministerpräsidenten *Dom Mintoff* seine Vermittlung angeboten. Während seines Zwischenaufenthaltes in Rom hatte er mit dem Papst, dem Kardinalstaatssekretär *Jean Villot* und Erzbischof *G. Benelli*, Substitut im Staatssekretariat, Gespräche geführt. Den Vermittlungsdiensten des Erzbischofs, der seit rund 50 Jahren in Malta wirkt, wird große Bedeutung beigemessen.

Im Alter von 74 Jahren wurde der buddhistische Patriarch von Tailand, *Somdej Phra Aryawongsakatayan*, der höchste Repräsentant des Buddhismus in diesem Lande, bei einem Autounfall tödlich verletzt. Er war mit zehn Jahren in die Pagode eingetreten und hatte mit 20 Jahren die Weihe empfangen. Am 26. November 1965 war er zum Patriarchen gewählt worden. Er widmete sich besonders den Auslandskontakten im asiatischen Bereich. Außerdem war er um eine gute Zusammenarbeit mit den christlichen Kirchen bemüht und suchte vor allem Kontakt und Meinungsaustausch mit den Ordensgemeinschaften.

Nach Angaben des Bischofs von Kkulna im früheren Ostpakistan und heutigen Bangla Desh, *Michael D'Rozario*, waren die Christen selbst auf dem Höhepunkt der Feindseligkeiten sicherer als andere Minoritäten des Landes. Mitglieder anderer Minderheitengruppierungen baten deshalb häufig um Medaillons und Kruzifixe, um dem Tode entrinnen zu können. Diese Bitte wurde ihnen gewährt. Mit dem Erzbischof von Kalkutta, *Lawrence T. Picachy*, traf er sich mittlerweile, um mit ihm Hilfsmaßnahmen für den Bereich seines Bistums zu besprechen.

Was bringt ...

STIMMEN DER ZEIT
Heft 2/72

H. Schade SJ: „Profitopolis" — *O. Semmelroth SJ:* Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie — *O. v. Nell-Breuning SJ:* Krise der katholischen Soziallehre? — *M. Kaiser:* Grundgesetz der Kirche? — *G. Podskalsky SJ:* Kirche und Staat in Bulgarien — *W. Kern SJ:* Hegel theologisch gesehen und anders — *E. J. Krzywon:* Grenzgänger der Weltliteratur. Über „Die Tagebücher" von Witold Gombrowicz.

WORT UND WAHRHEIT
Heft 6/71

W. de Vries: Grenzen des päpstlichen Primats — *P. Trummer:* Gewalt und Gewaltlosigkeit — *R. Char:* L'Effroi la joie / Entsetzen Freude — *P. Siller:* Die Aneignung der Jesusüberlieferung — *A. Fuchs:* Lebenslauf I — *E. Oberländer:* Antizionismus in der UdSSR.

DIAKONIA / DER SEELSORGER
Heft 6/71

M. Bührer: Infantilismus in der Kirche — *G. Stachel:* Plädoyer für weltoffene „Sammlung" — *J. v. d. Lans:* Ein neuer Lebensstil — *K. Frielingsdorf:* Gruppendynamik für Priester — *E. Weiler:* Seelsorge im Tourismus — Eine Christmette um 17 Uhr — Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik, mit Beiträgen von H.-R. Laurien, W. Fritschi, E. Ell, K. Lüthi, R. Bleistein — *N. Greinacher:* Wer mißbraucht die Demokratie?

Verlag Herder

GEDENKWORT DES VERLEGERS



Am 21. Februar 1972 ist der Begründer, langjährige Chefredakteur und Herausgeber der „Herder-Korrespondenz" im Alter von 67 Jahren in seinem Wohnort Freiburg-Zähringen gestorben. Schon lange war er krank, konnte aber in geistiger Frische bis zuletzt an den Arbeiten der Monatsschrift teilnehmen als Herausgeber wie auch als Mitherausgeber unserer Kultur-Zeitschrift „Wort und Wahrheit", deren Redaktionskonferenzen regelmäßig in Zähringen stattfanden. Er wirkte an den Gesprächen im Kreise des Verwaltungsrates des Verlages Herder mit, dem er seit seinem Eintritt in den Ruhestand (1970) als geschätzter Ratgeber angehörte.

Karlheinz Schmidthüs gründete die Herder-Korrespondenz nach dem Krieg, 1946, auf Vorschlag des Verlegers, der ihn zur Übernahme der Chefredaktion gewann. Schmidthüs hat die Herder-Korrespondenz geprägt, determiniert und gebunden. Er war zuvor Schriftleiter der von Romano Guardini herausgegebenen „Schildgenossen" bis zum Verbot dieser Zeitschrift. Dem Verlag Herder stand er als Herausgeber der Reihe „Zeugen des Wortes" schon viele Jahre nahe: eine mutige Zeugenschaft in jener Zeit. Einige Bändchen hat der Herausgeber auch eingeleitet, einige selbst übersetzt. Nun aber, als der Krieg zu Ende war, nahm Karlheinz Schmidthüs das geistige Wagnis des Konzeptes der „Herder-Korrespondenz" auf sich. Die Bezeichnung „Korrespondenz" für eine Zeitschrift, die keine Korrespondenz war, ist geblieben. Nur so hatte der Antrag zur Genehmigung bei der französischen Besatzungsmacht Aussicht auf Erfolg. Was verhindert werden sollte, ist so gefördert worden. Es wurde daraus ein Beitrag zur Befreiung aus der kulturellen „Betreuung" der Besatzungsmächte jener Zeit im Sinne einer wohlgemeinten, aber nicht in allem angepaßten „Umerziehung". Die frühzeitige ökumenische Wachheit, die globale Ausweitung, die Voraussicht von Problemen, die das Konzil vorbereiteten und die in die nachkonziliare Zeit hinein noch zu Ende bewältigt werden müssen, gaben der „Herder-Korrespondenz" ihr besonderes Gesicht. Im ersten Heft des 20. Jahrgangs 1966 hat Schmidthüs selbst im Leitartikel ausführlich darüber berichtet. In allem und stets gab die „Herder-Korrespondenz" Zeugnis für christliches Denken, unabhängig von der Institution der Kirche, aber um die Wirksamkeit der Kirche in der Welt besorgt. Diese Wirksamkeit wurde geehrt anläßlich des 60. Geburtstages durch (in der Zeitschrift März 1965) veröffentlichte Glückwunsch-Beiträge (darunter Kardinal Jäger und Kardinal König) sowie

durch päpstliche (Komtur des Silvesterordens) und weltliche Auszeichnungen (Das goldene Ehrenkreuz der Republik Österreich für Wissenschaft und Kunst). Auch ist Karlheinz Schmidthüs Komtur des Ritterordens vom Heiligen Grab, dessen Ordensschrift „Deus lo vult" er gegründet und viele Jahre redigiert hat. Im Verlag Herder übernahm er die Leitung des Publizistischen Institutes als Mitglied der Geschäftsleitung und betreute eine erstaunlich große Anzahl von Werken schöngeistiger und sozialpolitischer Art, darunter als Mitherausgeber den Band „Herders Bildungsbuch", jenen Bestseller, der im deutschen Verlagswesen beispielhaft für einen neuen Buchtyp wurde.
So verabschiedet sich der Verleger von Karlheinz Schmidthüs, der am geistigen und materiellen Wiederaufbau des Hauses nach dem Zerstörungswerk des Krieges ein hohes Verdienst hat, in dankbarem Gedenken. Er gedachte auch des Menschen am Grabe mit diesen Worten:
Wenn der Geist eines Menschen zum Schöpfergeist zurückkehrt, dann kehrt Licht zum Licht zurück. Wir halten den Atem an — und schweigen. Aber der Mund muß sagen, wes das Herz voll ist. So möchte ich namens der Freunde und Mitarbeiter ein kurzes Abschiedswort sprechen:
Der Publizist und Verleger Karlheinz Schmidthüs und der Mann, der im öffentlichen Leben stets das Prinzip der Ordnung vertrat, ist am 60. Geburtstag im Herderschen Haus und in der Presse gewürdigt worden.
„Ohne Gott keine Ordnung, kein Recht!" So hieß sein Referat auf einem Katholikentag.
Heute nehmen wir Abschied vom Menschen, der uns nahestand. Ihm war der Bogen des publizistischen Kämpfers zugleich die Leier des schöpferischen Menschen, und die Leier war immer sein Bogen. Er wußte noch mit den Griechen um diese Einheit.
„Das Flötenspiel der Weisheit auf den Straßen und das Heil verkündet auf offenem Markt."
So steht es in seinem Abendlied.
„Das Abendopfer färbt die Welt — weich wird das harte Gesicht."
Er war von imponierender Gelassenheit, voll menschlicher Wärme, wie im Beruf von formaler Bestimmtheit.
So haben wir ihn gekannt, so nehmen wir von ihm Abschied.
Karlheinz Schmidthüs hat früh seine westfälische Heimat verlassen. Dieser Verlust der Heimat ist ihm fruchtbarer geworden als ihr ungestörter Besitz. (So sagt es Werner Bergengruen von sich.)
Er zog an den Rheinstrom. Es war in der Zeit der bewegtesten Phase seines Lebens.
Dann vertauschte er diese Bewegung des Stroms mit der Beständigkeit der Burg, bei deren Hang er seßhaft wurde und wo wir ihn nun bestatten. Sein gepflegter Garten gleicht dem wohlbestellten Acker seines Lebens, das er liebte.
„Im Licht der Freude",
so schloß das erwähnte Abendlied. So schloß er auch sein Leben. Nun bist Du, lieber Freund, im Lichte der Freude.
„Aber was wollt Ihr den Fremdling befragen des Abends?"
Das ist die Frage seines peregrinus in saeculo. Wir fragen ihn nicht; denn wir sind seiner dankbar gewiß.
Er ging uns voraus in das Licht der Auferstehung.

HERDER KORRESPONDENZ

Drittes Heft
26. Jahrgang
März 1972

Wer Glauben hat, der zittert nicht. Er überstürzt nicht die Ereignisse; er ist nicht pessimistisch; er verliert nicht die Nerven.

Johannes XXIII.

Konsolidierung oder Einmauerung?

Seit der letzten römischen Bischofssynode kann man in innerkatholischen Gesprächen häufig ein Wort hören, das in den letzten Jahren sicher oft herbeigesehnt wurde, das aber niemand so richtig auszusprechen wagte: *Konsolidierung!*

Der Wortsinn ist leicht auszumachen: Was unsolide geworden ist, soll wieder solider werden, fester, tragfähiger, wohl auch überblickbarer, zuverlässiger, konstruktiver, vielleicht auch vertrauter, heimischer, klarer, häuslicher. Wo der Boden unter den Füßen zerbröckelt ist, sollen wieder tragfähige Fundamente gelegt werden. Wo Verwirrung und Unsicherheit am Werke waren, sollen die Dinge wieder durchsichtig, transparent, übersichtlich werden.

Schwerer zu erkennen ist die genaue *kirchenpolitische Bedeutung* in der geistigen Konjunktur der Gegenwart. Für sehr viele verbindet sich damit eine Haltung der Erwartung, ein Stück neue Zuversicht; für die einen ist damit eine Hoffnung ausgedrückt, die anderen sehen darin schon Realität, mit der eine lange bedauerte Entwicklung endlich an eine *„Wende"*, an einen neuen Ausgangspunkt kommt oder schon gekommen ist. Wieder andere sehen darin *auch* eine Realität, aber eine Realität, die sie eher fürchten als hoffen, eher zweifeln als aufatmen läßt.

Diese letzteren sprechen gar nicht so sehr von Konsolidierung, und sie meinen, was die anderen als Konsolidierung begrüßen, sei nichts anderes als ein neuer Versuch der Einmauerung, der Abgrenzung, der geistigen und gesellschaftlichen *Isolierung* der Katholiken von anderen gesellschaftlichen Gruppen, ein neues Sichdurchsetzen des Alten, des Hergebrachten, in das man sich vor den Problemen der Welt flüchtet, denen man im Grunde nicht gewachsen ist, die man zum Unheil erklärt, weil man nicht in der Lage ist, sie zu ertragen oder zu lösen.

In den letzten Monaten war häufiger denn je die Warnung vor dem *Rückzug ins Getto* zu vernehmen: im publizistischen Bereich, in der Auseinandersetzung um die soziale Gestaltung der Lebensbedingungen der Gegenwart und selbst im Theologischen. Aber auch darüber besteht nicht Einigkeit. Die einen sprechen vom Verlust der Kirche an gesellschaftlichem Einfluß, der der Kirche von außen auferlegt ist, durch nachlassendes Interesse an religiösen Fragen oder an den Kirchen als religiösen Institutionen. Die anderen sprechen vom *Selbstrückzug der Katholiken* aus der Weltverantwortung durch fast pathologisch anmutende Beschäftigung mit sich selbst: mit den eigenen Strukturen, mit dem innerkirchlichen Gegner. Die aber vom Rückzug ins Getto sprechen, warnen in erster Linie die Hierarchie und den organisierten Katholizismus, die nicht in der Lage oder nicht willens seien, ein offenes Gespräch auch mit Andersdenkenden, den Kirchenfremden mit den Erfahrungswelten außerhalb des Glaubens oder auch nur außerhalb der Theologie und der kirchlichen Lehrmeinungen zu führen. Organe, die sich um ein solches Gespräch bemühen, empfindet, man von dieser Seite als lästigen oder gar schädlichen Ballast, den man abwerfen möchte oder den man etwa in Gestalt von *„Publik"* bereits abgeworfen hat.

Zwischen Zuversicht und Angst

Abgesehen von den eben genannten Symptomen, sind sich die meisten durchaus im unklaren über die *Gründe*, die die einen von Konsolidierung, die anderen von Einmauerung, vom Rückzug ins Getto, von der Flucht vor der Wirklichkeit sprechen lassen. Es ist auch keineswegs ausgemacht, daß die einen wie die anderen *dieselben* Symptome meinen und sie nur gegensätzlich interpretieren. Vielleicht sehen beide die Kirche von ganz verschiedenen Seiten oder bilden sich ihr Urteil an verschiedenen kirchlichen Realitäten.

Die einen, so hat man den Eindruck, blicken mehr *nach innen:* Sie glauben in der Kirche einen *neuen Zug zur Besinnung* zu erkennen: ein Nachlassen an bloß zerstörerischer Kritik, eine Wendung zu neuer Innerlichkeit, eine Entdeckung des Spirituellen, eine Umkehr von bloßer zur Heilslehre erhobener oder diese verfälschender Sozialkritik, da und dort auch ein gewisses Versickern vordergründiger kirchlicher und theologischer Streitfragen, eine Wendung vom Autoritätsdenken zu den Glaubensfragen. Sie stellen einen neuen Bedarf an „gesunder Lehre" anstelle einer (nur) hermeneutisierenden und politisierenden Theologie fest, den Willen zum geistlichen Erleben angesichts einer drohenden Sinnentleerung des Lebens durch Leistungs-, Genuß- und Konsumzwang.

Sie fühlen sich durch Bewegungen wie die der Jesus People eher bestätigt als desavouiert. Dies gilt selbst für diejenigen, die in diesen Bewegungen mehr spirituelle Mode als religiöse Erweckung sehen. Und sie scheinen mehr und mehr denjenigen Recht zu geben, die dem konziliaren Aufbruch *mißtrauten*, die in den Versuchen einer

theologischen Erneuerung des Denkens, der institutionellen Erneuerung der kirchlichen Strukturen, im Heraufkommen einer weltförmigeren Frömmigkeit eine Demolierung der Kirche, eine Verunstaltung des religiösen Lebens, eine Verunsicherung des Glaubens sahen. Wer gegenwärtig die Vielzahl „kritischer" Stimmen in der Kirche genauer zu beobachten sucht, dem fällt mehr als früher auf, daß dieses Vokabular lockerer von der Zunge geht als noch vor wenigen Jahren, daß man nun offener von den „Häresien" spricht, die sich in die Kirche eingenistet haben, und von den Gruppen, die sie verkörpern und von denen man sich zu trennen habe.

Sucht man nach der Herkunft solch neuer Entschlossenheit, so macht man die nicht uninteressante Beobachtung, daß nicht wenige die eingangs erwähnte römische Bischofssynode als *Einschnitt* sehen. Für sie war die Bischofssynode „ein Höhe- und Wendepunkt der nachkonziliaren Entwicklung", ein „verheißungsvolles Leuchtzeichen", ein neuer Markstein in der Geschichte der Kirche. So war es gelegentlich in bischöflichen Predigten zu hören. Haben nicht wenige den Eindruck, die Synode sei recht unsicher ans Werk gegangen und sie habe außer einem gewissen mäßigenden Einfluß *keine* der angeschnittenen Fragenkomplexe (Priesterfrage, gesellschaftlicher Auftrag der Kirche) ein wirkliches Stück weitergebracht, so genügte für diejenigen, die davon eine Wende erhofften, schon das Bekenntnis der überwiegenden Mehrheit der bischöflichen Delegierten zum Zölibatsgesetz als eine neue Grundlage innerkirchlicher Konsolidierung.

Die anderen versuchen die Kirche nicht als Außenstehende, aber *von außen* zu betrachten, genauer in ihrer Verwicklung mit den vielfältigen religiösen, sozialen und existentiellen Problemen der Gegenwart, die Fragen *aller* Zeitgenossen sind und die die Kirche und die Glaubenden in ihr mit ihnen gemeinsam haben. Sie überkommt die Angst, wenn sie feststellen, wie wenige in der Kirche, vor allem unter den Verantwortlichen, bereit sind, sich diesen Fragen *auf Dauer* zu stellen und nicht nur vorübergehend die Ventile etwas öffnen zu lassen, über die die überschüssige explosive Energie entweichen kann.

Sie beginnen am Willen der Kirche zu einem wirklichen Dialog zu zweifeln, wenn sie sehen, daß diejenigen Vertreter der theologischen Wissenschaft, die sich etwa um die Aufarbeitung heutiger Erkenntnisse und ethisch verantworteter Erfahrungen im Bereich der Sexualethik bemühen, verdächtigt werden. Sie zweifeln an der Fairneß und Toleranz in der Kirche, wenn auch einmal überspitzte Formulierungen nach den Jahren größerer innerkirchlicher Freiheit nicht verkraftet werden. Sie sind ratlos, wenn bei Tagungen über den Wandel ethischer Normen bei geistlichen und Laienfragern sich immer wieder alles auf das Thema Pornographie oder auf die Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit des vorehelichen Geschlechtsverkehrs zuspitzt.

Sie glaubten, man habe nun allmählich einen gewiß langwierigen, aber doch fruchtbaren kirchlichen Lernprozeß hinter sich gebracht. Sie meinen nun aber feststellen zu müssen, daß man mit allen wirklich entscheidenden Fragen noch am Anfang steht. Man wolle sich von diesem Anfang gar nicht wegbewegen, weil eben die *klare Norm*, ob sie nun so, wie sie formuliert ist, existentiell und damit auch wirklich sittlich und religiös vollziehbar ist oder nicht, weniger Probleme aufzugeben scheint als ein *differenziertes Urteil*, das mehr Nachdenken und mehr Eigenverantwortung voraussetzt. Sie beginnen daran zu zweifeln, ob wir in der Kirche das Gespräch mit den nichttheologischen Disziplinen wirklich wollen und ob wir den Mut aufbringen, das Zeugnis des Glaubens in einer weltanschaulich und moralisch heterogenen Gesellschaft und in offener Auseinandersetzung mit ihr zu geben und nicht nur unseren Glauben zu „bewahren".

Pathologische Wirkungen

Aber waren dies nicht überzogene Hoffnungen? Wurden viele Gläubige in den letzten Jahren nicht überfordert? Die Kirche hat jahrhundertelang bis in die letzte Zeit herein, als sie geistig schon vielfach in die Isolation gedrängt war, Lebenssinn (*auch* irdischen), festen Halt, klare Grenzen und existentielle Geborgenheit vermittelt. Heute klagen nun Therapeuten und Psychiater, die ihrer geistigen Heimat nach sich selbst dieser von der Kirche und in ihr vermittelten Tradition verpflichtet wissen, über die Verunsicherung der Gläubigen durch kritische Befragung von Glaubensgrundlagen oder von solchen Sätzen, die dafür gehalten werden. Sie werfen den Theologen pastorale Fahrlässigkeit vor, weil sie den „schlichten" Gläubigen zuviel Änderung, zuviel Unsicherheit, zuviel Relativität zumuten. Das Ergebnis sei vielfach eine neue Form von *kirchenbedingten Neurosen*, die auf die Tatsache zurückzuführen sind, daß die Spannbreite ethischer und religiöser Entscheidungen, die den Gläubigen durch immer neue theologische und sittliche Normwandlungen aufgenötigt werden, religiös und existentiell nicht durchgehalten werden kann.

Solche Appelle bedienen sich einer einleuchtenden, gar nicht geistlich verengten, sondern realitätsnahen Argumentation. Sie wirken wie Balsam auf den Wunden jener Gläubigen und auch mancher Hirten, die von dieser „Urerfahrung" immer schon wußten und die die sog. Progressiven in der Kirche immer schon davor warnten, es mit ihrer Kopflastigkeit nicht zu weit zu treiben. Sie sind eine Ermunterung für die Argumente derer, die beeindruckt oder irritiert sind von den *kurzfristigen* Wirkungen der größeren innerkirchlichen Freiheit, der größeren Entscheidungsräume, die den Gläubigen in den letzten Jahren geöffnet wurden oder die sie sich selbstverantwortlich oder unverantwortlich geschaffen haben. Sie bestärken diejenigen, die als Ergebnis der angestrebten Reformen mehr Verfall als Erneuerung, mehr Niedergang als Aufbau, mehr theologische Wildnis als echten Glauben sehen. Es fühlen sich auch diejenigen bestätigt, die Lösungen in erster Linie nur vom Lehramt oder im ethischen Bereich von der moraltheologischen Kasuistik erwarten.

Solche Argumente scheinen all jenen recht zu geben, die mehr auf klare kirchliche Weisungen und auf den „gläubigen Sinn des Volkes" bauen als auf eine gründliche Aufarbeitung exegetischer, dogmatischer und moraltheologischer Fragen durch eine breite Diskussion und durch ein offenes interdisziplinäres Gespräch mit den nicht religiösen Wissens- und Erfahrungsbereichen. Sie könnten äußerstenfalls auch zu einer *Bestätigung* derjenigen werden, die für das „katholische Volk" das beste kirchliche Sozialmodell in einem theologischen wie politisch-geschlossenen Weltbild sehen, aus dem alle Entscheidungen im kirchlichen, im sozialen und im politischen Bereich, vom Credo bis zum Parteibuch, abzuleiten sind. Ich sage äußerstenfalls, weil wohl nur noch ein sehr kleiner Teil ein solches im eigentlichen Sinne *integralistisches* religiö-

ses Weltbild kirchlich und politisch für realisierbar hält. Sie können so zu billigen Argumenten nicht nur gegen Reformer, sondern gegen einen mit Vernunft und Welterfahrung verantworteten Glauben werden. Dennoch sind sie ernst zu nehmen, weil sie eine tatsächliche Situation richtig kennzeichnen.

Aber woher kommt es, daß es so ist? Doch wohl nur *vordergründig* daher, daß gegenwärtig mehr Normwandel, mehr Glaubensunsicherheit zugemutet wird. Der *tiefere Grund* für eine neue Pathologie des Christlichen ist wohl auf der Kehrseite einer Sicherheit, Bestand, Klarheit gewährenden kirchlichen Tradition zu sehen. Man kann mit nicht weniger Recht auch so argumentieren: Die Systemsolidität der katholischen Tradition (verstanden als Einheit von Lehre, Struktur, Sozial- und Moralverhalten) hat bei allen spirituellen Vorteilen, die gegenwärtig leicht übersehen werden, zu einer *Verkümmerung an Beweglichkeit* geführt. Diese Verkümmerung erklärt nicht nur den Pendelausschlag in eine neue *unmündige* Freiheit bei immer größerem Mangel an innerkirchlicher Toleranz, sondern auch die pathologische Anfälligkeit der Gläubigen, deren kirchlich bedingte Glaubensunsicherheit in die Existenzkrise führt. Die Anfälligkeit scheint also weniger anthropologisch als historisch bedingt. Deswegen ist sie nicht weniger real. Nur die „Therapie" muß dann wohl eine andere sein.

Welche Therapie?

Wie kann aber eine solche *Therapie* aussehen? Sicher nicht so, daß alles an katholischer Tradition, was gläubiger *Existenz* Grund und Festigkeit gewesen ist, über Bord geworfen wird.

In den letzten Jahren hat manches danach ausgesehen. Man war etwa im *liturgischen* Bereich auf dem Wege von der alten lateinischen Uniformität zu einer neuen Eintönigkeit. Die Gottesdienstformen wurden jedenfalls für die Masse der Gläubigen (der „Dominikanten") beinahe auf die Hochform der Meßfeier reduziert: Wortgottesdienste und Bußfeiern gewinnen erst allmählich an Gestalt. In der Meßfeier selbst kommt mangels Abwechslung und überpfarrlicher Planung der vorhandene Reichtum an liturgischen Traditionen und musikalischen Formen kaum zum Ausdruck. Und erst in jüngster Zeit scheint sich teils aus Einsicht, teils auf Druck von unten der Wille zu einer persönlicheren und angepaßteren, deshalb variableren Meßgestaltung durchzusetzen (vgl. ds. Heft, S. 116). Im Bereich der Kirchenmusik haben wir mit dem Latein die klassische katholische Form, den lateinischen Choral, zurückgedrängt, ohne daß er durch neue als gleichwertig empfundene musikalische Schöpfungen ergänzt oder ersetzt werden konnte. Nicht nur der *Kirchenbau* ist durch eine wenig schöpferische Architektur und durch die Bevorzugung von reinen Zweckbauten einförmiger geworden. Auch die versammelte Gemeinde ist nicht unbedingt gemeinschaftlicher, sondern mangels einer der Dramaturgie des Gottesdienstes angemessenen Rollenverteilung *gestaltloser* geworden. So spiegelt der Gottesdienst nur allzu häufig die *Gestaltlosigkeit der Gemeinde.* Auch das in der katholischen Tradition stark verankerte nichtverzweckte, im eigentlichen Sinn *vertikale,* Anbetung ausdrückende gottesdienstliche Element hat noch kaum zu neuen Ausdrucksformen gefunden. Aber die Frage kann nicht sein, wie können wir uns wieder in die alte, vertrautere, rein vertikale, sozial weniger fordernde religiöse Innerlichkeit flüchten, sondern wie gelingt es uns, beides, die vertikale Dimension und ihre soziale Verantwortungsstruktur, in einer Vielzahl gottesdienstlicher Formen, traditioneller und neuer, auszudrücken?

Nehmen wir ein anderes Beispiel aus dem schon gestreiften *ethischen* Bereich. Wir können moraltheologische Tradition nicht in der Weise bewältigen, daß wir uns an das moralische Bewußtsein der Zeit durch ständige Normenreduktion anpassen: etwa in Fragen der *Geschlechtlichkeit* uns von empirischen Umfragen leiten lassen (was etwas anderes ist, als sie konsultieren und verarbeiten). Wir können nicht ein *Eheverständnis* entwickeln, mit dem wir unseren Frieden mit der Scheidung schließen. Wohl aber können und müssen wir einen Normwandel in dem Sinne vollziehen und in den kirchlichen Bildungseinrichtungen vertreten, daß wir den heutigen Erkenntnisstand respektieren und einbeziehen, daß die sittlichen Entscheidungsstrukturen durch Zuwachs an anthropologischer und historischer Erkenntnis sich gewandelt haben, daß sie differenzierter und damit für den Einzelnen und für die Gruppen *selbstverantwortlicher* geworden sind. Wir haben heute rein anthropologisch eine *ganzheitlichere* Kenntnis des Menschen und seiner sozialen Bedingtheiten. Deswegen verschiebt sich auch der Stellenwert einzelner Normen, ohne daß diese aufgehoben werden. Das verpflichtet uns beispielsweise in der Ehelehre auch die faktisch gescheiterte Ehe unter all ihren Aspekten und nicht bloß legalistisch zur Kenntnis zu nehmen.

Als weiteres, nicht weniger delikates Beispiel kann man die *Dogmen* der Kirche anführen. Gemeint sind damit *nicht* das urkirchliche Kerygma als die theologische und geschichtliche Glaubensgrundlage, sondern die dogmatischen Sätze, wie sie von der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte und jeweils aus einer ganz bestimmten Zeitsituation formuliert worden sind. Wir können nicht etwa die nachreformatorischen Dogmen streichen und dadurch Hindernisse auf dem Wege ökumenischer Annäherung wegräumen oder sie aus Anpassungsgründen bis zur Unkenntlichkeit hermeneutisch verwandeln. Wohl aber können und müssen wir aufgrund unserer erweiterten exegetischen, geistesgeschichtlichen, kirchen- und theologiegeschichtlichen Kenntnis die formulierten Dogmen nüchterner in ihrer jeweiligen geschichtlichen Einseitigkeit (im Vergleich *zum Ganzen der Kirchengeschichte*) und ihren realen Bezug zum biblischen Fundament (zum Ganzen des *Glaubens*) sehen. Damit erhält auch das Lehramt eine strukturell andere Bedeutung, und wir können nicht mehr schlicht und einfach das Lehramt in der Reflexion unseres Glaubens als erste oder gar ausschließliche Norm verstehen. Dies wäre ekklesiologischer *Fideismus,* nicht Glaube im Sinne des Neuen Testaments.

Die einzige Lösung: Probleme und Konflikte aufarbeiten

Alle hier genannten Beispiele zeigen uns eines: Die Kirche kann nicht aus den *Konflikten* fliehen; dies wäre keine Konsolidierung, sondern *Rückzug* auf sich selbst, Beschränkung auf einen Strang oder einen Teil ihrer Geschichte. Sie würde damit weder ihrer Gegenwart noch ihrer eigenen *vollen* Tradition gerecht und schon gar nicht den Herausforderungen der Zeit. Eine *Konsolidierung* des kirchlichen Lebens in der Gegenwart kann nicht stattfin-

den durch Abschneiden oder Ausscheiden von Entwicklungen, auch wenn diese unbequem sind und manchmal an den Fundamenten rütteln. Eine Konsolidierung ist nur möglich durch die Bereitschaft, offene Fragen und störende, den Glauben und das Wirken der Kirche in der Gesellschaft gefährdende Konflikte aufzuarbeiten. — Nimmt man diesen Prozeß der *Aufarbeitung* ernst, ist auch am ehesten die Gewähr der Offenheit zur Gesamtgesellschaft ohne die Gefahr der Anbiederung oder der naiven Weltgläubigkeit gegeben. Auch wenn man beispielsweise den Mangel an geistlicher Substanz noch so sehr beklagt, so gilt doch, daß man eine religiös belebende *Spiritualität* nicht aus dem Boden stampfen kann. Auch eine solche kann nur wachsen aus einer erneuerten, d. h. profane wie religiöse Fragestellungen aufarbeitenden Theologie, die dem schwachen Glauben existentiell auf die Beine hilft.

Das Schlimmste aber, was uns gegenwärtig in der Kirche passieren könnte, wäre die Angst vor dem Experiment (was nicht das gleiche ist wie Gesetzlosigkeit), vor den Versuchen einer, soweit es uns gegeben ist, auch *schöpferischen* Neugestaltung. Durch die schwächere Position der Glaubenden in ihrer sozialen und kulturellen Umwelt sind die schöpferischen Kräfte in der Kirche ohnehin geschwächt. Es wäre verhängnisvoll, wenn aus Angst vor verzehrender Unruhe und vor einer ungewissen Zukunft, aus Kleingläubigkeit der Druck auch vom Inneren der Kirche her stärker würde. *D. A. Seeber*

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Der Regierungsentwurf zur Reform des § 218

Am 9. Februar verabschiedete das Bundeskabinett den *Regierungsentwurf* zur Änderung des § 218 über die Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs. Am gleichen Tag brachte eine Gruppe von 50 FDP- und SPD-Abgeordneten im Deutschen Bundestag einen *Gegenentwurf* ein. Dieser sieht im Gegensatz zur *Indikationenlösung* des Regierungsentwurfs nach dem sog. *Fristenmodell* völlige Straffreiheit für die Abtreibung während der ersten drei Schwangerschaftsmonate vor, wenn der Schwangerschaftsabbruch nach Beratung seitens eines Arztes durch einen Arzt bei Einwilligung der Schwangeren durchgeführt wird. Nach dem dritten Schwangerschaftsmonat soll nach dem Gegenentwurf der Schwangerschaftsabbruch nur noch in zwei Fällen straffrei sein, im Falle einer enger gefaßten *medizinischen* Indikation (bei Gefahr für Leib und Leben) und im Falle der genetischen (eugenischen) Indikation (bei erwarteter schwerer Schädigung des Kindes). Dabei wollten die Verfechter des Gegenentwurfs die *eugenische* Indikation ursprünglich unbefristet zulassen; erst in der Endphase seines Entstehens wurde eine Befristung auf die ersten fünf Schwangerschaftsmonate eingeführt. Im Unterschied zum Abbruch während der ersten drei Monate sollten die später zugelassenen Eingriffe an das Urteil einer ärztlichen Gutachterstelle gebunden werden. In der Begründung vermischen sich emanzipatorische und sozialpolitische Argumente.

Ein Kompromiß?

Die Einbringung der beiden Entwürfe im Deutschen Bundestag schafft die *paradoxe Situation*, daß die von der SPD/FDP getragene Bundesregierung mit einem Gegenentwurf aus den eigenen Fraktionen konfrontiert wird, während die CDU/CSU als parlamentarische Opposition es bisher vermieden hat, einen eigenen Entwurf vorzulegen. Hinzu kommt der Beschluß des Bundesparteitages der SPD vom 18. bis 20. November 1971 in Bonn-Bad Godesberg, der sich seinerseits (gegen den Willen des Parteivorstandes) mit nur 16 Gegenstimmen und 15 Enthaltungen für das Fristenmodell ausgesprochen hatte (vgl. HK, Januar 1972, 4).

Die Verfechter der Fristenlösung haben ihr Projekt nicht aufgegeben, und es ist auch nicht anzunehmen, daß sie den Gegenentwurf *nur* aus taktischen Gründen vorgelegt haben. Die FDP-Abgeordnete und Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages *L. Funke* postulierte noch vor der Verabschiedung der Regierungsvorlage durch das Kabinett: sollte das Fristenmodell keine Mehrheit finden, so müsse man die Reform des § 218 *verschieben* und 1973 den Wähler entscheiden lassen. Man hat aber doch den Eindruck, daß weder innerhalb der FDP und noch weniger innerhalb der SPD alle beglückt wären, wenn die Strafrechtsreform über den Schwangerschaftsabbruch zu einem *herausragenden Thema des nächsten Bundestagswahlkampfes* würde. Ebenso dürften die Gegner einer Liberalisierung darin kein Heilmittel sehen, denn Sachlichkeit und Differenzierung, an denen es bereits in der bisherigen „vorparlamentarischen" Auseinandersetzung enorm mangelte, wären dann noch viel weniger garantiert.

Die „Zeit" (18. 2. 72) dürfte die Stimmung unter den unterschiedlichen Richtungen einer weitgehenden „Liberalisierung" richtig wiedergeben, wenn sie feststellt, der jetzt vorliegende Jahn-Entwurf sei ein „echter" *Kompromiß*, er biete Aussicht auf eine parlamentarische Mehrheit, alles andere sei nicht „durchzubringen". D. h., es ist damit zu rechnen, daß dieser Entwurf variiert oder unvariiert Gesetz wird.

Die vierte Indikation

Was hat sich verändert? Eine *erste* Verschiebung gegenüber dem Referentenentwurf (vgl. HK, Januar 1972, 4) bringt die Regierungsvorlage mit der Einführung einer vierten Indikation. Der medizinischen, der genetischen und der kriminologischen (ethischen) Indikation folgt nun eine *Notlageindikation*. § 219d des Regierungsentwurfs bestimmt: „Der Abbruch der Schwangerschaft durch einen Arzt ist nicht nach § 218 strafbar, wenn 1. die Schwangere einwilligt, 2. der Abbruch der Schwangerschaft angezeigt ist, um von der Schwangeren die Gefahr einer schwerwiegenden Notlage abzuwenden, und die Gefahr nicht auf eine andere für die Schwangere

zumutbare Weise abgewendet werden kann und 3. seit Beginn der Schwangerschaft nicht mehr als zwölf Wochen verstrichen sind."

An welche Notlagen ist gedacht? Der Gesetzestext selbst unterläßt es, solche Notlagen näher zu klassifizieren und zu katalogisieren. Die vom Bundesjustizministerium gegebenen *Erläuterungen* nennen drei Beispiele einer solchen Notlageindikation: 1. wenn eine Mutter mehrere Kinder oder ein behindertes Kind zu betreuen hat, die wegen eines weiteren Kindes nicht mehr versorgt werden können, ohne daß es zu Entwicklungsstörungen oder zur Verschlimmerung des Zustandes des behinderten Kindes kommt, 2. wenn der Ehemann der Schwangeren an einer Geistes- oder Suchtkrankheit leidet, die so belastend ist, „daß die Schwangere befürchten muß, sie werde das Kind nicht ausreichend pflegen und erziehen können", 3. wenn die Frau wegen eigener Behinderung (z. B. wegen Epilepsie, schwerer Depression, Blindheit) das zu erwartende Kind *voraussichtlich* nicht zu pflegen und zu erziehen vermag. Keine solche Notlage wäre für den Bundesjustizminister im Sinne der Vorlage gegeben, wenn beispielsweise eine Studentin durch eine Schwangerschaft an der Fortsetzung des Studiums gehindert wird oder einer Schauspielerin berufliche Nachteile aus einer Schwangerschaft erwachsen.

Diese Beispiele erhellen in etwa die *Grenzen der Interpretierbarkeit* dieser vierten Indikation. Dennoch dürfte es sich lohnen, auch die *Genese* dieses § 219d zu studieren. Man sieht es dem Wortlaut an, daß es sich um eine Verlegenheitsformulierung handelt: Im Titel ist die Rede von „allgemeiner Notlage", im Text wird diese allgemeine zu einer „schwerwiegenden" Notlage. Dies reichte zum Vorwurf, hier werde eine „Generalklausel" eingeführt, die sich im Effekt von den Wirkungen einer Fristenlösung kaum unterscheidet. Interpretiert man weniger maliziös, dann kann man diesen *verbalen* Widerspruch wohl nur aus dem Bemühen erklären, Befürworter einer Fristenlösung durch Einführung weiterer Indikationsfälle, die über die drei bereits genannten Kategorien von Notfällen (Indikationen) hinausgehen, zu gewinnen und die Befürworter einer gemäßigten „Liberalisierung" durch eng umschriebene Indikationen nicht durch Einführung einer „glatt" formulierten *sozialen Indikation* zu verprellen. Denn die in den Erläuterungen aufgezählten Fälle sind *der Sache nach* Indikationen aus dem sozialen Bereich mit medizinischem Hintergrund. Sie deuten diesen Tatbestand selbst an, wenn sie die Indikationen aus schwerwiegender Notlage u. a. mit der Vermeidung „schichtenspezifischer Benachteiligung" rechtfertigen.

Das Justizministerium sieht in dieser vierten Indikation die sauberere Lösung als in einem *weitestgefaßten* Gesundheitsbegriff, weil eine objektiv umschriebene Notlage dem Arzt das Urteil erleichtert. Dadurch werde verhindert, daß die Betroffenen durch Überziehung ihrer Lage durch psychologische Tricks ihr Ziel erreichen. Das Argument würde stechen, wenn, wie es gelegentlich dargestellt wird, die *sozialen und psycho-sozialen Tatbestände* aus den Bestimmungen über die medizinische Indikation (§ 219) in die Notlageindikation „umgeschichtet" würden. Dies trifft jedoch nur zum geringsten Teil zu. Denn der § 219 bleibt gegenüber dem Referentenentwurf sachlich so gut wie unverändert. Dies gilt auch für die Berücksichtigung „der gegenwärtigen und zukünftig zu erwartenden Lebensverhältnisse der Schwangeren", die der Entwurf ausdrücklich als „Sozialklausel" versteht.

Der Berater ersetzt den Gutachter

Eine *zweite* wichtige Verschiebung gegenüber dem Referentenentwurf liegt im *Verfahren*. Bereits der Referentenentwurf lehnte entgegen der vorherrschenden Meinung der Gynäkologen die bisherigen Gutachterstellen ab. Der Referentenentwurf *band* aber die Entscheidung des Arztes an ein schriftliches *ärztliches Gutachten*, in dem bestätigt wird, daß die Voraussetzungen für eine der vorgesehenen Indikationen gegeben sind. Die Regierungsvorlage kennt den *Gutachter* nicht mehr, sondern spricht nur noch von *Beratung* durch einen Arzt, im Falle der Notlageindikation alternativ durch eine „behördlich ermächtigte soziale Beraterstelle". Der ärztliche Berater muß von der Ärztekammer speziell als solcher zugelassen sein. Die Beratung muß schriftlich fixiert werden, sie bindet aber den behandelnden Arzt *nicht*. Mit diesem Verfahren wird der fundamentale Grundsatz unglaubwürdig, der durch die Indikationen-Lösung gegenüber dem Fristenmodell zweifellos gewahrt wird, daß werdendes Leben grundsätzlich zu schützen sei. Er wird faktisch durchbrochen, wenn die Entscheidung allein der Schwangeren und dem subjektiven Urteil des behandelnden Arztes überlassen bleibt. In diesem Punkt ist der jetzt vorliegende Regierungsentwurf nicht schlüssiger als das Fristenmodell. Nach *E. Wilkens* bleibt der Regierungsentwurf sogar hinter dem Kernstück des Fristenmodells der sog. Alternativprofessoren (vgl. HK, September 1970, 435 ff.) zurück, der immerhin die Beratung der Schwangeren (nicht nur des Arztes) zur Pflicht machte.

Was sollen die Kirchen tun?

Das Ergebnis: Was für die Verfechter einer *maximalen „Liberalisierung"* (vgl. den eingangs zit. Artikel in der „Zeit") ein „echter" Kompromiß sein mag, ist für die christlichen Partner an der Diskussion um die Reform des § 218, die sich um *rechtsethisch vertretbare Lösungen* einer kriminalpolitisch äußerst verwickelten Materie bemühen, eher ein „zweideutiger", schillernder und damit schlechter Kompromiß. „Vorbei an dem Alternativ-Entwurf der Strafrechtsprofessoren", so schreibt Wilkens (epd, 11. 2. 72), „hat sich unter der gleichen Bezeichnung Fristenregelung ein Konzept in den Vordergrund geschoben, bei dem der emanzipatorische Freiheitsgedanke *stärker* als der Schutz eines Rechtsgutes Pate gestanden hat." Damit ist die „Tendenz" getroffen. Über das Ausmaß mag man sich streiten. Deswegen werden sich die Kirchen in der weiteren Auseinandersetzung aus ihrem sozialethischen Auftrag auf *zweierlei* zu besinnen haben: 1. gegenüber den Gläubigen und der Gesamtbevölkerung so nachdrücklich wie nur möglich die moralische Verpflichtung zum Schutz des werdenden Lebens zu vertreten. Dies geschah in der Sache bereits bisher. Doch wurde wiederholt der Adressat verfehlt, indem man das ethische Grundübel bei der Regierung und nicht in der Gesellschaft suchte; 2. unter rechtsethischen und kriminalpolitischen Gesichtspunkten die Details des vorliegenden Entwurfs unter die Lupe zu nehmen und durch Detailkritik zu einer wenigstens glaubwürdigeren Umschreibung der indizierten Tatbestände beizutragen.

Sozialethische Auseinandersetzung im französischen Protestantismus

Kurz vor Weihnachten 1971 veröffentlichte der Protestantische Kirchenbund Frankreichs (FPF), die Dachorganisation von sechs Mitgliedskirchen, ein provokatives Dokument mit selbstkritischen Akzenten, die sich gegen die Verflechtung des französischen Protestantismus mit den wirtschaftlichen und politischen Machtzentren richten. Dieses in der französischen Öffentlichkeit als „Bombe", „Pamphlet" oder gar als „prophetische Botschaft" hochgespielte Papier löste eine hitzige Debatte aus, die noch fortdauert und erst kürzlich z. T. führende kirchliche Persönlichkeiten, vor allem aus der lutherischen Kirche, zu einer Gegenerklärung veranlaßte. Daß es auch bei den französischen Katholiken Widerhall fand, unterstreicht u. a. die Wiedergabe des Wortlauts in „La Documentation Catholique" (6. 2. 72).

Los von der „Macht"?

Eine vom Rat des Protestantischen Kirchenbundes beauftragte sechsköpfige Arbeitsgruppe hatte das Dokument nicht ohne Schwierigkeiten in anderthalb Jahren zusammengestellt. Die Analyse ist auf den spezifisch französischen Hintergrund zugeschnitten und kann nicht ohne weiteres verallgemeinert werden.

Der Text wurde nach zweimaligem kritischen Durchgang durch den „Rat der Föderation" und trotz Meinungsverschiedenheiten in der Redaktionskommission selbst am 3. Oktober 1971 den sechs Mitgliedskirchen zugesandt. Der Präsident des Bundes, *J. Courvoisier,* präzisierte Sinn und Zweck des Dokuments als „Diskussionsgrundlage" für die Gemeinden und Verbände, als herausforderndes Stimulans zur Schärfung des Bewußtseins „für ein wichtiges Problem, das aus wahrscheinlich nur schlechten Gründen zu oft und zu lange aus unseren christlichen Anliegen ausgeklammert wurde". Die Autoren selbst bezeichnen ihren Text als „überholbares, revidierbares Diskussionsergebnis". Diese Einschränkungen sind von der Kritik nicht immer beachtet worden.

Die Quintessenz des umstrittenen Papiers läßt sich in folgendem Zitat zusammenfassen: „Das System und die Ideologie, die implizit oder explizit die Gesellschaft, in der wir leben, strukturieren . . ., sind in ihrer heutigen Beschaffenheit unannehmbar und fordern . . . aufgrund ihrer Widersprüche von denen, die in der vom Evangelium eröffneten Hoffnung leben wollen, eine radikale Ablehnung des ‚status quo' . . ., und zwar entweder eine auf mutige Reformen ausgerichtete Haltung der Kritik oder eine revolutionäre Kontestation."

Welche Überlegungen führten zu diesem Ergebnis? Nach einem wenig differenzierten Rückblick auf das *Verhältnis von Kirche und politischer Macht* im Laufe der Geschichte stellen die Autoren fest, daß biblisch die politische Autorität auf das Gemeinwohl, die Gerechtigkeit und den Frieden hingeordnet sei. Die zu diesem Zweck ausgeübte staatliche Gewalt müsse an das Recht gebunden bleiben. Mißbräuchlich angewandte politische Macht werde zur Gewalt, der gegenüber die Frage der Anwendung einer „gewissen Gegen-Gewalt" zur Wiederherstellung einer echten politischen Autorität aufgeworfen wird.

Mit der Entwicklung zur Industriegesellschaft, deren Umbrüchen und sozialen Ungerechtigkeiten die Kirche lange Zeit mehr oder weniger gleichgültig gegenüberstand, erscheint eine Trennung der beiden „Gewalten" Staat und Kirche, die früher zwar theoretisch behauptet wurde, aber faktisch so gut wie nie bestanden habe, als illusorisch. Angesichts der sozialen Ungerechtigkeiten ist nach Ansicht der Autoren ein politisch-kritisches Engagement der Kirchen eine Forderung des Gebots der Nächstenliebe.

Die Autoren sehen das „westliche" Wirtschaftssystem hauptsächlich als freies konsum- und profitorientiertes Unternehmertum, das durch erbarmungslose internationale Konkurrenz zur ständigen organisatorischen und technologischen Modernisierung gezwungen wird. Aus diesem Zwang heraus erklärt das Papier auch die weitgehende Ungesichertheit der Arbeitsplätze und die Konzentration der Entscheidungen in den Händen weniger. Diesem Zwang falle aber auch der weniger Leistungs- und Anpassungsfähige am ehesten zum Opfer.

Die Kritischen und die Revolutionäre

In der Frage, wie diesem Zustand abzuhelfen sei, scheiden die Autoren zwei *Extreme* aus: die Konservierung des status quo und eine radikale Ablehnung der technologischen und industriellen Entwicklung. Sie selbst geben — und hier zeigt sich ihre Uneinigkeit — *Alternativen* an: den Weg über mutige Reformen oder über eine revolutionäre Umgestaltung, die freilich nur als Frage aufgeworfen, nicht aber direkt empfohlen wird. Der erste Weg sieht eine konzertierte Aktion zwischen Wirtschaft und Staat vor, die letzterem mehr Einflußnahme auf wirtschaftliche Entscheidungen ermöglicht. Unter bestimmten Bedingungen könnten durch staatlichen Eingriff soziale Ungerechtigkeiten abgeschafft, die grundlegenden individuellen und politischen Freiheiten gewahrt und die Gewaltimplikationen im Konkurrenzkampf vermieden werden. Einer intensiven Information der öffentlichen Meinung über ökonomische, soziale und politische Vorgänge falle dabei als notwendiger Ergänzung eine Kontrollfunktion zu.

Diesen Weg, so macht die *radikalere Richtung* unter den Autoren geltend, werde das kapitalistische System immer, vor allem durch seinen Einfluß auf die Massenmedien, verhindern können. Außerdem sei die staatliche Autorität „in den Händen einer Kaste, die durch Herkunft, Bildung und Interessen mit den Inhabern der wirtschaftlichen Macht verflochten ist". Die staatliche Macht sei im Frankreich der Gegenwart „nicht neutral". Doch eine Antwort auf die Frage, wie der Übergang von einer „Gesellschaft kapitalistischen zu einer Gesellschaft sozialistischen Typs" vor sich gehen soll, wissen sie ebensowenig. Der auch für sie fragwürdige revolutionäre Weg wird von ihnen nur in seinem Sinn, als einzig mögliche Antwort auf ein sich taub stellendes oppressives System, aufgezeigt.

Nach dieser Kritik am System nehmen die Autoren das Verhältnis der

protestantischen Kirchen (Institution und Volk) zu den bestehenden sozio-ökonomischen, politischen und ideologischen Systemen unter die Lupe. Sie räumen ein, daß die Kirchen als soziale Gruppen sich nicht der herrschenden Sozialethik völlig entziehen können. Ihre Haltung schwanke zwischen zwei Positionen: einer Distanzierung vom „Weltlichen" aufgrund ihrer „spirituellen Berufung" und dem Wunsch, in der „Sorge um das Gemeinwohl" zusammen mit den anderen „eine ihrer Verantwortungen bewußte Gesellschaft aufzubauen". Beiden Haltungen liege jedoch die unangefochtene „Annahme der vorgegebenen sozio-ökonomischen Ordnung" zugrunde.

Ein calvinistisches mea culpa

Aus ihrer systemstabilisierenden Funktion ziehen die Kirchen viele Vorteile: z. B. einen „unangefochtenen Platz innerhalb der etablierten Ordnung", „gewisse Privilegien", „materielle Zuwendungen". Entsprechen sie nicht den in sie gesetzten Erwartungen, so bekommen sie es zu spüren (z. B. durch Druck und Entzug der finanziellen Unterstützung). Diese Verflechtung mit der finanzstarken Schicht zeigt sich auch in der weitgehenden Rekrutierung der Kirchenleitungen aus deren Vertretern, im Mißtrauen gegenüber „verdienenden Pastoren", im Mangel an Kritik an einem Wertsystem, in dem „der Reichtum und Erfolg faktisch als Sinn des Lebens angesehen werden".

Die *ideologische* Verflechtung findet nach den Autoren ihren Niederschlag in der mehr oder weniger bewußten Übernahme der herrschenden sozialethischen Kategorien in die Urteilsschemata und Verhaltensmuster kirchlicher Persönlichkeiten und Organe (Vorrang des Individuums, Mißtrauen gegenüber dem Kollektiv und der Geschichte), in einer „lehrenden und monologisierenden" Haltung, in einer „deduktiven Theologie", einer „autoritären Katechese", in einer „ahistorischen und systemkonformen dogmatisierenden Verkündigung", in der „Taubheit sehr vieler Bischöfe und Theologen" gegenüber den Ergebnissen der Humanwissenschaften, Psychologie, Soziologie und Politökonomie.

Die Abhängigkeit vom politischen System hat sich nach Ansicht der Verfasser in den kirchlichen Strukturen selbst verfestigt. Sie sind „patriarchalisch", „autoritär", „frauenfeindlich" — nur 4 von 75 Delegierten der Nationalsynode der reformierten Kirche seien Frauen — und „klerikal". Sie bestimme die Haltung der Kirchen zur Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen, ihre „Ehrenbezeigungen" gegenüber Ministern und Präsidenten und ihr Mißtrauen gegen christliche Pazifisten. Gegenüber dem „Machtsystem sind sie weitgehend konformistisch, ängstlich reformistisch, in Ausnahmefällen zwar kontestatär, aber niemals revolutionär. Die Gewalt der Revolutionen erschreckt sie, die der Ordnung und der ständigen Repressionen stört sie nur selten."

Aufgrund dieser Kritik stellen die Autoren einige Forderungen auf: 1. Eingeständnis dieser ärgerniserregenden Verflechtung der Kirchen; 2. Ablehnung einer „Aufspaltung in einen geistlichen und einen zeitlichen Bereich"; 3. Aufweis der politischen Implikationen des Evangeliums; 4. Erarbeitung einer „wirklichkeitsgerechten" Theologie der Hoffnung und deren Verkündigung 5. aufmerksames Beobachten eines kontestatären und sozial engagierten Christentums, das abseits oder gegen die Institution agiert.

Die Kritiker: unbiblisch und analytisch unzureichend

Daß solche gewollt *parteiische* Töne die Gemüter erhitzen würden, war vorauszusehen. Dazu hatte die Tagespresse die Schärfe der Sprache, die radikale Kritik am französischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystem und die revolutionären Ansätze zu einseitig herausgestellt. Diese Einseitigkeit suchte der Rat des protestantischen Kirchenbundes auf seiner letzten Sitzung wieder zurechtzurücken: 1. handele es sich um ein revidierbares, diskutierbares Arbeitspapier und 2. seien die beiden aufgezeigten Alternativen durchaus nuanciert formuliert worden (vgl. La Croix, 12. 2. 72).

Positiv vermerkt wurde der Mut zu einer längst überfälligen selbstkritischen Reflexion, das mea culpa gegenüber der finanziellen, ideologischen und politischen Abhängigkeit, der Anstoß zu einer gründlichen, wissenschaftlich gesicherten Analyse der sozialen Situation Frankreichs und zu einem verstärkten politischen und sozialkritischen Engagement der protestantischen Christen.

Für eine gründliche Sachkritik reichte es aber nicht. Die bisher geäußerten Einwände richteten sich gegen die biblische Begründbarkeit der Position der Autoren und die unzulängliche, für sozialethische Schlußfolgerungen nicht tragfähige Analyse des sozialen und wirtschaftlichen Systems. Es müsse schon grundsätzlich geklärt werden, wie sich die Forderungen des Evangeliums auf bestehende Wirtschaftssysteme anwenden lassen. Dies setze zumindest eine wissenschaftlich abgesicherte Analyse dieses Systems voraus.

Diese Ansicht vertraten in einer Gegenerklärung führende kirchliche Persönlichkeiten (vgl. Le Monde, 9. 2. 72). Für sie beruhte die „partielle" und „anfechtbare" Situationsanalyse auf wissenschaftlich ungesicherten sozialen, politischen und ökonomischen Positionen. Selbst in „Témoignage chrétien" (vom 13. 1. 72) wurde sie als „relativ konfus" und die Darstellung des revolutionären Weges als „oberflächlich" abqualifiziert. Die Verfasser der Gegenerklärung sehen in ihr eine „politische Operation", die im Endeffekt im Namen des Evangeliums zur Predigt der Revolution auffordere und den politischen mit dem geistlichen Bereich vermenge. Die Kirchen sollten über den politischen Meinungen stehen und den Dienst der Einheit ausüben.

Strategie des Bruchs?

In dieser langfristig angelegten Kontroverse wird sich zeigen, wie die Fronten im französischen Protestantismus verteilt sind, ob sie quer durch die Kirchen hindurch oder auch von einer zur andern hin verlaufen. Daß hier auch Konfrontationen möglich sind, zeigt z. B. die Tatsache, daß diejenigen der Unterzeichner der Gegenerklärung, die wichtige kirchliche Ämter bekleiden, Lutheraner sind, während das Dokument hauptsächlich von Reformierten ausgearbeitet wurde. Gerade von seiten der Lutheraner gab es heftige Reaktionen, die bis zur Androhung des Austritts aus dem protestantischen Kirchenbund gingen. Insbesondere die These von der unannehmbaren gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur hat zwar oft „Enthusiasmus", aber „in sehr vielen Fällen auch Bestürzung hervorgerufen".

Es ist nicht uninteressant, daß diese Streitschrift nur kurz nach der Veröffentlichung des Dokuments der römischen Bischofssynode über die Gerechtigkeit in der Welt (vgl. HK, Januar 1972, 36—42) herauskam. Mit einer gewissen verzögerten Parallelität proklamieren die französischen Protestanten im Namen des Evangeliums eine „Strategie des Bruchs mit einem sozialen Konservatismus", den die französischen Katholiken bereits seit einiger Zeit auf weniger spektakuläre Weise und mit mehr Zurückhaltung eingeleitet haben.

Ein neuer Kirchenkonflikt im Kongo

Seit Ende Januar häufen sich die Hinweise auf Spannungen zwischen Regierung und katholischer Kirche in Zaire, dem früheren Kongo-Kinshasa, das bis zum 26. Oktober 1971 den offiziellen Namen „Demokratische Republik Kongo" trug. Unter dem Motto *„Afrikanische Authentizität"* bemüht sich die Regierung unter General *J. D. Mobutu* seit Oktober um die Abschaffung kolonialistischen und westlichen Erbes und die Rückbesinnung auf original afrikanische Grundlagen. Mit dieser Forderung nach einer Afrikanisierung traf sich Mobutu im Grunde sehr gut mit den Vorstellungen von Kardinal *J. A. Malula*, dem Erzbischof von Kinshasa, der für den kirchlichen Bereich schon seit Jahren eine Afrikanisierung anstrebt. Und doch geriet gerade der Kardinal in den letzten Wochen in ganz besonderer Weise in das Schußfeld der Kritik seitens der Partei und der Regierung. Diese Auseinandersetzung überrascht um so mehr, als man in früheren Jahren Kardinal Malula und die Kirchenführung insgesamt wegen ihrer oft sehr engen Zusammenarbeit mit staatlichen Organen kritisiert hatte. Wie konnte es zu dem augenblicklichen Konflikt kommen?

Es begann mit Studentenunruhen

Mobutu kam im November 1965 an die Macht. Anläßlich des zehnten Jahrestages der Unabhängigkeit des Landes am 30. Juni 1970 (vgl. HK, August 1970, S. 374 ff.) konnte er auf eine Reihe beachtenswerter Fortschritte verweisen. Aber schon damals hatte sich gezeigt, daß er sich von niemandem Macht, Ansehen und Verdienst streitig machen läßt und auf Kritik, ganz gleich von welcher Seite, sehr scharf reagiert. Im Juni 1969 war eine solche Kritik von den *Studenten* an der katholischen Universität Lovanium ausgegangen. Sechs demonstrierende Studenten wurden erschossen. Zwei Jahre später, am 4. Juni 1971, gedachten die Studenten der gleichen Universität in Form einer wiederholten Beerdigung mit leerem Sarg dieser Sechs. Gleichzeitig wurden neue Forderungen vorgetragen, z. B. nach einer Anerkennung der Volksrepublik China und nach einem Abbau der großen Differenzen zwischen den Löhnen der Masse der Arbeiter und denen einer kleinen Elite- oder Funktionärsschicht. Die folgenden Auseinandersetzungen mit Polizei und Armee führten zur vorübergehenden Schließung der Universität und zum Abtransport aller Studenten zum zweijährigen *Zwangsdienst* in der Armee. Den Theologiestudenten, Seminaristen und Schwestern blieb dieses Schicksal zunächst erspart. Mobutu hatte ihnen eine Behandlung zugesagt, die einer Absprache zwischen Kirche und Staat über diesen speziellen Fall entsprechen sollte. Doch die ca. 80 Betroffenen hatten sich freiwillig solidarisch mit den anderen Studenten erklärt, woraufhin sie ebenfalls eingezogen worden waren. Kardinal Malula hatte ihre Entscheidung gutgeheißen.

Die Studenten wurden zwar nach einiger Zeit wieder an die Universität zurückgeschickt, doch verstärkte sich seit diesem Zeitpunkt anscheinend bei General Mobutu die Befürchtung, verschiedene Kräfte seien am Werk, um ihn zu stürzen. Mehrere *Diplomaten* aus kommunistischen Ländern mußten das Land verlassen. Die einzige legale Partei des Landes, die Volksbewegung der Revolution (MPR), sorgte seitdem für eine straffere Ausrichtung ihrer Kader und für die Propagierung der These von der afrikanischen Authentizität. Schauprozesse im Stadion der Hauptstadt Kinshasa sollten abschreckend wirken.

Irrwege der Authentizität

Unmittelbar nach den Studentenunruhen wurde ein Gesetz verabschiedet, das die *Zusammenlegung der drei bestehenden Universitäten des Landes* (eine „freie", eine katholische, eine staatliche) zu einer „Nationaluniversität" vorsah. Der damalige Rektor der katholischen Lovanium-Universität wurde mit der Aufgabe des Rektors der neuen Universität beauftragt. Zunächst hatte er Bedenken und hielt Rücksprache bei den Bischöfen und in Rom. Schließlich nahm er den Auftrag an. Aus verschiedenen Quellen heißt es heute übereinstimmend, das Staatssekretariat in Rom sei mit dieser „kampflosen Aufgabe" der Universität nicht einverstanden gewesen. Diese Vermutung wird in Zusammenhang mit einem Besuch von Kardinal *A. Rossi*, dem Präsidenten der Propaganda Fide, in Zaire im Dezember 1971 gebracht. Bei dieser Gelegenheit war der Kardinal auch vom Staatspräsidenten empfangen worden. Zu diesem Zeitpunkt war die Zusammenlegung der Universität bereits vollzogen worden. Die Armee hatte die Studenten teilweise von der bis dahin frequentierten zu einer anderen Universität verlegt, um eventuelle Unruheherde innerhalb der Studentenschaft zu zerbrechen. Im Lehrplan gilt seitdem das *Prinzip* der „Entwestlichung".

Am 27. Oktober begann dann die erste Etappe der *Authentizitäts-Bewegung*, die bis zum Jahr 1980 abgeschlossen sein soll. Staat und Fluß „Kongo" wurden umbenannt, ebenso Städte und Provinzen. Das Land erhielt eine neue Flagge und eine neue Hymne (die übrigens von einem Jesuitenpater stammt). Später folgte der Abbruch aller Denkmäler, die an die Kolonialzeit erinnern. Es gab Maßnahmen, die Kinder aus Ehen von Ausländern und Kongolesen verpflichten, den Namen des einheimischen Elternteils zu tragen. Schließlich sollten in diesem Rahmen auch alle christlichen Vornamen gegen afrikanische Namen eingetauscht werden. Mobutu erklärte diese letzte Maßnahme u. a. damit, daß „die westlichen Namen keine Bedeutung mehr haben seit dem Zeitpunkt, da mehrere seit Jahrhunderten verehrte Heilige aus den Kalendern entfernt sind" (zit. nach „Jeune Afrique", 29. 1. 72). Mobutu selbst ging mit „gutem" Beispiel voran und änderte sei-

nen Taufnamen Joseph Désiré um in Sese Seko Kubu-Ngbendu Waza Banga, was soviel wie „Hahn, der keine Henne unberührt läßt", heißt . . . (Le Monde, 10. 2. 72). Nicht mehr Glück hatte Mobutu mit der Wahl des neuen Staatsnamens, denn der frühere afrikanische Name für den Fluß Kongo lautete „Nzadi" oder „Nzari". Die jetzt verwendete Form „Zaire" dagegen entspricht einer portugiesischen Variante des ursprünglichen Namens. Da die christlichen Kirchen (40% der ca. 17 Millionen Einwohner sind Katholiken, 10% Protestanten) bisher die einzigen Stellen sind, die statistische Unterlagen über die Bevölkerung besitzen und „Stammbücher" führen, waren natürlich zunächst die Kirchen von der neuen Anordnung betroffen. Wenn alle bisherigen Eintragungen geändert werden müßten, gäbe es ein Chaos.

Der auslösende Artikel

In der dritten Januarausgabe der Wochenzeitung *„Afrique chrétienne"*, die soeben den zehnten Jahrestag ihres Bestehens begehen konnte, war ein kurzer, nichtgezeichneter Artikel enthalten, der sich mit der Namensfrage und darüber hinaus mit der Frage der afrikanischen Authentizität beschäftigte. Da die Zeitung von Kardinal Malula gefördert wird, galt bald als sicher, daß der betreffende Artikel von ihm stammte. Darin hatte es u. a. geheißen: „Dieser Vorgang ist viel komplexer, als er auf den ersten Blick erscheint. Wollen wir die dunkle Vergangenheit einer afrikanischen Ursprungsphilosophie wieder ausgraben, die lediglich für eine längst vergangene Epoche Geltung hatte? . . . Verlieren wir unsere Zeit nicht mit dem Geschwätz über ein längst überholtes Negertum." Mit Philosophien, die die Vorfahren zum Scheitern und zur Niederlage gegenüber den Kolonialherren verurteilt hätten, könne man in der heutigen Zeit erst recht nichts mehr anfangen. Nicht Slogans über die afrikanische Originalität seien vonnöten, sondern überzeugende Taten einer Verwirklichung der Prinzipien afrikanischer Menschenwürde.

Unmittelbar nach Veröffentlichung dieses Artikels setzten die ersten *Repressalien* ein. Die Zeitung „Afrique chrétienne" muß für ein halbes Jahr ihr Erscheinen einstellen. Ebenfalls für die gleiche Zeit wurde der Verlag geschlossen. Der Kardinal mußte den höchsten Orden wieder zurückgeben, der ihm früher verliehen worden war. Außerdem hatte er innerhalb von 48 Stunden seine Residenz zu verlassen. Sie liegt auf einem Grundstück, das der Einheitspartei gehört. Diese hat darin inzwischen die Zentrale für die Jugendarbeit errichtet. Schließlich wurde das Seminar „Johannes XXIII." geschlossen, da sich der Kardinal und die Leitung des Seminars geweigert hatten, der Errichtung einer Parteizelle im Seminar zuzustimmen.

Die Maßnahmen lösten große Aktivitäten im diplomatischen Bereich aus. Am 25. Januar suchten die Erzbischöfe *A. Casaroli* und *B. Gantin* den Staatspräsidenten Mobutu in seinem Erholungsaufenthalt in Lausanne auf. Am 31. Januar empfing *Papst Paul VI.* den Botschafter von Zaire beim Vatikan. Anschließend flog der Botschafter in seine Heimat. Über die Gespräche wurde bisher nichts bekannt. Mobutu dagegen äußerte sich am 4. Februar in einem Interview mit der belgischen Zeitung „Le Soir". Dabei beteuerte er, daß es zwischen ihm und dem Kardinal seit 1967 immer wieder Differenzen gegeben habe. Diesmal aber nehme er es ihm besonders übel, daß er seine Abwesenheit von Zaire dazu benutzt habe, gegen das Programm der Partei, das schließlich vom Präsidenten geprägt sei, zu opponieren. Alles, was der Kardinal nach seiner Abreise getan habe, sei Subversion gewesen. Falls es die Partei beschließe, werde es sicherlich zu einem *Prozeß* kommen. Es gehe nicht um einen Kampf gegen die Kirche (schließlich sei er selbst katholisch), sondern gegen die Tätigkeit eines einzelnen Staatsbürgers namens Malula. Andere Nachrichten scheinen Mobutu allerdings zu desavouieren. Verschiedentlich, so besonders von der belgischen Agentur CIP, war von Bedrohung und *Mißhandlung von Priestern* durch die Polizei die Rede gewesen. Aber diesen folgte ein heftiges Dementi seitens der Regierung von Zaire und auch der belgischen Regierung. Doch die Nachrichtenagentur besteht auf ihrer Behauptung, die Ausschreitungen gegen eine größere Anzahl von Geistlichen hätten stattgefunden. In den Pressekampagnen in Zaire ist die Grenze zwischen Angriffen gegen den Kardinal und gegen die Kirche insgesamt oft nicht mehr zu erkennen.

Erzwungener Rückzug nach Rom?

Kardinal Malula gilt als eine der profiliertesten Persönlichkeiten innerhalb der afrikanischen Hierarchie. Er ist als Autor von Büchern, als Reformer in der Liturgie, als Begründer von religiösen Basisgemeinschaften, als Komponist einheimischer Messen, als *Verfechter weitgehender Afrikanisierung* aufgetreten. Allerdings scheint er innerhalb der Kirche (es ist auffallend, daß es bisher an Solidaritätsbekundungen seitens der anderen Bischöfe des Landes fehlt) nicht genügend Rückhalt gefunden zu haben. Bei Präsident Mobutu hat sich zudem offensichtlich der Wahn fixiert, der Kardinal könne ihm den Rang ablaufen und seine Position schwächen. Die Theorie des „Konkurrenzkampfes" wird durch einige Angaben über eine Art „Verfolgungswahn" bestärkt.

Nach seiner Rückkehr aus der Schweiz hat Mobutu am 13. Februar in einer öffentlichen Kundgebung erklärt, solange er Präsident sei, werde der Erzbischof von Kinshasa nicht mehr Malula heißen. Er untersagte Gebete für den Kardinal in den Schulen und kündigte an, er selbst werde ab sofort den Gottesdienst in einer anderen Diözese besuchen. Die Geistlichen in Kinshasa seien Agenten und subversive Elemente. Die direkte Konfrontation bzw. der Prozeß fand allerdings nicht statt. Wahrscheinlich als Ergebnis der diplomatischen Kontakte verließ Malula das Land in Richtung Rom genau zu dem Zeitpunkt, als der Präsident in die Heimat zurückkehrte. Vorher hatte der Kardinal noch versichert, er werde im Lande bleiben, wenn nötig auch im Gefängnis. Nach seiner Audienz beim Papst am 14. Februar sprach er bereits von einem mehrwöchigen Rom-Aufenthalt. Wahrscheinlich jedoch wird er nicht zurückkehren. Zwar ist damit im Moment ein Kampf verhindert worden, doch bleibt die Frage, ob es vernünftig und verantwortbar ist, bei drohenden Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat einfach die kirchlichen Repräsentanten zurückzuziehen. Die Differenzen sind damit ohnehin nicht beseitigt.

Dies wurde besonders deutlich, als nach der Abreise des Kardinals zwei belgische Missionare des Landes verwiesen wurden. Angeblich hatten sie

ein zairisches Kamerateam hindern wollen, den Abflug des Kardinals zu filmen. Nach nicht ganz einem Monat wurde die Schließung der katholischen Druckerei zwar wieder rückgängig gemacht mit der Begründung, 123 Familienväter kinderreicher Familien blieben sonst arbeitslos. Doch die Bespitzelung der Geistlichen wurde mittlerweile sogar organisiert. Mitglieder der Parteijugend müssen alle „subversiven" Äußerungen, die in den Kirchen des Landes fallen, unverzüglich melden. Darunter fallen auch alle Gebete für Kardinal Malula. Auch der Rektor der Nationaluniversität, Bischof *Th. Tshibangu*, ein international bekannter Theologe, wurde inzwischen in den Disput hineingezogen. Er begleitete Kardinal Malula nach Rom und löste damit Untersuchungen über diesen Vorgang im Politbüro und im Erziehungsministerium aus.

Die Kirche scheint sich indessen auf weitere Konflikte einzustellen. Zu Jahresbeginn fand eine im ganzen Land vorbereitete Konferenz über „Kirche und Entwicklung" statt. Auf ihr kam offen zur Sprache, daß man damit rechne, daß in absehbarer Zeit die ausländischen Missionare das Land verlassen werden und daß man zum Rückzug der Kirche aus dem Erziehungs- und Gesundheitswesen ohnehin auch wegen personeller Überforderung gezwungen sein werde. Die frei werdenden Kräfte braucht man für eine Reorganisation der Pfarrseelsorge. Diese Rückzugsbereitschaft, die zunächst wenig mit dem Fall Mobutu Malula zu tun hat, ist auch das Ergebnis einer realistischen Einschätzung der eigenen Kräfte. Bisher sind 40 % aller Priester nicht in der Pfarrseelsorge, sondern in anderen Aktivitäten engagiert. Insgesamt 75 % aller Schulen werden von kirchlichen Stellen geleitet, aber die Hälfte aller Geistlichen ist älter als 50 Jahre. Aus Europa ist mit Nachwuchs kaum noch zu rechnen. In dem Konflikt zwischen dem Präsidenten und dem Kardinal scheint die enge Verzahnung von kirchlichem und staatlichem Einfluß eine ganz persönliche Färbung erhalten zu haben.

Vorgänge und Entwicklungen

Ein Wendepunkt in der Liturgiereform?

Neue Entwicklungen in der Schweiz und in der Bundesrepublik

Verschiedene Anzeichen scheinen daraufhin zu deuten, daß in den vergangenen Monaten in der Entwicklung der Liturgiereform eine neue Phase eingesetzt hat. Mehrere Stellungnahmen und Entscheidungen in einigen Teilen des deutschen Sprachgebietes und auch der römischen Kongregation für den Gottesdienst berücksichtigen offensichtlich stärker als bisher die Erfahrungen aus acht Jahren nachkonziliarer liturgischer Reformen.

Verlautbarung der Schweizer Bischofskonferenz

In Form einer knappen *Rahmenverordnung hat die Schweizer Bischofskonferenz* im September 1971 „Weisungen zur Meßfeier für bestimmte Personenkreise und in Gruppen" erlassen. Erläuterungen und praktische Folgerungen dazu finden sich in der zum Dokument der Bischofskonferenz gehörigen „Handreichung der Liturgischen Kommission der Schweiz".

Ähnliche Richtlinien anderer Bischofskonferenzen bezogen sich bisher nur auf Meßfeiern mit einem kleinen Kreis von Teilnehmern und auf die räumlichen Gegebenheiten außerhalb eines liturgischen Ortes. Die Schweizer Weisungen gelten unabhängig von der Zahl der Mitfeiernden für Messen, deren Teilnehmer *bestimmten Kategorien* angehören. In der ergänzenden Handreichung werden als Beispiele für „bestimmte Personenkreise" genannt aufgrund der soziologischen Situation u. a. Alleinstehende, Gastarbeiter, Hotelfachangestellte, Kinder, Jugendliche und aufgrund besonderer seelsorglicher Rücksichtnahme oder Zielsetzung u. a. Studenten, Apostolatsgruppen, regelmäßige Teilnehmer werktäglicher Eucharistiefeiern, Touristen. Auf die Berücksichtigung der Situation der Teilnehmer an dem jeweiligen Gottesdienst hatte zwar bereits die Liturgiekonstitution des Konzils hingewiesen. In der stufenweisen Ausführung des Reformbeschlusses war der *Anteil der variablen Elemente* auch beträchtlich vermehrt worden. Doch wurde der in den kirchenamtlichen Bestimmungen dafür abgesteckte Rahmen mehr und mehr als zu eng empfunden; hielt doch etwa die römische Instruktion über *„Meßfeiern mit Gruppen"* vom 15. Mai 1969, von geringfügigen Variationsmöglichkeiten abgesehen, an der Gestalt der Gemeindemesse als obligatorisch auch für die Euchariestiefeiern eines kleinen Kreises fest! Die Schweizer Handreichung, die in Zusammenarbeit mit Vertretern der Priester- und Seelsorgeräte verfaßt wurde, trägt den *Erfahrungen* Rechnung. Hinsichtlich der eucharistischen Versammlungen bestimmter Personenkreise und Gruppenmessen erklärt sie: „Dabei kann nicht einfach das Modell der Gemeindemesse übernommen werden, vielmehr ist die Eucharistie in einer ihnen entsprechenden Weise zu gestalten."

Eine solche entsprechende Gestaltung braucht sich nach der Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz nicht auf die auch in der Gemeindemesse frei auswählbaren Teile zu beschränken. Neu ist die Erlaubnis, aus den *Orationen des Meßbuches* entweder geeignete auszusuchen oder offizielle Texte im Hinblick auf die Mitfeiernden und das Thema anzupassen oder sogar „für eine bestimmte Feier *neue* Texte zu schaffen". Damit hat die Schweizer Bischofskonferenz das in der ganzen nachkonziliaren Liturgiereform bisher wenigstens theoretisch aufrechterhaltene Prinzip aufgehoben, wonach diese Gebetstexte der völlig freien Gestaltung durch das Vorbereitungsteam oder durch den Zelebranten entzogen sind. Das Dokument der Schweizer Bischöfe appelliert an die Verantwortlichen, hierbei die nötige Sachkenntnis und Sorgfalt walten zu lassen.

Mehr noch als bei den Orationen wurden in den kirchenamtlichen Dokumenten Änderungen am *Eucharistischen Hochgebet,* dem früheren Kanon der Messe, als unerlaubter Eingriff gewertet. Die Bischöfe der Schweiz scheinen nun mit gewissen Modifikationen einverstanden zu sein: „Die Danksagung (Eucharistie), die für die Hochgebete nicht nur charakteristisch, sondern wesentlich ist, kann vor oder in der Präfation aktualisiert werden. Einsetzungsbericht, Anamnese und Epiklese, die wesentlichen Stücke jedes Hochgebetes, sind *unberührt* von Änderungen und Anpassungen zu lassen. Die interzessorischen Elemente sollen nicht ungebührlich erweitert werden, zumal sie im Allgemeinen Gebet ihren eigentlichen Platz haben."

Die Weisungen der Schweizer Bischofskonferenz führen ohne Zweifel für ihren Bereich die liturgische Entwicklung einen erheblichen Schritt weiter. *Die neue Phase wird weniger durch Einschärfung von Vorschriften und von verpflichtenden Vorlagen gekennzeichnet sein als durch die Eröffnung einer Variationsbreite örtlicher Gestaltungsmöglichkeiten.* Wenn die Freiheiten der Schweizer Verlautbarung auch auf die genannten Gelegenheiten und Gruppierungen beschränkt sind, ist die Zahl der Anwendungsfälle doch nicht gering, zumal solche Messen einbezogen sind, deren Teilnehmer regelmäßig die Eucharistie am Werktag mitfeiern. Zwangsläufig wird sich bald mit großer Dringlichkeit die Frage nach der Gestaltung der Sonntagsgottesdienste der Pfarrgemeinden stellen, die das Dokument noch ausklammert; denn für den sonntäglichen Pfarrei-Gottesdienst sind „die Bestimmungen der Allgemeinen Einführung zum Missale verbindlich".

Richtlinien des Bischofs von Limburg

Für das zur Kölner Kirchenprovinz gehörende Bistum Limburg veröffentlichte Bischof *W. Kempf* im Oktober 1971 „Richtlinien für die Feier der heiligen Messe", die ähnliche Gestaltungsfreiheiten wie das Schweizer Dokument vorsehen. Bei dem Bemühen, die tätige Teilnahme der Mitfeiernden zu fördern, gerieten manche Seelsorger — bemerkt Bischof Kempf einleitend — in einen Konflikt mit den geltenden Bestimmungen über die Gestaltung der Liturgie. „Manche Riten, so meinen sie, hätten kaum noch Symbolkraft, und auch die neuen, wieder fest vorgegebenen Gebetstexte seien zum Teil inhaltlich zu allgemein und sprachlich zu überschwenglich oder altertümlich formuliert." Gewünscht werde mehr Raum für Spontaneität in der Gestaltung der Meßfeier, besonders in der Formulierung der Gebetstexte. „Man sollte diese Seelsorger nicht vorschnell verurteilen und ihnen nicht Neuerungssucht oder Geltungsbedürfnis unterstellen."

Die nach Beratung in der Plenarkonferenz des Geistlichen Rates und im Priesterrat im Einvernehmen mit dem Diözesansynodalrat erlassenen Richtlinien stimmen mit der Verlautbarung der Schweizer Bischofskonferenz darin überein, daß auch für die werktägliche Gemeindemesse die Gestaltungsfreiheiten einer Gruppenmesse angewendet werden können. In einem anderen Punkt gehen die Limburger Richtlinien über sie hinaus: Unter bestimmten Vorbehalten kann in Gemeinden, deren differenzierte Struktur das nahelegt, auch zu den üblichen *Gottesdienstzeiten an Sonntagen* eine umsichtig vorbereitete Eucharistiefeier stattfinden, die in erster Linie für bestimmte Zielgruppen gedacht ist und im Rahmen der für die Meßfeier kleiner Gruppen geltenden Bestimmungen bleibt. Demnach können außer den in der Gemeindemesse variablen Elementen für die Orationen unter Wahrung des Grundgedankens der Vorlagen andere Formulierungen verwendet werden, was eine strengere Bindung darstellt als in der Schweiz gefordert. Neben der Wahl anderer Schriftlesungen als in der Leseordnung angegeben, kann an die Stelle der Predigt ein geistliches Gespräch unter Leitung des priesterlichen Vorstehers der Feier treten. In einer Zusatzerklärung stellte Bischof Kempf fest; „Die vier amtlichen Hochgebete bleiben *an sich* verbindlich".

Abgesehen von den Einzelfragen der Gestaltung werfen die Limburger Richtlinien zwei *grundsätzliche Probleme* auf. Wird die bisher als hilfreich und nützlich anerkannte Abstimmung und Koordinierung zwischen den Diözesen der Deutschen Bischofskonferenz sich in der neuen Phase der liturgischen Reformen nicht mehr aufrechterhalten lassen? Wird der Alleingang einzelner Bistümer dem ganzen Unternehmen mehr Nutzen oder mehr Schaden bringen? Zum anderen stellt sich die Frage, ob der Ausgangspunkt einer größeren Flexibilität auch des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes in der ganz anders gearteten Situation einer kleinen Gruppe gefunden werden kann. Könnte nicht die unersetzliche Integrationsfunktion des aus unterschiedlichen Teilnehmern zusammengesetzten Sonntagsgottesdienstes durch eine Auflösung in Zielgruppen — wenn die Entwicklung dazu weiterginge — verlorengehen?

In die Monate Oktober und November fallen zwei Stellungnahmen des Bischofsvikars für Liturgie und Kirchenmusik im Erzbistum Köln, Weihbischof *A. Frotz.* Aus ihnen wird erkennbar, daß auch im Erzbistum Köln offensichtlich nicht nur in vereinzelten Fällen eine Diskrepanz zwischen dem geltenden liturgischen Recht und der liturgischen Praxis eingetreten ist. Während versucht wird, für die *Hochgebete* diese Entwicklung durch den Nachweis zu bremsen, „wie berechtigt die strenge Vorschrift der Kirche ist, nur die offiziell von ihr zugelassenen Kanones zu benutzen", wird für die *Orationen* eine starre Bindung an die offiziellen Texte aufgegeben. In einer Erklärung vor den Dechanten im Kloster Langwaden vertrat Bischofsvikar Frotz die Meinung, der Zelebrant habe die legitime Möglichkeit, die Orationen selbständig zu übersetzen, bis einmal der ganze offizielle Text des neuen Meßbuches in einer gültigen und guten Sprache vorliege. Für bestimmte Themen, für die sich keine Orationen vorfänden, „wäre eine freie Gestaltung angebracht". In diesem Punkt besteht also zwischen den drei erwähnten Äußerungen Übereinstimmung.

Symptome einer erfreulichen Entwicklung

Wenn man diese als symptomatisch für eine Weiterentwicklung werten darf, könnte sich in ihnen ein bemerkenswerter Wandel ankündigen. Versuchte man bisher, die Anpassung an die konkrete Situation der jeweiligen gottesdienstlichen Versammlung durch ein Angebot mehrerer Textvorlagen zu erreichen, aus denen ausgewählt werden konnte (und mußte), würde es nun Aufgabe der für die Gestaltung des Gottesdienstes Verantwortlichen werden, die Situationsbezogenheit auch dieser Teile der

Liturgie durch freie Textgestaltungen sicherzustellen. Ansatzpunkte dazu fanden sich bereits in den von den Bischöfen des deutschen Sprachgebietes approbierten „Richtlinien und Anregungen für die Meßfeier mit Kindern". Diese Richtlinien, die als ein wegweisendes und mutiges Dokument der Bischofskonferenzen gewertet werden müssen, haben freilich auch die Notwendigkeit gezeigt, jeden Schritt zu einer größeren liturgischen Kreativität durch Intensivierung der Ausbildung und Weiterbildung des Klerus und der an der Liturgiegestaltung unmittelbar beteiligten Laien zu begleiten.

Arbeitsausschüsse für neue Hochgebete

Die *stufenweise fortschreitende Entwicklung* läßt sich sehr deutlich am Eucharistischen Hochgebet der Messe ablesen. Bei den Vorbereitungsarbeiten für die Liturgiekonstitution war überlegt worden, ob das Hochgebet wenigstens in einigen Teilen laut gebetet werden könnte, natürlich nur lateinisch. Die Forderung des Missionsbischofs *W. Duschak SVD* nach einem zweiten Hochgebet neben dem Römischen Kanon war eine einsame Stimme, die damals kaum auf mehr als ein Kopfschütteln stieß. Der Antrag einiger Konzilsväter, in der Konstitution sollte festgelegt werden, daß das Hochgebet nie in der Volkssprache gebetet werden dürfe, wurde von der zuständigen Kommission abgelehnt, da der Apostolische Stuhl dazu schon vereinzelt Erlaubnis erteilt hatte. Im April 1965 wurde dann den Bischofskonferenzen gestattet, für die Präfation die Muttersprache einzuführen; 1967 folgte die Erlaubnis für den ganzen — bis dahin einzigen — Kanon und für den vernehmlichen, statt bisher leisen Vortrag. Im Jahre 1968 kamen drei weitere Hochgebete hinzu. Das Meßbuch von 1970 führte eine leicht bearbeitete Fassung des Römischen Kanons und 82 neue Präfationen ein.

Noch vor Erscheinen der drei römischen Hochgebete verbreiteten sich vor allem in Holland, dann in steigendem Maß auch im englischen, französischen und deutschen Sprachgebiet *private Textfassungen neuer Hochgebete*, die nicht nur als Beispiele angeblich oder wirklich zeitgemäßer liturgischer Texte diskutiert, sondern in der Liturgie verwendet wurden. Inzwischen liegen solche Gebete aus allen Hauptsprachen vor. Manche Kritik an diesen Texten war berechtigt, in ihrer Verbreitung meldete sich jedoch ein Anliegen, das nicht mehr zu übersehen war. Es führte zur Errichtung einer *Arbeitsgruppe bei der Gottesdienstkongregation*, die unter Leitung des in Rom sehr angesehenen Liturgiewissenschaftlers Prof. *E. J. Lengeling* (Münster) die einschlägigen Fragen studiert. Bereits im April 1971 hatte die „Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission des deutschen Sprachgebietes" (Inter-ALK) eine Studiengruppe beauftragt, alle mit den Hochgebeten zusammenhängenden Fragen zu untersuchen. Der Studiengruppe gehören u. a. Bischof *A. Hänggi* von Basel an, Herausgeber des für die Hochgebetsforschung als Standardwerk geltenden Buches „Prex Eucharistica", und der Konsultor der Gottesdienstkongregation und Leiter des Liturgischen Instituts Trier, Prälat *J. Wagner*, der die römische Arbeitsgruppe für die Erarbeitung der Hochgebete von 1968 leitete. Der Arbeitsausschuß der Inter-ALK hat den Auftrag, Entwürfe für Hochgebete zu erarbeiten, „die sowohl den theologischen und liturgischen Erfordernissen eines Hochgebetes wie auch der Eigenart der deutschen Sprache gerecht werden". Die Bischofskonferenzen haben in Aussicht gestellt, zu gegebener Zeit diese Texte gemäß den Regelungen der Liturgiekonstitution dem Apostolischen Stuhl vorzulegen.

Im Einklang mit der oben umrissenen neuen Phase der Reformen wären beide Ausschüsse gewiß gut beraten, wenn sie auf die Herausarbeitung der wesentlichen Strukturelemente und die Erstellung modellhafter Vorlagen mehr Wert als auf fixierte Texte legen würden.

Gefestigte Position der Gottesdienstkongregation

Es ist bekannt, wie zunächst das „Consilium" zur Ausführung der Liturgiereform und dann die hauptsächlich daraus hervorgegangene junge römische „Kongregation für den Gottesdienst" manchen Angriffen ausgesetzt ist und innerhalb der Dienststellen der Kurie um Anerkennung hat ringen müssen. Nach dem wenig glücklich agierenden Kardinal *B. Gut* stand der neue Präfekt, der spanische Kardinal *Tabera*, bei seiner Amtsübernahme vor keiner leichten Aufgabe. Viel Sympathien trugen ihm die Besuche ein, die er verschiedenen führenden liturgischen Gremien in Spanien und Frankreich und im deutschen Sprachgebiet abstattete. Anfang Dezember nahm Kardinal Tabera an einer Sitzung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission des deutschen Sprachgebietes in Salzburg teil. Bischof *B. Stein* von Trier trug als Sprecher aller in der Arbeitsgemeinschaft vertretenen Kommissionen einen umfassenden Bericht über die liturgische Situation im Sprachgebiet vor, der offen die bestehenden Schwierigkeiten darlegte und Wege zu ihrer Überwindung zeigte. Er wies auf den verbreiteten Wunsch nach Gebeten und Riten hin, die aus einer echt christlichen Spiritualität unserer Zeit herausgewachsen sind und der Ausdrucksweise des modernen Menschen entsprechen. Dazu seien Versuche und Erprobungen unerläßlich, bei denen man auf eine zu genaue vorherige Umschreibung und zu enge Beschränkung verzichten müsse. Als unerläßlich bezeichnete Bischof Stein die volle und uneingeschränkte Anerkennung der Vollmachten der Bischofskonferenzen, die nach Art. 6 der Institutio Generalis für die Meßfeier ihre Regelungen treffen können. Die ausführliche Antwort des Präfekten der Gottesdienstkongregation betonte den Wert der gegenseitigen Information und ließ deutlich werden, daß die Erfahrungen aus anderen Ländern und Sprachgebieten sehr ähnlich sind. Kontakte dieser Art dürften dazu verhelfen, daß die Gottesdienstkongregation ihre Aufgabe in der Form eines Umschlagplatzes gesamtkirchlicher Erfahrungen und einer Beratungsstelle für die Bischofskonferenzen besser erfüllen kann als durch immer neue Instruktionen und Dekrete.

Zur innerkurialen Stärkung der Gottesdienstkongregation wird auch die Ernennung ihres Sekretärs *A. Bugnini* zum Erzbischof beitragen, die Anfang Januar in Rom bekanntgegeben wurde. So wird man trotz der grundsätzlichen Bedenken, die gegen ein solches Verständnis des Bischofsamtes geltend gemacht werden müssen, von einer in ihrer Position gefestigten Kongregation mehr Hilfen als von einer im kurialen Nahkampf angeschlagenen für die weitere Entwicklung der liturgischen Erneuerung erwarten dürfen.

Heinrich Rennings

Waffen contra Entwicklung

Ein Überblick über neueste Daten im internationalen Waffenhandel

„Der Gedanke, daß nur ein hoher Rüstungsstand Voraussetzung für die Sicherheit sei, ist längst überholt. Diese Illusion schafft nur das Gefühl der Unsicherheit bei den weniger gerüsteten Völkern. Unser Endziel aber muß die Sicherheit für alle sein." Diese Sätze stammen nicht etwa aus einer Sitzung der UN-Vollversammlung, sondern aus der Generalaussprache der Genfer Abrüstungskonferenz der 64 Mitgliedsstaaten des Völkerbundes — vom 8. Februar 1932! Vor genau 40 Jahren diskutierte man also bereits über ein Problem, das heute nach wie vor vordringlich erscheint und für das bisher keine Lösung gefunden wurde. Die weniger gerüsteten Völker bemühen sich heute mehr denn je um eine moderne, dem allgemeinen Standard angepaßte Rüstung. Waffen gelten heute als „harte Währung" in den zwischenstaatlichen Beziehungen. Die Aufrüstung der Entwicklungsländer und das allgemeine *Wettrüsten* lassen alle bisherigen Abrüstungsverhandlungen als Attrappe erscheinen.

Englische Waffen für Südafrika, französische Lieferungen an Libyen und gleichzeitige Verweigerung für Israel, Aufrüstung Ägyptens durch die Sowjetunion, zögernde Zusagen der USA an Israel, chinesische Militärhilfe für Pakistan, Waffen und Munition aus der Schweiz und der Bundesrepublik in das Spannungsgebiet Nigeria-Biafra. Diese wenigen Streiflichter machen bereits die große Bedeutung der Rüstungslieferungen speziell für die Länder der Dritten Welt deutlich.

„In den 24 Jahren seit 1945 ereigneten sich fünfundfünfzig Kriege von größerer Ausdehnung, Dauer und Intensität; also erlebte die Menschheit häufiger als alle fünf Monate einen neuen, mit Gewalt ausgetragenen Konflikt, der einen Weltenbrand hätte auslösen können. Zählt man noch Staatsstreiche, die großen Aufstände und die kleineren Ausbrüche unorganisierter Gewalt hinzu, dann hat es in der Nachkriegszeit mehr als dreihundert bewaffnete Auseinandersetzungen mit zum Teil weitreichenden politischen Auswirkungen gegeben — mehr als eine pro Monat." [1] Vom Frieden der Nachkriegszeit kann man deshalb wohl kaum sprechen. Durch unser Denken in „overkill"-Relationen „übersehen" wir allzuleicht die Ausmaße und Folgen dieser „kleinen" Kriege. Wahrscheinlich nicht zuletzt deshalb, weil sie fast ausschließlich zwischen Entwicklungsländern stattgefunden haben. Von den erwähnten 55 Kriegen von 1945 bis 1969 entfallen 53 auf die Dritte Welt. Die Waffen dagegen stammten fast ebenso ausschließlich aus den Industrienationen. Denn mehr als 120 Länder der Welt sind auf die Waffen aus lediglich 13 Nationen angewiesen (in alphabetischer Reihenfolge: Belgien, Bundesrepublik Deutschland, Volksrepublik China, Frankreich, Großbritannien, Israel, Italien, Kanada, Schweden, Schweiz, Tschechoslowakei, Sowjetunion, USA).

Die Eskalation der Bewaffnung

Nach dem 2. Weltkrieg hatte sich die Rüstung ganz im Zeichen der *Blockbildung* entwickelt. Das *Gleichgewicht des Schreckens* und atomare Rüstung bestimmten lange Zeit das Bild. Doch durch die wachsende Zahl *souveräner Staaten* in Asien, Afrika und Lateinamerika ergaben sich neue Perspektiven. Ohnehin war das Programm einer „Eindämmung des Kommunismus" mit Hilfe von Waffen fragwürdig geworden. In der Dritten Welt tauchte das Bedürfnis nach einer angemessenen militärischen Ausrüstung für die Zwecke der Abwehr innerer und äußerer Bedrohung auf. Die ehemaligen Kolonialmächte erhielten weitgehend den Zuschlag für diese Programme, und so traten Großbritannien und Frankreich verstärkt auf dem Markt auf. Durch die Bemühungen der Sowjetunion etwa ab 1955 — verstärkt jedoch ab 1961 — änderte sich das Bild erneut. Nun gerieten viele traditionelle Positionen ins Wanken. Der Konkurrenzkampf setzte ein. Die Entwicklungsländer gewannen dadurch größere Bewegungsfreiheit und konnten sich in Ost und West gleichermaßen um die modernste und günstigste Ausrüstung bemühen.

Das *„Stockholm International Peace Research Institute"* (SIPRI) legte Ende des vorigen Jahres erstmals eine umfassende Analyse des Waffenhandels mit der Dritten Welt vor[2]. In mühevoller Kleinarbeit hatte ein Team mehrere Jahre lang alle verfügbaren Daten gesammelt. Sicherlich bleiben auch jetzt noch viele Lücken bestehen, doch stellt diese Untersuchung die zur Zeit beste Dokumentation dar, die bisherige Publikationen ergänzen und korrigieren kann. Das Institut wurde 1966 von der schwedischen Regierung als unabhängige Organisation gegründet. Vorsitzender ist der schwedische Professor *Gunnar Myrdal*. Er war jahrelang Leiter der Europäischen Wirtschaftskommission der UN, ist ein Spezialist für Fragen der Entwicklungsländer und hat seit 1960 an der Universität Stockholm einen Lehrstuhl für Internationale Wirtschaftspolitik. 1970 erhielt er den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Zum Beirat gehört u. a. Erzbischof *Helder Câmara*. Die Arbeit des Institutes ergänzt in ausgezeichneter Weise die Tätigkeit des Londoner *„International Institute for Strategical Studies"*.

Die wichtigsten Daten der erwähnten SIPRI-Untersuchung lauten: Jährlich werden z. Zt. mehr als 700 Milliarden DM für die Rüstung in der Welt ausgegeben. Vom Gesamtexport der USA sind seit 1962 durchschnittlich 10 % Rüstungsgüter, für Frankreich liegt diese Zahl bei 4,5 % und für England bei 2,4 %. Die schweren Waffen (Flugzeuge, Kriegsschiffe, Panzer, Kanonen), die von 1950 bis 1969 in die Dritte Welt geliefert wurden, stammten zu 87 % aus den USA, der Sowjetunion, England und Frankreich; von 1965 bis 1969 stieg dieser Anteil sogar auf über 90 %. Weniger als 5 % des Waffenhandels wurde über private Händler abgewickelt, ansonsten handelte es sich um den Transfer von Regierung zu Regierung. Die USA stehen bei alledem an der Spitze. Zusammen mit der Sowjetunion leisteten sie ca. zwei Drittel aller Lieferungen, auf England und Frankreich entfallen mehr als 20 %. Inzwischen beläuft sich der Wert allen in die Entwicklungsländer exportierten Waffenmaterials auf mehr als 6 Billionen DM. Um 9 % wächst jährlich der Waffenimport — also doppelt so schnell wie das durchschnittliche Bruttosozialprodukt der Empfängerländer. Der Ferne Osten (30 %), der Nahe Osten (25 %) und der Indische Subkontinent (15 %) waren die Hauptemp-

fängerregionen. Während das Pro-Kopf-Einkommen in den Ländern der Dritten Welt in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre nur um jährlich 2 % stieg, wuchsen ihre Rüstungsausgaben um 7 %. Zwischen 1950 und 1970 stieg der Gesamtwert aller Exporte in Waffen um mehr als 700 %. Die Zeitschrift „Jeune Afrique" (4. 12. 71) nannte diesen Handel „kriminell", da er lokale Konflikte schüre, den Konkurrenzkampf der Entwicklungsländer untereinander hinsichtlich des besten Waffensystems fördere und damit notwendige Maßnahmen ziviler Art verhindere. Schließlich gerieten die Entwicklungsländer dadurch in Abhängigkeit und würden in Konflikte hineingezogen, mit denen sie an sich nichts zu tun hätten. Militäroligarchien im Dienste des Auslandes oder der besitzenden Klassen würden durch diese Waffen nur gestützt. Dagegen steht die immer wieder zu hörende Versicherung der Industrienationen, sie würden geradezu bedrängt, doch Waffen zu liefern. SIPRI bleibt in dieser Frage weitgehend neutral und versucht, jede Wertung dem Leser zu überlassen. Die beiden Positionen sollen deshalb näher untersucht werden.

Die Politik der Lieferanten

Zwei verschiedene Grundtendenzen herrschen bei der Beurteilung der Motive der waffenliefernden Industrienationen vor. Die eine glaubt an rein *politisch-strategische*, die andere an *wirtschaftlich-technische* Gründe für diesen Bereich der Exportwirtschaft. *U. Albrecht* bemüht sich in seiner fundierten Arbeit über den Handel mit Waffen[3] zu beweisen, daß die Rüstungsexporte „das Ergebnis ökonomischer Entwicklungen, die politische Konsequenzen von Gewicht haben", sind. Er kann für diese Thesen eine Reihe wichtiger Fakten benennen. In den Direktiven an britische Militärattachés heißt es z. B.: „Seine Aufgabe ist es zu versuchen, die potentielle Nachfrage für Waffen bei der Regierung, bei welcher er akkreditiert ist, zu erforschen und dieser Einzelheiten über die Ausrüstungen, die das Vereinigte Königreich anzubieten hat, zur Kenntnis zu bringen." Zusätzlich heißt es in einer Anweisung der britischen Regierung für den von ihr beauftragten Waffenverkäufer: „Er wird im Rahmen der Regierungspolitik dafür sorgen, daß soviel militärische Ausrüstung wie nur möglich ins Ausland verkauft wird, und wird außerdem Untersuchungen anstellen, wie das Interesse potentieller Käufer zu wecken ist."[4] Aufschlußreich ist auch, daß der damalige amerikanische Verteidigungsminister *McNamara* 1961 ein spezielles Büro zur Förderung der Rüstungsverkäufe der USA einsetzte, dessen Leiter 1964 zum „Stellvertretenden Unterstaatssekretär für Verteidigung und internationale Logistikverhandlungen" aufstieg.[5]

Die Beweggründe für den Waffenhandel scheinen sich nicht nur im Laufe der Zeit, sondern auch von Land zu Land zu unterscheiden. Im übrigen dürfte es schwerfallen, im einzelnen Fall die Motivationen fein auseinanderzuhalten. Die USA und die Sowjetunion haben für den eigenen Rüstungsbedarf bereits solche Industrien entwickelt, daß sie nicht unbedingt eines enorm hohen Exports bedürften, um die ständig steigenden Kosten für die Entwicklung neuer Waffensysteme begleichen zu können. England und Frankreich dagegen machen dies u. a. für ihre Bemühungen um neue Märkte geltend. Angeblich ist z. B. in Frankreich nach dem Kriege die Rüstungsindustrie so sehr ausgebaut worden, daß bei einer Reduzierung dieses Industriezweiges Hunderttausende arbeitslos würden (vgl. HK, Mai 1971, S. 219). SIPRI weist aber am Beispiel Japans nach, daß Rüstungsindustrie nicht notwendig ist für eine rasche Weiterentwicklung der Industrie und Technologie im allgemeinen oder für die Erhöhung des Lebensstandards. Gerade das *Beispiel Japan* ist in den vergangenen Diskussionen zu leicht übersehen worden. Die Japaner haben es verstanden, ihre Energie und ihr Können für friedliche Zwecke zu nutzen. Dieser Weg wurde ihnen allerdings dadurch erleichtert, daß die Amerikaner ihnen Schutz gewährten.

Gegen die Annahme, das Rüstungsgeschäft werde nur von kommerziellen Gesichtspunkten bestimmt, spricht die Beobachtung, daß sowohl die Russen als auch die Amerikaner in den letzten Jahren ihre Waffen schwerpunktmäßig verteilt haben. Gewiß mußten sie dabei zeitweilig „Enttäuschungen" erleben, wenn beispielsweise durch einen Militärputsch in Afrika plötzlich die Opposition in den Besitz der Waffen gelangte. Auch die Tatsache, daß sich der Konkurrenzkampf der Anbieter nicht in dem Preissektor, sondern auf dem von den Regierungen subventionierten Bereich politisch-technischen Wettbewerbs abspielt, spricht gegen die These von den maßgeblichen kommerziellen Gründen. Außerdem würden in diesem Falle sicherlich mehr private Waffenhändler eingeschaltet.

„Rüstungsexporte reichen in ihren Wirkungen weit über die kommerzielle Dimension hinaus, sie sind eminent politisch", heißt es bei *H. Haftendorn*[6]. In einer ursprünglich als ein Gutachten für den Bensberger Kreis durchgeführten Untersuchung speziell über die Militärhilfe und die Rüstungsexporte der Bundesrepublik kommt die Autorin, der es nicht nur um eine Bestandsaufnahme, sondern auch um Hintergründe und zukünftige Entwicklungen geht, zu diesem realistischen Ergebnis. Schon die Art, in der Waffenlieferungen erfolgen, macht die enge Verflechtung beider Tendenzen deutlich. So vergeben die USA ihre Militärhilfe in Verbindung mit der Entwicklungshilfe, als Wirtschaftsgüteraustausch und im Rahmen von Militärpakten. Da 75 % der amerikanischen Rüstungsgüterausfuhr im Rahmen des US-Militärhilfeprogramms bezahlt werden, kommt es natürlich auch auf diesem Weg zu einer fast nicht mehr zu durchschauenden Verzahnung von Politik und Wirtschaft.

Albrecht macht einige seiner eigenen Thesen durch ein besonderes Kapitel „Rüstungsexporte und Machtpolitik" teilweise wieder rückgängig. Er führt einen ganzen Katalog von *Sanktionsmaßnahmen* an, mit deren Hilfe die Waffenlieferanten versuchen, Einfluß zu gewinnen oder zu wahren und Abhängigkeiten zu schaffen. Demnach wird dies u. a. durch restriktive Ersatzteillieferung, Kürzung von Hilfsprogrammen im Bereich der Entwicklungshilfe und durch direkte Einmischung in innere Verhältnisse versucht. So läßt sich zeigen, daß die Ersatzteile zunächst in geringem Maße geliefert werden und so beschaffen sind, daß eine ständige Abhängigkeit vom Lieferland gewährleistet ist. Mit niedrigen Einführungspreisen, deren Folgekosten meist weit darüber hinausgehen, steigen fast alle Lieferanten auf den Auslandsmärkten ein. In Form der Mittel für die Entwicklungshilfe behalten sich einige Industrienationen außerdem ständig einen Hebel für Druckausübung bereit.

Auf dem Gebiet der Produktionspolitik scheinen politisch-strategische Ziele vorzuherrschen. Die USA halten

dabei an dem Prinzip fest, in den von ihnen kontrollierten Bereich der Dritten Welt (z. B. Lateinamerika) möglichst nicht die modernsten Waffen zu verkaufen oder zu verschicken. Das hat bereits zu tiefgehenden Auseinandersetzungen geführt, da die lateinamerikanischen Staaten verstärkt versuchen, auf anderen Märkten (besonders in Frankreich) die von ihnen als vordringlich angesehenen modernen Ausrüstungen zu erwerben und damit gleichzeitig die einseitige Abhängigkeit zu umgehen. Die Sowjetunion dagegen macht immer mehr von sich reden, weil sie in der letzten Zeit die modernsten ihr zur Verfügung stehenden Waffengattungen anbietet. Das hat u. a. zur Folge, daß der allgemeine technische Fortschritt des Empfängerlandes oft weit unter dem Niveau dieser hochentwickelten Rüstungsgüter liegt. Diese Diskrepanz mag vordergründige politische Sympathien schaffen, wirkt sich aber spätestens bei der Anwendung der Waffen leicht als Bumerang aus. In bezug auf Altgeräte, d. h. gebrauchte und von den Industrienationen durch neue Waffen ersetzte Rüstungsgüter, zeigen sich die Entwicklungsländer immer unwilliger. Aus finanziellen Gründen schienen sie einige Zeit lang bereit, damit vorliebzunehmen, doch jetzt verlangen sie nach den besten Waffen. Ein wichtiger Grund für die Rüstungsexporte kann nicht übersehen werden: Oftmals wird die Dritte Welt zum *Waffenexperimentierfeld* der Industrienationen, die in „Friedenszeiten" nur auf diese Weise ihre Neuentwicklungen unter Bedingungen des Ernstfalles ausprobieren können . . .

Die Motive der Entwicklungsländer

Allzuleicht verfällt man in den Fehler, die Schuld am Wettrüsten in der Dritten Welt einseitig dem „amerikanischen Imperialismus" oder einem neuen Kolonialismus zuzuschreiben. Dabei gibt es zunächst leicht erkennbare Gründe für den gestiegenen Waffentransfer in die Entwicklungsländer. An erster Stelle wäre hier ihre Entstehung als souveräne Staaten zu nennen. Automatisch setzte zu diesem Zeitpunkt bei ihnen das Bemühen um eine eigene starke Armee ein. Bis heute kann es sich anscheinend noch *kein* Land der Welt leisten, darauf zu verzichten. Interne und externe Bedrohungen der jungen Staatsgebilde nannte man als Gründe für diese Investitionen. Nicht zu übersehen ist aber auch der Faktor, daß für die meistens nicht einheitlich gewachsenen, inhomogenen Länder der Dritten Welt das Militär als Symbol (und Stütze) der Einheit angesehen wird. Mit dem Hinweis auf die Unzahl von Militärputschen (zwanzig allein in Afrika von Anfang 1963 bis Ende 1969), die sicherlich kein Ausdruck von Stabilität sind, stellen *U. Albrecht* und *B. A. Sommer*[7] diese Funktion in Frage. Sie glauben, daß gerade die „tatsächliche oder eingebildete Überlegenheit des Militärs . . . sein Eingreifen fast unausweichlich" macht. „Hier zeigt sich, daß im Vorsprung des Militärs an Modernität ein Herd politischer Unstabilität liegt." Dieses „aus einem Elitebewußtsein der Armee" hergeleitete Motiv „führt zu lang dauernden Militärregierungen"[8].

Andererseits stehen die zivilen Regierungen weitgehend unter dem Zwang, dem Militär die Wünsche nach modernster Ausrüstung zu erfüllen, um bei ihnen nicht in Ungnade zu fallen. Neben dem *Prestigecharakter*, der durch den Vergleich mit dem Nachbarn noch verstärkt wird, spielt aber auch die Angst vor *Subversion* eine große Rolle bei der Aufrüstung. Das Aufkommen vieler Befreiungsbewegungen hat nicht nur zu einer neuen politisierten Polarisierung in den Reihen der Waffenlieferanten geführt, sondern auch die Anstrengungen der Regierungen der Entwicklungsländer um Schutz verstärkt. Teilweise hat dies sogar schon zu einer Neubesinnung bei den Waffenkäufen geführt, da für die *Bekämpfung von Guerilleros* ganz andere Waffengattungen erforderlich sind. Alle Statistiken über den Waffenhandel sind gerade an diesem Punkt angreifbar, da sie über den Verkauf leichter Waffen und spezieller Guerillaausrüstung fast keine Angaben machen. Auch die Ausbildung zu Spezialisten in dieser Kriegführung, wie sie z. B. von der Volksrepublik China vorgenommen wird, erscheint nicht in den Übersichten. So mag sich der Umfang und Wert der von China gelieferten Waffen noch in Grenzen halten, der Effekt kann doch viel größer sein. Die Relationen verschieben sich durch die Statistiken bei fehlender näherer Erläuterung zu leicht in Richtung auf allzu bekannte Schemata.

Militärhilfe oder Ausrüstungs- und Ausbildungshilfe, wie sie verschleiernd oft genannt wird, gewähren die Industrienationen u. a. deshalb, weil sie angeblich zu einer rascheren Erschließung, ja sogar zu einer Alphabetisierung der Entwicklungsländer beiträgt. Hier hält man das Bild von der Armee als Elite oder gar Schule der Nation aufrecht, ohne zu bedenken, daß dadurch statt des erwarteten Erfolges viel eher die bestehenden *Strukturen der Ungleichheit* in den Entwicklungsländern gestützt werden. Wenn die Militärhilfe wirklich nur für solche Zwecke angewandt wird, dann sollten die Geberländer so ehrlich sein und die Mittel im Rahmen der ohnehin geleisteten technischen Hilfe vergeben.

Zwang zur Rüstung?

Bisher gibt es keine Beweise, daß die Entwicklungsländer von sich aus auf weitere Modernisierung ihrer Streitkräfte verzichtet hätten oder aber von den Waffenlieferanten zur Aufrüstung „gezwungen" worden sind. Der damalige US-Außenminister *Dean Rusk* erklärte 1965 in einem Interview: „Ich erinnere an die Tatsache, daß in dem Augenblick, als sich die Generalversammlung der Vereinten Nationen *einstimmig* für Abrüstung aussprach, siebzig ihrer Mitglieder uns (die Vereinigten Staaten) um militärische Hilfe ersuchten."[9] Zweimalige Versuche in der UN-Vollversammlung, eine Offenlegung der Rüstungsverkäufe zu erreichen, scheiterten nicht zuletzt an den Gegenstimmen der Länder der Dritten Welt. Auf der Tagesordnung der Konferenz der „Gruppe der 77" in Lima Ende vorigen Jahres (vgl. HK, Februar 1972, 63 und ds. Heft, 122 ff.) erschien der Punkt Waffenhandel nur am Rande, ähnlich wird es auf der dritten Welthandelskonferenz sein.

Immer wieder kommt aus den Reihen der Entwicklungsländer der berechtigte Vorwurf, mit den Vorschlägen für eine Eindämmung des Wettrüstens wollten die entwickelten Länder nur ihren Status quo bewahren. Man betrachtet alle Versuche in dieser Richtung als *Diskriminierung*. Sie glauben, darin äußere sich erneut die traditionelle „Arroganz der Macht". So bleibt das Fazit: „Welche Aussichten hätte ein globaler Nichtverbreitungsvertrag für konventionelle Waffen, ein Gegenstück zu dem vor zwei Jahren abgeschlossenen nuklearen NV-Vertrag? Er wäre nur wirksam, wenn sich sowohl die wichtigsten

Rüstungsproduzenten zur Nichtweitervergabe und die Masse der potentiellen Rüstungskäufer zum Nichterwerb und zur Nichtproduktion verpflichten würden."[10]
SIPRI täuscht über dieses Patt nicht hinweg und stellt die Frage nach der Bedeutung von Waffen, die doch für den Krieg gedacht sind. Schon im Moment, da man sie herstellt oder kauft, muß man sich über ihren Zweck und ihre Gefahr im klaren sein. Diese Kenntnis allein scheint aber nicht für einen Rüstungsstopp auszureichen. Wir können die Entwicklungsländer nicht als unfriedlich hinstellen, während wir sie aufrüsten und — was noch schlimmer ist — unsere Rüstungen gleichzeitig ebenfalls unaufhörlich ausdehnen. Wenig überzeugend wirkt auch die Argumentation, „Kritik an der Vergabe von Militärhilfe auf Grund pazifistischer oder traditionell-liberaler Ablehnung von Militär überhaupt" wirke „nur verschleiernd, da sie von der Grundproblematik der Entwicklungshilfe ablenkt"[11]. Zu offensichtlich geht es hier um ein Alibi für die Bewaffnung von Befreiungsorganisationen, Pazifismus wird zum Schimpfwort. Alle bisherigen Vorschläge (auch die der Kirchen) bewegen sich zu sehr im theoretischen Bereich. Der Teufelskreis der Rüstung konnte damit bisher noch nicht durchtrennt werden. Der Kampf gegen die Waffen steht noch aus.

Norbert Sommer

[1] *G. Thayer*, War Business. Geschäfte mit Waffen und Krieg, Hoffmann und Campe, Hamburg 1970.
[2] The Arms Trade with the Third World, Almquist & Wiksell, Stockholm/Humanities Press, New York 1971.
[3] *U. Albrecht*, Der Handel mit Waffen, Carl Hanser Verlag, München 1971.
[4] *G. Thayer*, a. a. O., S. 237.
[5] *U. Albrecht*, a. a. O., S. 27.
[6] *H. Haftendorn*, Militärhilfe und Rüstungsexporte der BRD, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf 1971.
[7] *U. Albrecht / B. A. Sommer*, Deutsche Waffen für die Dritte Welt. Militärhilfe und Entwicklungspolitik, rororo-aktuell 1535, Reinbek bei Hamburg 1972.
[8] *Albrecht / Sommer*, a. a. O., S. 93.
[9] *G. Thayer*, a. a. O., S. 33.
[10] *H. Haftendorn*, a. a. O., S. 97.
[11] *Albrecht / Sommer*, a. a. O., S. 107.

Das Interview

Teufelskreise der Entwicklungspolitik

Ein Gespräch mit Prof. Theodor Dams

Vom 13. April bis 16. Mai 1972 findet in Santiago de Chile die Dritte Welthandelskonferenz (UNCTAD III) statt. Über einige fundamentale Probleme, die auf dieser größten gemeinsamen Konferenz zwischen Industrie- und Entwicklungsländern auf dem Programm stehen, wie über die grundlegenden entwicklungspolitischen Trends der letzten Jahre, sprachen wir mit Prof. Th. Dams, dem Direktor des Instituts für Entwicklungspolitik der Universität Freiburg.

HK: Herr Professor Dams! An der Entwicklungsfront herrscht am Vorabend der 3. Welthandelskonferenz wenig Optimismus. Selbst die Kräfte der Kontestation scheinen mit dem Abschied von ihren Idolen auch dem Entwicklungsinteresse weitgehend entsagt zu haben. Entwicklungsminister *Eppler* sprach neulich von einer „Eskalation des Mißbehagens" in diesem Bereich. Manche Beobachter meinen nicht ohne resignierenden Spott, die Kirchen blieben hierzulande wie anderswo noch die einzigen Stützen von Entwicklungsministerien und anderen Entwicklungsinstitutionen. Wie ist es dazu gekommen?

Dams: Wenige Wochen vor Beginn der UNCTAD-III-Konferenz müssen wir feststellen, daß sich nicht nur die Entwicklungshilfe der meisten Industrieländer in einer ernsten Krise befindet, sondern daß sich auch manche Maßnahmen ihrer Wirtschaftspolitik zum Nachteil der Entwicklungsländer auswirken. Die internationale Währungskrise hat in jenen Industrieländern, die Zahlungsbilanzschwierigkeiten haben, zu vorübergehenden restriktiven Maßnahmen im Welthandel geführt. Es kommt hinzu, daß mit dem Abschwung des Wirtschaftswachstums in den westlichen Industrieländern die Nachfrage nach Produkten der Staaten der Dritten Welt nachließ. Schließlich kann nicht übersehen werden, daß die „geringe Disziplin" in der Wirtschaftspolitik der hochentwickelten Länder — über die Preissteigerung der Investitionsgüter auf dem Weltmarkt — die Exporterlöse der Entwicklungsländer stärker beanspruchte bzw. die reale Kaufkraft der Entwicklungshilfe schmälerte. Weiterhin muß festgestellt werden, daß sich im Westen eine „Entwicklungshilfemüdigkeit" durchzusetzen scheint. Das mag auf verschiedene Gründe zurückzuführen sein; sicherlich ist der Tatbestand jedoch mitbestimmend, daß die Sorgen „im eigenen Hause", die Finanzierung der inneren Reformen, zunehmen. — Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird sichtbar: Wir sind heute weiter denn je davon entfernt, uns in unserer nationalen Wirtschaftspolitik von dem großen Gedanken einer „Weltinnenpolitik" führen zu lassen! Wir sollten diese Bilanz ehrlicherweise ziehen, damit die Möglichkeiten konstruktiver Lösungen auf UNCTAD III nicht von Gruppen unserer Gesellschaft überschätzt werden!

HK: In einem Brief des Deutschen Forums für Entwicklungspolitik an Bundeskanzler *Brandt* anläßlich der Verleihung des Friedensnobelpreises wurde die Situation als äußerst alarmierend bezeichnet. Die Bundesregierung wurde aufgefordert, erhöhte Anstrengungen in Richtung Entwicklungshilfe auch unter dem Gesichtspunkt der Friedenssicherung zu unternehmen. Sie sind Mitunterzeichner dieses Briefes. War damit eine Kritik an der deutschen Entwicklungspolitik beabsichtigt?

Dams: Die Verleihung des Friedensnobelpreises an den Herrn Bundeskanzler war für die Mitglieder des Deutschen Forums für Entwicklungspolitik ein Anlaß, darauf hinzuweisen, daß die Abwesenheit von kriegerischen

Auseinandersetzungen allein den Frieden noch nicht ausmacht. Es kommt vielmehr darauf an, in die Friedenssicherung auch den Abbau des ökonomischen Gefälles zwischen den „armen" und den „reichen" Ländern einzubeziehen. Insbesondere im Hinblick auf die Kabinettsentschließung vom 11. Februar 1971, in der ausdrücklich die Entwicklungspolitik als Teil der Friedenspolitik bezeichnet wird, waren wir der Auffassung, diese Zusammenhänge zwischen umfassender Friedenssicherung und konstruktiver Entwicklungspolitik nachdrücklich hervorheben zu müssen. Eine konstruktive Entwicklungspolitik bedeutet, daß wir einmal ihre Konzeption nicht an Zielsetzungen der eigenen Wirtschafts- und Außenpolitik orientieren; zum anderen, daß wir die Entwicklungspolitik in ihrer ökonomischen, gesellschaftlichen und sozialen Aufgabenstellung — in der Kompetenz der Entwicklungsländer — sehen.

Die Lasten der Entwicklungsländer und die internationale Währungskrise

HK: De facto hat man sich aber doch weitgehendst an den eigenen Interessen orientiert. Gewiß nicht nur seitens der Bundesrepublik, sondern noch mehr seitens der Großmächte und aller jener Industrieländer, die ihre Beziehungen zu ihren früheren Kolonien politisch und wirtschaftlich neu zu gestalten haben. Sind es vorwiegend die politischen Abhängigkeiten, mit denen Entwicklungspolitik seitens der Industrieländer noch vielfach gekoppelt ist, die das entwicklungspolitische Klima verschlechtern? Oder sind die Gründe dafür primär im Ökonomischen zu suchen?

Dams: Die Konferenz von Lima, die im Oktober/November 1971 als altbekannte „Gruppe der 77 von Algier" (insgesamt 96 Entwicklungsländer) zur Vorbereitung der UNCTAD III zusammentrat, gibt einen guten Überblick, welche Argumente die Staaten der Dritten Welt für ihre unbefriedigende Berücksichtigung in dieser Welt, die angeblich zusammenwächst, vortragen. Sie haben festgestellt, daß von 1960 bis 1970 durchschnittlich das Pro-Kopf-Einkommen in den westlichen Industrieländern um rd. 650, in den Entwicklungsländern dagegen nur um rd. 40 Dollar/Kopf gestiegen ist. Sie haben weiterhin darauf verwiesen, daß der Anteil der Entwicklungsländer an den gesamten Exporten von 21,3 % (1960) auf 17,6 % (1970) gesunken sei; 1950 lag er sogar bei rd. 30 %. — Selbstverständlich sind das Relativzahlen, die bei expandierendem Welthandel absolut höhere Werte bedeuten können. Eine Zahl gibt jedoch zu denken: Es wird gesagt, daß ein Prozent mehr Anteil der Entwicklungsländer am Weltexport Ende des 1. Entwicklungsjahrzehnts (1969) gut einem Fünftel der privaten und öffentlichen Kapitalzuflüsse der westlichen Industrieländer dieses Jahres entsprochen hätte. Hier wird deutlich, daß Handel *und* Entwicklung bei den Argumenten der Staaten der Dritten Welt angesprochen sind.

HK: Erschwerend hinzu kommt die wachsende Belastung der Entwicklungsländer, weil sie Kredite der Industrieländer verzinsen und zurückzahlen müssen...

Dams: ... In der Tat nimmt die externe Verschuldung der Entwicklungsländer, d. h. gegenüber den Industriestaaten, zu. Die Verschuldung im Bereich der *öffentlichen* Entwicklungshilfe lag Ende 1969 (für rd. 80 Entwicklungsländer) bei rd. 60, fünf Jahre früher „nur" bei 37,5 Mrd. Dollar. Das bedeutet: Die Entwicklungsländer haben einen steigenden Anteil ihrer Exporterlöse für den Schuldendienst einzusetzen; so z. B. 1965 knapp 9 %, 1969 schon 10,4 % ihrer Warenexporte und Dienstleistungen.

HK: ... aber die Entwicklungsländer erwarten andererseits größere Bereitstellungen von Kapital für ihren wirtschaftlichen Aufbau ...

Dams: Die UNCTAD-II-Konferenz in New Delhi (1968) hat bekanntlich postuliert, daß 1 % des Bruttosozialproduktes an Netto-Kapitalleistungen von den Industrieländern den Entwicklungsländern zur Verfügung gestellt werden soll; davon 0,7 % an öffentlicher Hilfe. Die Länder der Dritten Welt haben in Lima festgestellt, daß die westlichen Industrieländer weit davon entfernt sind, in absehbarer Zeit dieses Ziel zu erreichen: Die 16 Industriestaaten der westlichen Welt verzeichneten 1970 eine offizielle Entwicklungshilfe von 0,4 % des Bruttosozialproduktes; dieser Wert wurde von der BRD knapp erreicht, acht Länder überschritten diesen Wert — an der Spitze die Niederlande mit 0,65 %. — Wenn man sich international schon darüber verständigt hat, die Entwicklungshilfe der Industrieländer in Relation zu ihrem eigenen Wirtschaftswachstum zu messen, dann sollten die Argumente der Entwicklungsländer auch ernst genommen werden. Die BRD schneidet jedenfalls dabei nicht besonders gut ab. Zusammenfassend wird seitens der Entwicklungsländer bilanziert: Vor dem Hintergrund dieser Analyse der Entwicklung des Welthandels, des Schuldendienstes und des Kapitaltransfers erscheint die internationale Kooperation einfach fragwürdig und die weltweite Entwicklungspolitik unglaubwürdig.

HK: Die Entwicklungsländer haben sich in Lima auch über eine mögliche Lösung zukünftiger Währungskrisen unterhalten. Um ihre Vorstellungen von nun an wirksamer und gezielter anbringen zu können, haben sie einen Ausschuß gebildet, der als Gegenstück und Verhandlungspartner für den „Club der Zehn" gedacht ist. Wo liegen die hauptsächlichen währungspolitischen Interessen der Entwicklungsländer?

Dams: Die Entwicklungsländer sind einmal daran interessiert, daß es ein funktionierendes Weltwährungssystem gibt; sie haben in Lima z. B. betont, daß sie die Währungskrise 1971 nicht verursacht hätten und daher auch nicht die Leidtragenden dieser Misere sein könnten. — Zum anderen beklagen sie sich, daß sie kaum in diesem „Klub der Reichen", in dem der Anteil an der Gesamtquote (die USA allein ein Fünftel) auch das Stimmengewicht festlegt, ein entscheidendes Wort mitreden könnten. Schließlich möchten die Entwicklungsländer von den vor wenigen Jahren eingeführten Sonderziehungsrechten — eine Art Papiergeld im internationalen Verrechnungsverkehr — mehr Anteile auf sich vereinigen, als es den Quoten des Internationalen Währungsfonds entsprechen würde. Über diese „Verbindung" („link") von mehr internationaler Liquidität und bevorzugter Berücksichtigung der Entwicklungsländer, die über nicht genügend Devisen zum Aufbau ihrer Staaten verfügen, wird auch in Santiago gesprochen werden. — Aber auch die Frage der Sonderziehungsrechte muß aus dem Gesamtkontext der Entwicklungspolitik betrachtet werden. Eine isolierte Lösung würde nur am Sym-

ptom der chronischen Zahlungsbilanzdefizite der Entwicklungsländer herumkurieren.

HK: Liegen die Verhandlungspositionen der großen „Partner" für UNCTAD III schon fest?

Dams: Nach meiner Auffassung wäre es nachteilig, wenn durch Vereinbarungen *vor* der Konferenz bereits eine Polarisierung der Standpunkte — hier der Block der Industrie- und dort derjenige der Entwicklungsländer — stattfinden würde; so können auf internationaler Ebene keine praktikablen Kompromisse ausgehandelt werden. Warum nicht? Die Interessenlagen in den einzelnen Lagern sind außerordentlich verschieden, insbesondere in der Gruppe der Entwicklungsländer. Das gilt jedoch auch für die westlichen Industrieländer, die in unterschiedlicher Weise bereit sind, sich durch konkrete Maßnahmen ihrer Wirtschaftspolitik zum Anwalt der Entwicklungsländer auf dieser Konferenz zu machen. Im Rahmen des DAC (Development Assistance Committee), einer Institution der westlichen Industrieländer zur Koordination ihrer Entwicklungspolitik, hat man daher auch sich gegenseitig nur informiert und nicht versucht, einen geschlossenen Block zu bilden.

Die Armen und die ganz Armen

HK: In der Währungsfrage bildeten die Entwicklungsländer in Lima erwartungsgemäß eine einheitliche Front gegenüber den Industrieländern. Aber diese Geschlossenheit versagte naturgemäß in vielen anderen Fragen. Ein wichtiger, aber umstrittener Punkt war beispielsweise die Festlegung einer Liste der 25 ärmsten Entwicklungsländer, zu der man sich dann schließlich doch durchrang. Opponiert haben vor allem die Lateinamerikaner, die auf dieser Liste nur durch Haiti vertreten sind und die sich deshalb übergangen fühlten. Wie steht es nun mit den von Ihnen genannten unterschiedlichen Interessenlagen innerhalb der Entwicklungsländer?

Dams: Sie haben mit Recht darauf hingewiesen, daß es innerhalb der Gruppe der Entwicklungsländer eine große Streubreite der Wirtschaftskraft gibt, d. h., es gibt die am wenigsten entwickelten Länder der Dritten Welt. Es handelt sich hier insbesondere um agrarisch orientierte Länder, vor allem in Afrika. Wir haben also gewissermaßen zwei „Teufelskreise": Einmal das wachsende Auseinanderklaffen zwischen „reichen" und „armen" Ländern ganz generell betrachtet; zum anderen das Zurückbleiben der „ärmsten" Staaten in der Gruppe der Entwicklungsländer. Wenn die letzteren gefördert werden sollen, bedarf es besonderer Maßnahmen. Das gilt sowohl für die günstigeren Konditionen der diesen Ländern gewährten Entwicklungshilfe, insbesondere beim Ausbau ihrer Infrastruktur; das gilt auch für Überlegungen, wie ihnen der Zugang zu den Märkten der Industrieländer erleichtert werden kann. — Die Diskussion geht nun dahin, ob besondere Maßnahmen ergriffen oder sogar spezielle Fonds zugunsten dieser am wenigsten entwickelten Länder eingerichtet werden sollen. Auch innerhalb der Entwicklungsländer werden diese verschiedenen Wege diskutiert werden, weil die „Weiterentwickelten" unter ihnen ihre Position nicht verschlechtern möchten.

HK: Gibt es bezüglich eines solchen möglichen Fonds speziell für diese 25 ärmsten unter den Entwicklungsländern schon konkrete Vorstellungen? Und wie stellt sich die EWG mit ihrer gewachsenen Handelsmacht dazu?

Dams: Die Weltbank verfügt mit dem besonderen Institut IDA (International Development Agency) bereits über eine Einrichtung, deren Finanzhilfen zu günstigen Bedingungen auf den infrastrukturellen Ausbau ausgerichtet sind. Natürlich profitieren hiervon die am wenigsten entwickelten Länder; die Zinssätze liegen tiefer, und die Laufzeiten sind länger. In gewisser Weise kann auch der Europäische Entwicklungsfonds der EWG hier genannt werden, weil die 18 assoziierten Staaten, die größtenteils zu dieser Gruppe gehören, Entwicklungshilfe zu günstigeren Bedingungen erhalten. — Mit der Erweiterung der EWG stellt sich die Frage, inwieweit diese Sonderstellung innerhalb der Entwicklungsländer auf weitere Länder ausgedehnt wird, oder aber ob auf weltweiter Ebene eine weniger diskriminierende Lösung gefunden wird.

HK: Läßt sich bereits etwas darüber sagen, was die Konferenz von Santiago bringen wird und welche Schwerpunkte Vorrang haben werden? Es gibt begründete Befürchtungen, daß die Konferenz von Santiago auch seitens der Entwicklungsländer nicht viel mehr erbringen werde als die bisherigen Welthandelskonferenzen; ziemlich viel Streit, eine Menge Papier, aber wenig Ergebnis.

Dams: Anhaltspunkte über die Linienführung der Konferenz können ihrer vorläufigen Tagesordnung entnommen werden. Zuerst wird eine Prüfung der gegenwärtigen Lage und der längerfristigen Tendenzen in bezug auf Handel und Entwicklung vorgenommen; man wird sich kritisch damit auseinandersetzen, inwieweit die Maßnahmen, die für die 2. Entwicklungsdekade in den UN beschlossen wurden, bereits zur Anwendung gekommen sind. Die weiteren Punkte lassen sich leicht unter drei Gesichtspunkten gruppieren: a) Die Auswirkungen der Weltwährungssituation auf Handel und Entwicklung der Länder der Dritten Welt; b) die Förderung des Welthandels zugunsten der Entwicklungsländer, insbesondere Exportförderung, Warenabkommen, Präferenzen für Halb- und Fertigwaren, der Handel mit sozialistischen Ländern; c) eine größere Kapitalbereitstellung durch die Industrieländer (u. a. offizielle Entwicklungshilfe, die Frage der Sonderziehungsrechte, der ausländischen Privatinvestitionen und der Schuldendienst). — In zweifacher Hinsicht werden mehr Fragen *innerhalb* der Entwicklungsländer angesprochen, so diejenigen der am wenigsten entwickelten Staaten und der Regionalintegrationen zwischen den Entwicklungsländern. Ein besonderer Punkt ist dem Technologie-Transfer gewidmet. — Dieser kurzgefaßte Überblick zeigt einmal, wie komplex der Verhandlungsgegenstand ist, und zum anderen, daß es sich um eine Konferenz über Handel *und* Entwicklung handelt. Die Kurzformel „Handelskonferenz" stimmt nicht! Jedenfalls wird man alle Hände voll zu tun — besser: alle Köpfe anzustrengen — haben, um in den vorgesehenen vier Wochen zu einem Ergebnis zu kommen.

HK: Die Volksrepublik China hat nicht zuletzt durch ihre Aufnahme in die Vereinten Nationen unter den Entwicklungsländern an Ansehen gewonnen. Sie wird von vielen als Alternative zum Westen angesehen. Gleichzeitig wird befürchtet, daß China auf der Welthandelskonferenz in Chile für eine harte Konfrontation zwischen den Entwicklungsländern und den Industrienatio-

nen sorgen wird. Glauben Sie, daß China überhaupt ein entwicklungspolitisches Konzept neuer Art anzubieten hat, oder geht es primär um eine politische Machtfrage?

Dams: Zuerst einmal sollte festgestellt werden, daß die Volksrepublik China einen erfolgreichen eigenen Weg der wirtschaftlichen Entwicklung gegangen ist. Es erhebt sich dann allerdings die Frage, inwieweit dieser „Entwicklungspfad" übertragbar ist und — eine sehr wichtige Überlegung — ob Entwicklungsländer selbst bereit sind, diesen harten Weg der Entwicklung mit allen Konsequenzen des Konsumverzichts der breiten Bevölkerung einzuschlagen. In jedem Fall wird dieses Entwicklungsmodell auf seine Voraussetzungen hin, unter denen es anwendbar erscheint, zu diskutieren sein. — Mit der Präsenz der Volksrepublik China sind jedoch noch weitere Fragen verbunden: Dieses Land gewährt bereits seinerseits Entwicklungshilfe (z.B. an Tansania und andere afrikanische Staaten). Weiterhin wird sich die VR China auf der Konferenz in Santiago zum Anwalt der Entwicklungsländer machen wollen. Inwieweit das gelingt, kann nicht gesagt werden; da die westlichen Industriestaaten rd. 96 v.H. der gesamten Weltentwicklungshilfe bereitstellen, wird m.E. jedoch der Dialog vor allem zwischen den Entwicklungsländern und den Industrieländern mit marktwirtschaftlicher Ordnung geführt werden.

Lassen sich regionale Märkte entwickeln?

HK: Eine Schwäche in den Versuchen einer Beseitigung des wirtschaftlichen Ungleichgewichtes liegt zweifellos darin, daß ja aufgrund der Wirtschaftsstruktur und des Wirtschaftspotentials der Industrieländer diese ihre Wirtschaft gegenüber den Entwicklungsländern weitgehend unabhängig gestalten können. Sie bestimmen im Welthandel Kosten und Preise. Ist also handelspolitisch zwischen Industrie- und Entwicklungsländern überhaupt eine Lösung zu erwarten? Muß nicht mehr handelspolitische Selbsthilfe der Entwicklungsländer hinzukommen? Soweit wir gesehen haben, steht auf dem Programm der Konferenz von Santiago auch die Entwicklung und Förderung regionaler Märkte in den Entwicklungsländern. Inwieweit können Entwicklungsländer sich zusammenschließen, um durch größere Binnenmärkte ihre wirtschaftliche Entwicklung selbst zu unterstützen?

Dams: Sie haben zu Recht eine Doppelfrage gestellt, die man sehr differenzieren muß. *Zur ersten:* Die westlichen Industrieländer sind durchaus an einer stärkeren Handelsverflechtung mit den Entwicklungsländern interessiert, obwohl nicht übersehen werden kann, daß knapp drei Fünftel des Welthandels zwischen den westlichen Industrieländern abgewickelt wird. Das Handelsvolumen zwischen Entwicklungsländern und westlichen Industriestaaten folgt mit gut einem Viertel des Gesamtwelthandels. Die übrigen Welthandelsströme (zwischen den Entwicklungsländern und mit den Staatshandelsländern) folgen mit weitem Abstand. — Was besagen diese Zahlen? Die Entwicklungsländer sind in Bezug und Absatz wichtige Handelspartner der Industrieländer, und ihre wirtschaftliche Förderung wird die Exportkapazität steigern und mit steigendem Lebensstandard der dortigen Bevölkerung auch die Importmöglichkeiten aus den Industrieländern vergrößern. Man kann nicht nachdrücklich genug darauf hinweisen, daß die Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung der Länder der Dritten Welt ökonomisch in beiderseitigem Interesse liegt; dazu treten soziale und politische Argumente, auf die bereits verwiesen wurde. — Und nun zur *zweiten* Frage, inwieweit die Zusammenschlüsse der Entwicklungsländer zu größeren Wirtschaftsräumen ihr Wirtschaftswachstum fördern kann. Zuerst einmal sollte die Auswirkung einer solchen Regionalintegration nicht überschätzt werden; sie ist eine wichtige „flankierende" Maßnahme der Entwicklungspolitik, die von den Ländern der Dritten Welt selbst ergriffen werden kann. Die direkten, mittelfristigen Erfolge einer Regionalintegration sind weitgehend davon abhängig, wie stark die Handelsverflechtungen der Mitgliedsstaaten sind; der Hinweis auf die EWG, deren Mitgliedsstaaten bereits vor dem Zusammenschluß den größten Teil ihres Außenhandels untereinander abwickelten, zeigt, was hier gemeint ist. Worin liegen nun die Vorteile von solchen Regionalintegrationen für die Entwicklungsländer? Einmal werden ihre meist zu kleinen nationalen Märkte erweitert; zum anderen entfällt der Zollschutz, den diese Länder gegeneinander zur Protektion ihrer Industrie aufbauen. Damit werden Anreize gegeben, größere Produktionsstätten aufzubauen, die auch auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig sein können. Regionalintegrationen mit größeren Binnenmärkten können auch Anreize für ausländische Investoren abgeben, sofern die Entwicklungsländer an Privatinvestitionen kommerzieller Art interessiert sind. Schließlich sollte nicht übersehen werden, daß größere Wirtschaftsräume mehr Möglichkeiten bieten, beim Wirtschaftsaufbau über die zu engen Nationalgrenzen hinweg eine Koordinierung der Investitionen vorzunehmen; d. h., die beteiligten Länder überlegen sich, wie sie *mit*einander — im Hinblick auf eine spätere Arbeitsteilung in der Warenherstellung — eine gemeinsame Planung aufstellen und durchführen. Gerade diesen letzten Gesichtspunkt der koordinierten Investitionsplanung möchte ich — auch im Hinblick auf den Einsatz der Kapitalhilfe der Industrieländer — besonders hervorheben.

HK: Hat man in puncto regionaler Märkte schon eine gewisse Erfahrung aus der Zeit der ersten und jetzt der angelaufenen zweiten Entwicklungsdekade?

Dams: Es gibt bereits verschiedene Beispiele, so die Lateinamerikanische Freihandelszone (LAFTA), die Gemeinsame afrikanisch-madagassische Organisation (OCAM), die Ostafrikanische Wirtschaftassoziation — um nur einige zu nennen. Ein solcher Prozeß benötigt jedoch Zeit, wie wir aus der eigenen Erfahrung in Europa wissen. Die westlichen Industrieländer können diese Zusammenarbeit überstaatlicher Art durchaus fördern, indem sie insbesondere diese überstaatliche Koordination der Entwicklungsländer durch eine verstärkte Gewährung von Entwicklungshilfe honorieren.

Arbeitslosigkeit und Technologie-Transfer

HK: Ein wichtiger entwicklungspolitischer Faktor ist der Technologie-Transfer. Dieser erweist sich aber offensichtlich nicht selten als ein Instrument mit doppelter Wirkung. Bundesminister Eppler hat diese doppelte Wirkung erst jüngst am Beispiel einer Kunststoffabrik (für Plastiksandalen) in einem afrikanischen Staat erläutert, die via Entwicklungshilfe aufgebaut wurde. Sie hatte zum Ergebnis, daß 5000 Schuhmacher und Beschäftigte verschiedener Zubringerdienste aus der Umgebung arbeitslos wurden. Wenn wir den Minister richtig verstehen,

dann zieht er daraus die Konsequenz bzw. den Rat, den Technologie-Transfer nicht auf dem jetzigen europäischen Standard durchzuführen, sondern den Entwicklungsländern einfache Techniken zur Verfügung zu stellen, die vor allem eine höhere Arbeitsintensität sichern.

Dams: Lassen Sie mich einige theoretische Überlegungen voranstellen. Es besteht grundsätzlich die Gefahr, daß wir in den Industrieländern die Entwicklungspolitik aus unseren eigenen Wirtschafts- und Gesellschaftsprozessen ableiten, d. h. ungewollt Leistungen aus der *eigenen* Sicht bereitstellen. In diesen Gesamtkontext ist auch der Technologie-Transfer einzuordnen. Bei der Diskussion, wie den Entwicklungsländern Produktionstechniken zur Verfügung gestellt werden, damit sie sich verstärkt am Welthandel beteiligen können, geht es um zwei Teilfragen. *Die erste:* Wir müssen in den Industrieländern bereit sein, unsere Märkte stärker für die Vor- und Enderzeugnisse der Entwicklungsländer zu öffnen, auch wenn damit Anpassungen unserer eigenen Wirtschaft verbunden sind. Diese unsere eigene Produktion ersetzenden Importe aus den Entwicklungsländern machen es erforderlich, daß in diesen Staaten mit Technologien gearbeitet wird, die vom Preis und der Qualität her eine Wettbewerbsfähigkeit sichern. Die Entwicklungsländer brauchen also u. U. die gleichen Technologien, die in den Industrieländern zur Anwendung kommen. Um einen solchen Technologie-Transfer zu erreichen, erscheint es notwendig, unsere Zölle auf Verarbeitungsprodukte der Entwicklungsländer zu senken; die *nominalen* Zölle sind *scheinbar*, gemessen am Importpreis, gering — wenn sie jedoch auf die Differenz zwischen Rohstoff- und Verarbeitungsprodukt-Preis bezogen werden (Wertschöpfung), dann ist diese *effektive* Belastung ganz erheblich; pflanzliche Öle haben z. B. einen Einfuhrzoll von 8 bis 9 % des Importpreises, bezogen auf die Verarbeitungsspanne (abzüglich Preis für Ölsaaten) kann er ein hundertprozentiger Schutz sein! Die relativ günstigen Löhne in den Entwicklungsländern und der Abbau von solchen massiven protektionistischen Maßnahmen in den Industrieländern können, gegenseitig ergänzend, wichtige Ansätze zu einer neuen Arbeitsteilung in der Welt sein und auch einen forcierten Technologie-Transfer zugunsten der Entwicklungsländer auslösen.

HK: Aber es bleibt die beschäftigungspolitische Seite des Problems. Auf diese Seite zielte Minister Eppler in der Hauptsache.

Dams: Ja, damit sprechen Sie die *zweite* Teilfrage an: Die Entwicklungsländer stehen vor dem ungeheuer großen Problem, ihre nichtbeschäftigten Massen in einen produktiven Arbeitsprozeß einzugliedern. Hochentwickelte Techniken mit großem Kapitaleinsatz würden zwar Wirtschaftswachstum erbringen, aber keinen wesentlichen Beitrag zur Lösung des strukturellen Problems der Unterbeschäftigung leisten. Hier stellt sich die Aufgabe, *kapital*intensive Produktionen der Industrieländer auf *arbeits*intensive „umzufunktionieren", ohne daß die Güte der Waren und ihre Wettbewerbsfähigkeit eingeschränkt würde. An Hand dieses Sachverhalts wird deutlich, daß arbeitsintensive Technologien *eine höhere Qualität des Wirtschaftswachstums* bedeuten, weil mehr Menschen bei der Entstehung des Sozialproduktes beteiligt werden. Wir nennen diesen Umdenkungsprozeß von kapital- zu arbeitsintensiven Produktionsverfahren „adaptive Technologie". Zwei Einschränkungen sind bei einem solchen Vorgehen angebracht: Wir wissen einmal über die konkreten Möglichkeiten noch viel zuwenig; vielleicht liegt hier ein Wunschtraum vor, der sich an dem Sachverhalt der unbeschäftigten Arbeitermassen ausrichtet. Zum anderen ist in Rechnung zu stellen, daß manche Entwicklungsländer der Anwendung solcher adaptiven Technologien nicht besonders positiv gegenüberstehen; z. T. wenden sie selbst kapitalintensive Techniken an, bauen Produktionsstätten für synthetische Produkte auf, obwohl sie eigene Natur-Rohstoffe im Überfluß haben. Auch das Argument, daß mit dem Transfer solcher angepaßten Technologien neue Abhängigkeiten zu Lasten der Entwicklungsländer entstehen könnten, ist nicht von der Hand zu weisen. — Vor dem Hintergrund dieser Darlegungen wird ersichtlich, wie wichtig es ist, daß UNCTAD III sich mit dieser Frage befaßt.

HK: Trotz der Bemühungen um arbeitsintensive Technologien bleibt das gegenwärtig wohl größte Problem der Entwicklungsländer, die grassierende Arbeitslosigkeit, die durch eine rapide Verstädterung noch verschärft wird. Welche Vorstellungen sind in den letzten Jahren entwickelt worden, diesem Problem sowohl im Ausbau der Infrastrukturen wie auch bei der Ankurbelung der Märkte auf den Leib zu rücken?

Dams: Diese Problematik muß mit einigen Zahlen belegt werden. In dem sog. ILO-Bericht des Internationalen Arbeitsamtes in Genf wird ausgeführt, daß im 2. Entwicklungsjahrzehnt (1970/80) für 226 Millionen Menschen in den Entwicklungsländern zusätzliche Arbeitsplätze geschaffen werden müssen. Das ist eine Zunahme der Beschäftigten um gut ein Fünftel auf 1,24 Mrd. In Asien liegt die größte Nachfrage nach Arbeitsplätzen vor. Das Beschäftigungsproblem ist damit *die* zentrale Aufgabe der Entwicklungspolitik; denn in den Entwicklungsländern haben wir es bei der latenten Unterbeschäftigung damit zu tun, daß eine größere Zahl von arbeitsfähigen Menschen stärker bei der Verteilung berücksichtigt als an der Entstehung des Sozialproduktes beteiligt sind.

HK: Aber welche Ansätze bieten sich an für eine stufenweise Änderung? Von welchen Zielvorstellungen geht man überhaupt aus?

Dams: Nach den internationalen Entwicklungsplänen bestehen drei Möglichkeiten: Die Aufnahme von Arbeitskräften in der Landwirtschaft durch deren zügige Entwicklung; Durchführung von arbeitsintensiven öffentlichen Arbeiten im Bereich der Infrastruktur; die Einschränkung kapitalintensiver Produktionen. — An diesen Überlegungen ist ein Sachverhalt besonders interessant: Im laufenden Jahrzehnt soll insbesondere die Landwirtschaft, die heute schon bei relativ niedrig entwickelten Techniken zu viele Arbeitskräfte hat, noch zusätzlich Menschen Arbeit und Brot geben. Die Landwirtschaft erfüllt damit eine doppelte Funktion: Sie absorbiert einmal überschüssige Arbeitskräfte, die sie eigentlich gar nicht benötigt, und hält sie im „Wartezimmer" einer erhofften Industrialisierung vorerst einmal fest. Zum anderen soll durch diese „Schwamm-Funktion" der Agrarwirtschaft eine massive Abwanderung vom Land in die Stadt verhindert werden. Nach den FAO-Berichten leben heute 70 v. H. der Bevölkerung in den Entwicklungsländern von der Landwirtschaft und auf dem Lande; bei dem starken Bevölkerungsanstieg wird (bis 1985) ihre Zahl absolut um die Hälfte zunehmen. Und der gleiche Bericht

sagt, daß im Falle einer unzureichenden Beschäftigung in der Landwirtschaft und einer damit einhergehenden Abwanderung in die schon hypertrophierten Städte „menschliches Elend, soziale Unruhe und politische Unstabilität" die Folge wären. Hier wird deutlich, daß die Entwicklungspolitik, im ausschließlichen Kompetenzbereich der Länder der Dritten Welt, über eine Strategie verfügen muß, die diese Beschäftigungsprobleme mitlösen hilft. Vor welche Schwierigkeiten die Entwicklungsländer dabei gestellt sind, hat *Gunnar Myrdal*, der bekannte schwedische Nationalökonom, auf der Internationalen Konferenz der Agrarökonomen (Minsk 1970) ausgeführt: Die Anwendung neuer Techniken (Hybrid-Saatgut, Handelsdünger, Schädlingsbekämpfung usw.) führt nicht automatisch zu einer arbeitsintensiven Orientierung der Landwirtschaft, wenn nicht Agrarreformen durchgeführt, den Kleinlandwirten Kredite gewährt werden, eine intensive Beratung eingeführt wird. Ohne solche Reformen wird die technische Entwicklung eine ungleichmäßigere Einkommensverteilung *innerhalb* der Landwirtschaft zur Folge haben.

Beschäftigungspolitik und Bevölkerungswachstum

HK: Im allgemeinen wird mit der Landwirtschaft ihre vornehmlichste Aufgabe, die Ernährung einer wachsenden Bevölkerung, angesprochen. Wie bewältigt sie diese Aufgabe?

Dams: Diese Feststellung trifft durchaus zu. Mit einigen Zahlen kann diese gewaltige Aufgabe gekennzeichnet werden: Nach den Projektionen der Welternährungsorganisation (FAO) wird 1985 (gegenüber 1962) die Nachfrage nach Nahrungsmitteln auf das Zweieinhalbfache ansteigen, davon entfallen allein zwei Drittel auf den Bevölkerungsanstieg! Es ist ein erklärtes Ziel der Entwicklungsländer, ihre Agrarproduktion erheblich zu steigern; gegenüber 2,7 % pro Jahr in der Vergangenheit auf 4 % pro Jahr in diesem Dezennium. Sollte das nicht gelingen, würde der Importbedarf der Dritten Welt (1955/65: 3 Mrd. Dollar) erheblich zunehmen (auf 26 Mrd. Dollar im Jahre 1985); dafür stehen überhaupt nicht die Devisen zur Verfügung. — Mir kam es darauf an, aufzuzeigen, daß mit dieser Umstrukturierung der Landwirtschaft und ihrer unumgänglichen *Produktions*steigerung zugleich ein *Beschäftigungs*beitrag geleistet werden kann, wenn die entsprechende Entwicklungsstrategie eingeschlagen wird.

HK: Bestandteil der westlichen Entwicklungshilfe ist auch die Lieferung von Nahrungsmitteln. Sie haben in dieser Frage eine sehr dezidierte Meinung. Sie kämpfen gegen eine Überbewertung der Nahrungsmittelhilfe. Warum?

Dams: Hier sollte ich eine Vorab-Erklärung machen: In Katastrophenfällen (Kriegen, Mißernten usw.) werden solche Hilfen notwendig sein; das gilt auch für die Eiweißversorgung von bestimmten Gruppen, so z. B. von Kleinstkindern, werdenden und stillenden Müttern. — Aber ich scheue mich, bei einem Anteil von *einem Fünftel* der Nahrungsmittellieferungen an der *gesamten offiziellen* Entwicklungshilfe der westlichen Welt das als konstruktiven Beitrag einer Entwicklungspolitik zu bezeichnen. Hier zeigt sich eine besondere Konfliktsituation zwischen *national*staatlicher Wirtschaftspolitik und *weltweiter Entwicklungspolitik:* Die Nahrungsmittellieferungen sind für mich eine „gebundene" Hilfe, gebunden an agrarpolitische Zielsetzungen der Industrieländer, nämlich die Agrarüberschüsse im Interesse der Einkommenssicherung ihrer Landwirte auf Kosten des Steuerzahlers zu verschenken. Wir haben zwar schon viel im Hinblick auf den entwicklungskonformen Einsatz dieser Nahrungsmittel gelernt — insbesondere im Rahmen des Welternährungsprogramms der FAO, „Food for Work" —, aber im Interesse der Glaubwürdigkeit unserer Entwicklungspolitik sollten wir sie nicht in Ansatz bringen. Nahrungsmittelhilfen ergeben sich aus *unseren* Problemen und nicht aus dem *Bedarf* der Entwicklungsländer, der eindeutig in der Förderung der dortigen Landwirtschaft liegt. — Vor Jahren habe ich diese Gedankengänge in einer Misereor-Veröffentlichung [1] entwickelt; mein Standpunkt hat sich in dieser Frage nicht geändert.

HK: Nun hängen Beschäftigungs- und Ernährungsprobleme wohl auch engstens zusammen mit dem Bevölkerungswachstum. Gibt es Hinweise oder Ansätze dafür, daß die Einstellung zur Natalität in den Entwicklungsländern bereits in einem Wandel begriffen ist?

Dams: Diese Frage ist von zwei Seiten her zu beantworten. Auf der einen Seite werden in die internationalen Pläne, vor allem in der „Internationalen Strategie für das Zweite Entwicklungsjahrzehnt der Vereinten Nationen", bestimmte Zielprojektionen des Bevölkerungswachstums einbezogen; das ist richtig so, weil die Erhöhung des durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommens abhängig ist von der Bevölkerungsentwicklung. Die Zielsetzung einer jährlichen Zunahme von 3,5 v. H. des Pro-Kopf-Einkommens ist gebunden an 6 v. H. Wachstumsrate pro Jahr des Brutto-Sozialproduktes. In der Tat liegen fast alle lateinamerikanischen Länder bei 3 bis 3,5 v. H. Bevölkerungszunahme je Jahr; die meisten afrikanischen und asiatischen Länder liegen darunter, so daß sich insgesamt ein niedrigerer Wert ergibt. Nach den Berechnungen der UN ist jedoch anzunehmen, daß diese Zielprojektion von 2,5 v. H. jährlicher Wachstumsrate der Bevölkerung als zu günstig angesehen werden muß — es besteht demnach die Gefahr, daß die globalen Wachstumserfolge durch die rapide Bevölkerungszunahme „pulverisiert" werden; in Ceylon und Indonesien hat das Bruttosozialprodukt pro Kopf sogar absolut abgenommen (1960—65). Die UN-Strategie überläßt es jedoch jedem einzelnen Entwicklungsland, seine bevölkerungspolitischen Ziele zu formulieren und inhaltlich auszugestalten.

HK: Damit stellt sich natürlich die Frage, was von außen, also von seiten der Industrieländer, überhaupt zur Lösung des Bevölkerungsproblems beigetragen werden kann.

Dams: Hilfe von außen kann bei der Familienplanung vor dem Hintergrund dieser Feststellungen nur begrenzt erfolgen; selbst wenn sie beansprucht würde, müßte die Durchführung in der vollen Verantwortung des Entwicklungslandes liegen. Vor allem empfiehlt sich, die Entwicklungsländer bei dieser Frage noch differenzierter zu betrachten, als es bei allen anderen sozialen und ökonomischen Fragen bereits angeraten wurde. — Von den hochentwickelten Ländern wird sehr oft übersehen, daß die Geburtenplanung eigentlich ein „Beiprodukt" der Entfaltung zur industriellen Gesellschaft ist; von den Menschen in den Entwicklungsländern wird erwartet, daß sie als *Vorleistung* zur gesamtwirtschaftlichen Expansion erbracht werden soll. Weiterhin wird leicht über-

sehen, daß selbst die Maßnahmen einer Bevölkerungsplanung, die eigenverantwortlich in den Entwicklungsländern liegt, in diesem Jahrzehnt nicht mehr „greifen".

Welche Rolle spielen die Privatinvestitionen?

HK: Ein beträchtlicher Teil der „Entwicklungshilfe" wird auf dem Wege von Privatinvestitionen geleistet. Kritiker einer marktwirtschaftlichen Ordnung lehnen private Investitionen grundsätzlich ab. Sie sehen in ihnen nur eine Fortsetzung von Ausbeutung. Wie beurteilen Sie die Privatinvestitionen aus Ihrer Sicht?

Dams: Die kommerziellen Privatinvestitionen werden nicht zur Entwicklungshilfe gerechnet, obwohl sie durchaus zum ökonomischen Wachstum der wirtschaftsschwachen Staaten beitragen können. Sie werden — in der neutralen Bezeichnung — zu den „Finanzströmen" gezählt; immerhin nehmen sie für den DAC-Bereich eine Größenordnung ein, die derjenigen der offiziellen Entwicklungshilfe entspricht. Wie Sie richtig sagen, ist kaum ein Kapitaltransfer so umstritten wie die Privatinvestitionen kommerzieller Art. Für die einen sind sie eine Form des Neo-Kolonialismus, für die anderen ein grundsätzlich positiver Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung der Dritten Welt. Beide Betrachtungsweisen scheinen mir wenig fruchtbar für eine sachliche Diskussion zu sein. Zuerst sollte einmal festgestellt werden, daß zur marktwirtschaftlichen Ordnung auch die Freiheit des Unternehmers gehört, in anderen Ländern Anlageinvestitionen zu tätigen; insofern ist unsere Marktwirtschaft nach außen hin „offen". Inwieweit diese Privatinvestitionen in einem Entwicklungsland getätigt werden, liegt ausschließlich bei dem jeweiligen Staat selbst und wird entscheidend dadurch bestimmt, inwieweit eine marktwirtschaftliche Ordnung dort vorliegt. Soweit die *grundsätzliche* Feststellung! Bei einer *differenzierteren* Betrachtung müssen wir uns dann allerdings fragen, was in der Wirtschaftspolitik getan werden kann, damit nur solche Privatinvestitionen getätigt werden, die entwicklungskonform sind. Hier sehe ich drei Ansatzpunkte: 1) Die westlichen Industrieländer fördern durch Entwicklungshilfesteuergesetze oder durch Investitionsgarantien das privatwirtschaftliche Engagement von Unternehmern; in der deutschen Entwicklungspolitik sollten Überlegungen angestellt werden, nur diejenigen Privatinvestitionen zu fördern, die in ausgesprochen wirtschaftsschwachen Ländern und Regionen zur Entwicklung des jeweiligen Landes beitragen. 2) Die Entwicklungsländer sollten in ihren Entwicklungsplänen klar ausweisen, welchen Spielraum sie den Privatinvestitionen unter welchen Bedingungen einräumen, wobei die gestellten Anforderungen unter gesamtwirtschaftlichen und -gesellschaftlichen Aspekten genannt werden sollten. 3) Die Unternehmer sollten für Privatinvestitionen in Entwicklungsländern einen Kodex des Wohlverhaltens auf internationaler Ebene entwickeln. — Zu diesen Ansatzpunkten sollte dann allerdings eine *internationale* Wettbewerbsordnung treten; denn multinationale Konzerne entziehen sich bei den Privatinvestitionen oft jeder Wettbewerbskontrolle im nationalen Bereich. Außerdem verfügen die Entwicklungsländer kaum über eine starke Position, um bei Verhandlungen zu erreichen, daß auch die sozialen Konsequenzen und gesamtwirtschaftlichen Folgen einer solchen Investition in die Betrachtung des Unternehmers einbezogen werden. — Wer die Diskussion über die Privatinvestition in den kritischen Gruppen unserer Gesellschaft verfolgt, muß zu der Schlußfolgerung kommen, daß wir im Interesse der Glaubwürdigkeit der marktwirtschaftlichen Ordnung diese Frage sehr genau prüfen müssen.

Sind die Kirchen ihrer Rolle als Entwicklungsträger gewachsen?

HK: Wir haben bisher nur von Privatinvestitionen auf kommerzieller Basis gesprochen. Nun gibt es aber in einem beträchtlichen Maß Investitionen in den Entwicklungsländern, die nichtkommerziell getätigt werden. Dazu zählt auch die Hilfe der Kirchen. Eine generelle Frage an den Ökonomen: Wie beurteilen Sie den wirtschaftlich-strukturellen Erfolg dieser Hilfe.

Dams: Es ist in einer pluralistischen Gesellschaft das legitime Recht der verschiedenen Gruppen, sich mit den Fragen der Entwicklungspolitik auseinanderzusetzen und ein eigenes Engagement in diesem Bereich zu suchen. Seit über einem Jahrzehnt haben sich dabei Organisationen der christlichen Kirchen einen eigenen Standort zu eigen gemacht. — Ich bin der Auffassung, daß in unserer offenen Gesellschaft unter den nichtstaatlichen Organisationen vor allem die christlichen Kirchen wesentliche Aufgaben in der Entwicklungspolitik übernehmen können; ich denke insbesondere an zwei Bereiche: 1) Unsere öffentliche Meinung ist im Hinblick auf eine positive Willensbildung in der Entwicklungspolitik „unterentwickelt". — Wenn man daran denkt, welche Rolle etwa die katholische Soziallehre für die Lösung der sozialen Probleme im 19. Jahrhundert gespielt hat, dann möchte man sich wünschen, daß hier eine neue Dimension entdeckt werden könnte, die sich für eine weltweite Partnerschaft und weltweite Verantwortung als tragfähig erweisen würde. Die Motivierung und Mobilisierung unserer Gesellschaft und die Beeinflussung der politischen Entscheidungen zugunsten einer konstruktiven Entwicklungspolitik sehe ich als vordringliche Aufgaben der Kirchen an. 2) Die Kirchen verfügen in den Entwicklungsländern über Trägerstrukturen, die in besonderer Weise geeignet sind, konkrete Entwicklungsprojekte mit Erfolg durchzuführen. Daß dabei nicht „bilateral" zwischen den Religionen und Konfessionen bei der kirchlichen Entwicklungshilfe gedacht wird, sondern daß hier auf Kooperation mit Trägern im nicht-staatlichen Raum, aber in Abstimmung mit staatlichen Ziel-Mittel-Vorstellungen, abgestellt wird, hat sich inzwischen herumgesprochen.

HK: Wenn wir recht sehen, so plädieren Sie mit Ihrer Absage an eine bilaterale Hilfe zwischen kirchlichen Partnern für einen effektiveren kirchlichen Beitrag innerhalb nationaler Entwicklungsprogramme. Es ist aber nicht zu übersehen, daß auch von politischen Instanzen die Entwicklungshilfe der Kirchen gerade deswegen als ein wichtiger Faktor angesehen und teilweise auch einkalkuliert wird, weil die Kirchen in den Entwicklungsländern durch kirchliche Präsenz über eigene soziale Trägerstrukturen verfügen, die gezielt Projekte aufbauen und Entwicklungsprozesse in Bewegung setzen können. Es ist allerdings einzuräumen, daß die Kirchen und ihre missionarischen Einrichtungen damit nicht selten in ein Dilemma zwischen Entwicklungsplanung und Verkündigungsauftrag geraten.

Dams: Die in den Entwicklungsländern vorliegenden Trägerstrukturen eignen sich zum Teil, um die breite Bevölkerung zu motivieren und Zusammenschlüsse zu Selbsthilfegruppen zu veranlassen; kirchliche Entwicklungsarbeit bedeutet — neben den sozialen Aufgaben im engeren Sinne — fast immer „Entwicklung von unten". Hinsichtlich der Trägerstrukturen zeichnen sich dabei in den Entwicklungsländern folgende Umstrukturierungen ab: Auf der einen Seite werden die Missionskirchen „nationalisiert", d. h. vom einheimischen Klerus übernommen; er kann in der Breite nicht mehr jene Verbindungen persönlicher Art zu Kreisen der Industrieländer unterhalten, wie das z. B. bei den Missionaren der Fall war. Damit wird eine neue Form der Partnerschaft zwischen den kirchlichen Hilfswerken und den einheimischen Kirchen notwendig, um die Wirksamkeit der Maßnahmen zu sichern. Auf der anderen Seite wurden mittels konkreter Maßnahmen in den Entwicklungsländern durch die kirchlichen Hilfswerke neue Trägerstrukturen außerhalb der verfaßten Kirche geschaffen, die sowohl mit dieser als auch mit dem Staat kooperieren. Es wird sehr oft übersehen, daß es nicht nur wichtig ist, die Durchführung guter Projekte zu ermöglichen, sondern daß es in gleicher Weise notwendig ist, die Herausbildung leistungsfähiger Trägerstrukturen im nichtstaatlichen Raum der Entwicklungsländer zu fördern. — Die kirchlichen Hilfswerke verfügen hier bereits über große Erfahrungen; ihre erfolgreiche Arbeit hat jedoch die Konsequenz, daß sie sich mit stärker werdenden Partnern der Entwicklungsländer stets aufs neue in Kooperation einüben müssen!

HK: Wo sehen Sie eigentlich besondere Schwerpunkte kirchlicher Entwicklungsarbeit, die nach Ihrer Meinung stärker diskutiert werden sollten?

Dams: Das Feld kirchlicher Entwicklungsarbeit ist sehr breit. Ich möchte daher nur zwei Teilbereiche herausgreifen, die nach meinen eigenen Beobachtungen in einigen Entwicklungsländern einmal kritisch reflektiert werden sollten. Ich hatte bereits ausgeführt, daß kirchliche Entwicklungshilfe in vielen Fällen eine „Hilfe zur Selbsthilfe" sein wird, die bei der Motivierung der Bevölkerung ansetzt. Nicht selten tritt der Fall ein, daß bei einem erfolgreichen Projekt kirchlicher Hilfe eine „Bewegung" entsteht, wobei von der Bevölkerung ökonomische Erwartungshorizonte entwickelt werden, die zwar realistisch sind, aber aus den Finanzmitteln der kirchlichen Werke als Investitionen nicht mehr abgedeckt werden können. Um kein Vakuum in der sozialökonomischen Entwicklung entstehen zu lassen, müßten diese Folge-Anschluß-Investitionen von anderer Seite bereitgestellt werden. Sehr oft fehlt es an dieser konsistenten Weiterführung in anderer Dimension und in anderem Rahmen! Sehr oft werden in Entwicklungsländern große Investitionsvorhaben angetroffen, die von den offiziellen Trägern durchgeführt werden. Sie sind vielleicht privat- und gesamtwirtschaftlich durchaus rentabel, aber den negativen sozialen Konsequenzen, die mit diesen Investitionen für die breite Bevölkerung verbunden sind, wird wenig Beachtung geschenkt. Hier fehlen „flankierende" Maßnahmen, die darauf ausgerichtet sind, daß sich die Bevölkerung mit den Projekten identifiziert, diese bejaht und trägt sowie die mit den Investitionen einhergehenden Einkommenssteigerungen zu einer Verbesserung der Lebensverhältnisse nützt. — Nach meinen Beobachtungen würde es sich gerade im Zusammenhang mit größeren Projekten der Kapitalhilfe anbieten, den Bereich der „Sozialstrukturhilfe" durch die kirchliche Entwicklungshilfe komplementär abzudecken.

HK: Man hat aber, wenn man auf manche warnende Stimmen aus Entwicklungsländern hört, nicht den Eindruck, daß dieser Wandel der Strukturen, die gewünschte Diversifizierung, hierarchische Entflechtung und auch Bescheidung kirchlicher Trägerschaften schon so weit fortgeschritten ist. Es werden Stimmen laut, die die Kirchen davor warnen, sich in neokolonialistischer Manier als Kapillarensystem sozial-wirtschaftlicher Macht zu verstehen. Die da warnen, die Kirche verfehle damit ihren Verkündigungsauftrag, sind keine kurzsichtigen Ideologen, sondern Männer der Kirche, Missionare.

Dams: Die Kirchen werden nicht an den Ungerechtigkeiten in ihren verschiedensten Erscheinungsformen, an Armut und Elend vorbeigehen können. Ihr Engagement in der Entwicklungshilfe bedeutet jedoch, daß sie mit ihren Maßnahmen weder kurativ noch an den Symptomen herumkurieren können. In concreto: Auch hier bedarf es einer Strategie des Vorgehens, um vorliegende unbefriedigende Verhältnisse und Strukturen *bewußt* zu ändern. Dazu ist notwendig, sich über die Zielsetzungen, über die verfügbaren Mittel und über die verantwortlichen Träger Klarheit zu verschaffen. Sofort wird bei einer solchen Konzeption der kirchlichen Entwicklungshilfe die Frage auftauchen, inwieweit der Staat mit seiner Präsenz überhaupt einen Spielraum für solche Nicht-Regierungsorganisationen anbietet — dann ist die Entscheidung zu treffen, ob eine Kooperation möglich ist oder nicht; bei ungerechter Machtverteilung in einer Wirtschaft und Gesellschaft, die feudalistisch-kapitalistisch geprägt ist, wird dann auch die Frage zu klären sein, inwieweit hier unter Mitbeteiligung der Träger im nicht-staatlichen Raum eine Änderung erreicht werden kann. — Die von Ihnen angesprochenen genuinen Verkündigungsaufgaben der Kirchen werden immer dann beeinträchtigt werden, wenn ohne klare Zielformulierung und ohne leistungsfähige Träger größere Finanzmittel kirchlicher Entwicklungshilfe *pragmatisch*, also nicht systematisch, eingesetzt wurden. Das führt automatisch zu einer nicht zu bewältigenden Aufgabenlast der Kirche in den Entwicklungsländern.

HK: Nun, an strategischem Denken dürfte es nicht fehlen, aber ist man auch zu einer Verselbständigung der Trägerstrukturen bereit, die nicht mehr nur im Blickfeld der Kirchenleitungen agieren?

Dams: Bei eigenen Untersuchungen in Lateinamerika und Südasien habe ich gesehen, daß z. B. „Misereor" bewußt mit Hilfe konkreter Projektdurchführungen versucht hat, leistungsfähige Träger außerhalb der verfaßten Kirche zu fördern. Ich halte dieses Vorgehen für grundsätzlich richtig, weil damit in verschiedener Weise das große Wort aus dem Pearson-Bericht „Partners in Development" neuen Inhalt erhalten kann: Einmal werden diese erstarkten Trägerstrukturen in den Ländern der Dritten Welt einen *entwicklungspolitischen* Dialog mit den kirchlichen Werken der Industrieländer führen, und zum anderen werden diese Träger mit den Kirchen im eigenen Lande sich auf Kooperation ausrichten. — Eine so verstandene Strategie der Entwicklungshilfe, die die Förderung der Trägerstrukturen miteinbezieht, wird den nicht zu übersehenden Konflikt zwischen Entwicklungs-

aufgaben und genuinem Verkündigungsauftrag mildern, wenn nicht beheben können.

Was darf Bewußtsein kosten?

HK: Wir haben verschiedentlich das Problem der Bewußtseinsbildung gestreift. Nun haben ja die Kirchen im Bereich der Entwicklungshilfe sowohl in den Entwicklungsländern als auch in den Industrieländern eine doppelte Funktion: 1. modellhaft durch Beiträge am Entwicklungsprozeß mitzuwirken, konkret bei uns durch Aktionen wie „Brot für die Welt" und „Misereor", 2. in den kirchlichen Vollzügen, in der Verkündigung, in der Bildungsarbeit, im Gottesdienst zur Bewußtseinsbildung beizutragen. Wie sehen Sie den Zusammenhang zwischen beiden Aspekten, und welcher hat Ihrer Meinung nach Vorrang?

Dams: Beide sind nicht voneinander zu trennen. Es ist sicherlich ein wichtiger Beitrag, daß Christen beider Konfessionen für kirchliche Entwicklunghilfe Geld spenden. Ohne eine kritische Reflexion, daß mit dieser Spende eine Hilfe zur Selbsthilfe für die Menschen der Dritten Welt verbunden ist, d. h., daß traditionale Strukturen dadurch — in der Verantwortung der dortigen Bevölkerung — bewußt geändert werden können und daß dieses wiederum Rückwirkungen auf unsere eigene Gesellschaft haben kann, bleibt sie entweder ein „Opfer" oder ein „einfacher ökonomischer Geldtransfer". Anders ausgedrückt: Mit diesen Aktionen der kirchlichen Hilfswerke muß mehr Verständnis für die Verantwortung in dieser überschaubar gewordenen Welt verbunden sein. Ich bin mir nicht sicher, inwieweit ansteigende Spendenaufkommen auch einen zunehmenden Prozeß der Bewußtseinsbildung in unserer eigenen Gesellschaft widerspiegeln. Ich bin jedoch auch der Auffassung, daß mit der Finanzierung konkreter Projekte in den Entwicklungsländern durch die kirchlichen Hilfswerke ein Prozeß der Bewußtseinsbildung in unserer eigenen Gesellschaft verbunden werden kann. Das gilt auch für den Entwicklungshelfer-Einsatz. — Beides setzt jedoch voraus, daß Erfolg und Mißerfolg systematisch mit den Beteiligten analysiert werden und die Ergebnisse in der Öffentlichkeitsarbeit eingesetzt werden.

HK: Sie haben eben die Rolle der Kirchen als Bewußtseinsträger speziell in den Industrieländern gestreift. Nun wird ja in dieser Hinsicht immer noch Kritik an den Kirchen geübt. Wie schätzen Sie selbst die meinungsbildnerische Kraft der Kirchen ein?

Dams: Positiv kann vermerkt werden, daß im sog. „nicht-staatlichen" Bereich nach meiner Auffassung bei uns fast ausschließlich die Kirchen hinsichtlich der Mobilisierung eigener finanzieller Mittel und auch im Hinblick auf die Beeinflussung der öffentlichen Meinung tätig sind. Mit dem finanziellen Engagement aller anderen Gruppen unserer pluralistischen Gesellschaft ist es nicht so weit her!

HK: Nun gibt es in der Öffentlichkeit Gruppen, die dem unterentwickelten Entwicklungsbewußtsein in unserer Gesellschaft durch kräftige Finanzspritzen aufhelfen wollen. Sie verlangen, die Kirche möge wenigstens $^1/_4$ des Spendenaufkommens zur Mobilisierung der öffentlichen Meinung einsetzen. Wie stehen Sie zu dieser Forderung?

Dams: Ich würde es außerordentlich bedauern, wenn die Öffentlichkeitsarbeit aus dem Spendenaufkommen, das ja in den Entwicklungsländern eingesetzt werden soll, in diesem Umfange finanziert würde. Nach meiner Auffassung wird hier ein allgemeines Problem der Bewußtseinsbildung in unserer Gesellschaft angesprochen; sofern die Kirchen hierzu einen Beitrag leisten sollen — und ich bin dieser Auffassung —, sollten die benötigten Mittel aus den Steuereinnahmen der Kirchen abgedeckt werden; wohlverstanden zusätzlich zu den jetzt verfügbaren Beträgen für entwicklungswichtige Vorhaben der Kirche. Die Kirche hat generell einen Bildungsauftrag in diesem Raume der Entwicklungspolitik. — Es wäre sehr bedenklich, daß nach dem obigen Vorschlag von jeder Spenden-Mark, die den kirchlichen Hilfswerken für Projekte in Entwicklungsländern zur Verfügung gestellt werden, 25 Pfennig für die Aufklärung anderer in unserer Gesellschaft verwendet werden, die nicht für Fragen der Entwicklungspolitik ansprechbar sind. Da es sich bei der Öffentlichkeitsarbeit um eine breite Bildungsaufgabe handelt, sollten auch die *allgemeinen* Haushalte dafür zur Kasse gebeten werden.

Geduld mit Institutionen

HK: Eine zusammenfassende Frage zum Abschluß: Haben Sie als jemand, der auch im Bereich der kirchlichen Entwicklungshilfe vielfältig beratend tätig ist, aus Ihrer persönlichen Erfahrung heraus den Eindruck, daß die deutschen Hilfswerke den hier skizzierten Aufgaben insgesamt bereits gerecht werden?

Dams: Nach meiner Auffassung ergibt sich ein sehr differenziertes Bild. Ganz generell kann gesagt werden: 1) Die deutschen Hilfswerke sind in der Welt präsent und bekannt; sie fördern diesen Prozeß, den die Kirchen der Entwicklungsländer mitzugestalten haben. 2) Die kirchlichen Hilfswerke der BRD versuchen in immer stärkerem Maße, die Entscheidungen über Prioritäten kirchlicher Entwicklungshilfe, Trägerstrukturen usw. den Partnern in den Nehmer-Ländern zu überlassen; damit steigt die Verantwortlichkeit der nationalstaatlichen Kirchen der Dritten Welt bzw. der Trägerstrukturen, die durch sie als eigenständige Institutionen im nichtstaatlichen Raum gebildet werden. 3) In den Entwicklungsländern befinden sich im kirchlichen Raum die Trägerinstitutionen, die also konkrete Projekte verantwortlich durchführen, in einer Umstrukturierung. Für die Beantwortung Ihrer Frage sollte festgehalten werden: Die eigenständigen Kirchen oder die entsprechenden Träger in der Dritten Welt können ihre Aufgaben nur dann wahrnehmen, wenn die Institutionen in den Industrieländern ihnen den entsprechenden Spielraum für Eigenverantwortlichkeit einräumen; hier liegen vielfältige Versuche und schon gute Ergebnisse vor. Dieser weltweite Prozeß der Kooperation wird begleitet von Umstrukturierungen der Träger *in* den Entwicklungsländern selbst; auch hier zeichnen sich hoffnungsvolle Konturen ab. Nochmals möchte ich herausstellen, daß es sich hier um ein weit differenziertes Bild handelt, angefangen von der Isolierung bis hin zur Öffnung der Kirche in einer pluralistisch angelegten Gesellschaft. Und noch eins: Wir verstehen vielleicht, daß *Projekte* zur Ausreifung eine lange Zeit brauchen; bei der Umgestaltung von Institutionen werden wir leicht ungeduldig, wenn sich keine unmittelbaren Ergebnisse einstellen.

[1] Nahrungsmittelhilfe — ein Beitrag zur Beseitigung des Hungers in der Welt? Aachen 1969.

Die SED unter Honecker

Auswirkungen der sowjetischen Deutschlandpolitik

Der Rücktritt *Walter Ulbrichts* als Erster Sekretär des Zentralkomitees der SED am 3. Mai 1971 hatte, insgesamt gesehen, nur geringfügige, für die Akzentuierung und Durchsetzung der sowjetischen Deutschlandpolitik aber doch nicht unbedeutende Auswirkungen. Mit der *Ablösung Ulbrichts*, der 26 Jahre faktisch die SED geführt und dessen Wirken tiefe geschichtliche Spuren hinterlassen hat, fand auch in der DDR die Nachkriegsära endgültig ihr Ende. Schon auf dem 6 Wochen später stattfindenden VIII. Parteitag der SED (15.—19. Juni 1971) war Ulbricht weitgehend in den Hintergrund gedrängt.

Bereits auf diesem Parteitag wurde erkennbar, daß die SED unter seinem Nachfolger *Erich Honecker* gewillt war, sich geschmeidiger der sowjetischen Bereitschaft zu begrenzter Entspannung in und um Berlin anzupassen. Honecker bekundete dort deutlich die Absicht, das Verhältnis gegenüber West-Berlin zu normalisieren, und er wünschte den „Viermächte-Verhandlungen über West-Berlin" einen Erfolg. Beide Seiten sollten guten Willen bekunden, wozu die Anerkennung der Realität gehöre, „daß West-Berlin eine Stadt mit einem besonderen politischen Status ist, niemals zur Bundesrepublik gehörte und nie zu ihr gehören wird". Diese bis dahin geltende Grundthese von der besonderen politischen Einheit West-Berlin, die auf dem Territorium der DDR liege, wurde aber fallengelassen.

Auf dem VIII. Parteitag wurde der Kurs betonter Abgrenzung von der BRD bekräftigt. Die SED-Führung hatte diesen Kurs im Spätsommer 1970 als Antwortreaktion auf die 20 Punkte von Bundeskanzler *Brandt* in Kassel zugespitzt. *Betonte Abgrenzung* erschien der SED-Führung als die einzige Möglichkeit, die Auswirkungen der Bonner Ostpolitik auf die DDR und die SED einzudämmen.

Honecker ging auf dem VIII. Parteitag davon aus, daß Deutschland nicht nur durch eine *Staats-*, sondern auch durch eine *Systemgrenze* geteilt ist. Allen innerdeutschen Sonderbeziehungen sowie dem Gedanken an die Einheit der Nation wurden Absagen erteilt. Zwischen der BRD und der DDR wurden nur zwischenstaatliche Beziehungen auf der Grundlage der friedlichen Koexistenz für möglich gehalten. Wachsamkeit und ideologische Indoktrination würden noch größer geschrieben. Jeder Aufweichung sollte vorgebeugt werden. Betonte Abgrenzung von der BRD und verstärkte allseitige Integration in das Gefüge des Warschauer Paktes waren die programmatischen Akzente zu Beginn der Ära Honecker. Als ideologische Hauptlosungen wurden proklamiert: „Sozialistischer Patriotismus und proletarischer Internationalismus". Die von Ulbricht allmählich aufgebaute Sonderstellung der DDR in Osteuropa begann, abgebaut zu werden.

Das Verhältnis zur Sowjetunion wurde wieder ganz in den Vordergrund gerückt, auch wenn die Sowjetunion jetzt von der DDR *Zugeständnisse* verlangt, die gestern noch als undenkbar galten. Honecker kann diese Zugeständnisse nur rechtfertigen durch Hinweise auf die übergeordneten Interessen des sozialistischen Blocks und dessen Führungsmacht, der Sowjetunion.

Honecker beurteilt die BRD als Parteichef von Anfang an differenzierter. „Wir übersehen nicht die Unterschiede im Vorgehen der konservativen und der rechtssozialdemokratischen Kräfte in der BRD." Honecker sagte auf dem VIII. Parteitag ferner, es verstehe sich, „daß wir gegen die ultrareaktionären und revanchistischen Kräfte in der BRD unseren Hauptstoß richten. Aber auch, wer auf Umwegen versucht, mit der Stoßrichtung gegen die DDR die Geschäfte des Imperialismus zu besorgen, hat bei uns keine Chance." *E. Honecker* bekundete aber die Bereitschaft, „auf Schritte der Bundesregierung, die der realen Lage Rechnung tragen, positiv zu reagieren".

Innenpolitisch vorsichtig

Im gesamten innenpolitischen Bereich bemüht sich Honecker, einen Mittelkurs zu steuern und jegliche Experimente zu vermeiden. Als neuer radikaler Besen ist Honecker als Parteichef nicht hervorgetreten. Obwohl er naturgemäß einige Akzente der Politik anders setzt und vorsichtig schrittweise *Korrekturen am früheren Kurs* vornimmt, so bemüht er sich doch, die Kontinuität zu betonen. Wenn auch die Formel der Ulbricht-Ära von der „sozialistischen Menschengemeinschaft" aufgegeben wurde, so bedeutet dies nicht, daß Honecker an einer Verschärfung der inneren Gegensätze interessiert ist.

Die weitere allseitige Festigung der DDR — unter komplizierter gewordenen Bedingungen — scheint das *Hauptanliegen* der neuen Führung zu sein. Innenpolitisch will Honecker eine gewisse Versachlichung und weitere Entspannung im Verhältnis von Partei und Bevölkerung. Dies schließt jedoch nicht aus, daß in einigen Bereichen aus einer Defensivposition heraus die ideologische Indoktrination verstärkt wird.

Die SED unter Honecker ist geneigt, nicht mehr hochtrabende Projekte und große Zukunftsvisionen zu verkünden, sondern sich stärker den politischen Alltagssorgen im System zu widmen. Die fühlbare Verbesserung der gegenwärtigen Arbeits- und Lebensbedingungen soll in naher Zukunft Vorrang haben. In den vergangenen Monaten wurde immer wieder betont, der Mensch müsse im Mittelpunkt stehen, die Wirtschaft sei nur Mittel zum Zweck. *Bürokratische Mangelerscheinungen* wurden zum Teil stärker als früher angeprangert. Den Konsumansprüchen der Bevölkerung wurde mehr Rechnung getragen. Die SED-Führung hat sich vorerst entschlossen, ein merklich gedrosseltes Investitionswachstum in Kauf zu nehmen, um eine sichtbare Erhöhung des Lebensstandards gewährleisten zu können. In den neuen Wirtschaftsplänen steht die Konsolidierung des Erreichten im Vordergrund.

Die Kalkulationen sind vorsichtiger. Die Hauptforderungen der Partei sind die erhöhte Auslastung der Kapazitäten, die Senkung des Materialverbrauchs, mehr Rationalisierung und gesteigerte Arbeitsproduktivität. Vordringlich ist die Ausbalancierung von Disproportionen zwischen verschiedenen Wirtschaftsbereichen. Insbesondere soll die *Energiewirtschaft* durch Modernisierung eine beträchtliche Kapazitätserweiterung erfahren. Die Engpässe bei einzelnen Zulieferbetrieben sollen überwunden und das Dienstleistungsgewerbe und der Handel durch Zusatzinvestitionen ausgebaut werden. Nach dem laufenden Wirtschaftsplan soll die industrielle Warenproduktion sich im nächsten Planjahrfünft um 34 bis 36 % erhöhen, eine halbe Million neuer Wohnungen sind vorgesehen. Das Einkommen der Bevölkerung soll bei stabilen Preisen jährlich um 4 % steigen.

Verbesserung der Lebensbedingungen soll in erster Linie heißen: lückenloseres Warenangebot im Einzelhandel, Auffangen der Kostensteigerungen durch verstärkte Rationalisierung und nicht mehr Abwälzung von Kostensteigerungen über Preiserhöhungen bzw. gar Einstellung der Produktion bestimmter Waren, die den Betrieben nicht genügend Gewinn bringen. Man soll sich nicht mehr mit Waren zweiter Wahl begnügen müssen. Erich Honecker sagte auf dem 4. ZK-Plenum (Mitte Dezember 1971): „Wir haben Konsumgüter importiert und beabsichtigen auch weiter, unser Angebot durch einen bestimmten Prozentsatz von Erzeugnissen aus den sozialistischen Bruderländern und auch aus kapitalistischen Staaten zu ergänzen. Das Wichtigste aber ist, daß die Konsumgüterproduktion der DDR in Qualität, Quantität und Sortiment systematisch an das Niveau herangeführt wird, das den berechtigten Bedürfnissen der Bevölkerung entspricht ... Unser Angebot von Konsumgütern auf der Leipziger Messe, dessen Qualität sich sehen lassen kann, muß auch zum Angebot für unseren Binnenmarkt werden."

Verunsicherte Kader

In den Lebensverhältnissen der Bevölkerung hat sich bisher aber noch nicht viel geändert. Bis jetzt gibt es noch keine deutlichen, frühere Ausmaße erheblich übersteigende Verbesserungen in den Lebensbedingungen. Auch in diesem Winter gibt es in der Energieversorgung Engpässe, aber eine kontinuierliche wirtschaftliche Aufwärtsentwicklung ist nicht zu leugnen. Die allgemeine politische Situation ist für die SED-Führung in der Gegenwart jedoch außerordentlich kompliziert. Als einzigen bedeutenden politischen Erfolg kann sie auf die gestiegene *internationale Beachtung* verweisen. Das Viermächte-Abkommen über Berlin wird als De-facto-Anerkennung der DDR durch die Westmächte ausgegeben. Die Regierungsverhandlungen mit der BRD, die Prognose, daß beide deutsche Staaten schon in absehbarer Zeit in die UNO Einzug halten könnten und dann ein internationaler Anerkennungsdurchbruch der DDR auch de jure eintreten wird, gelten als zu erwartende Erfolgskette. Die DDR ist intensiv bemüht, schon vor einer generellen vertraglichen Regelung der Beziehungen zwischen beiden deutschen Staaten bei anderen Staaten und der UN einen *Durchbruch in ihrer völkerrechtlichen Anerkennung* zu erwirken. Ungeachtet der außenpolitischen Erfolge, gibt es keinesfalls eine betont positive politische Stimmungslage in der DDR. Die Bevölkerung begrüßt zwar die innerdeutschen Kontakte, doch die dogmatischen Parteikader der SED sind aus verschiedenen Gründen gerade jetzt in einem erheblichen Maße verunsichert. Zwar begrüßen auch diese Kader die bedeutsame sprunghafte Zunahme des internationalen Ansehens der DDR, doch der dafür gezahlte Preis erscheint ihnen viel zu hoch. Sie meinen, daß mit mehr Beharrlichkeit und größerem Standvermögen gegenüber sowjetischem Drängen die DDR zwar erst zu einem späteren Zeitpunkt, aber sicher und vor allem ohne ernsthafte Konzessionen das gleiche hätte erreichen können. Das jetzige intensive Bemühen, schon *vor* einem *Generalvertrag* beider deutscher Staaten einen Anerkennungsdurchbruch zu erwirken, soll einerseits dynamische Funktionäre zufriedenstellen, andererseits aber auch dem Prestigebedürfnis der DDR Rechnung tragen. Die DDR will nicht durch Gewährenlassen der BRD, sondern auf Grund eigenen Gewichts eine weltweite völkerrechtliche Anerkennung erreichen. Den SED-Funktionären wurde in den letzten Monaten tatsächlich einiges zugemutet. Die Berlin-Vereinbarung erzeugte bei ihnen Besorgnis, Enttäuschung und Betroffenheit. Schließlich mußte nicht nur die bisher verfochtene Grundposition gegenüber West-Berlin aufgegeben, sondern es mußten auch neue Gefahren für die Konsolidierung der DDR hingenommen werden.

Betroffenheit herrscht unter SED-Funktionären in gewissem Umfang auch darüber, daß der DDR ihre im Vertrag mit der Sowjetunion am 20. September 1955 eingeräumte Souveränität auf den *Zufahrtswegen nach West-Berlin* wieder geschmälert wurde. Doch viel mehr als über diese rechtliche Frage scheint man über die praktischen Konsequenzen, die sich künftig aus der Einreise von Westberlinern in die DDR ergeben, besorgt zu sein. Seit 19 Jahren hatten die Westberliner keine Möglichkeit, die DDR zu besuchen, obwohl die DDR die traditionelle Umgebung war, mit der vielfältige Verbindungen bestanden (Verwandte, Bekannte, Arbeitsstätten, Ausflugsorte, Grundbesitz). Seit 10 Jahren konnten die Westberliner nicht einmal mehr nach Ost-Berlin. Ausnahmen gab es lediglich in den kurzen Phasen der Passierscheinregelungen zum Besuch naher Verwandter bzw. in sogenannten Härtefällen. Wer keine Verwandten in Ost-Berlin hatte, konnte nicht dorthin. Nun soll aber jeder Westberliner (außer Flüchtlinge) einen Rechtsanspruch darauf haben, in der Regel für 30 Tage im Jahr in die DDR reisen zu können. Da die Westberliner viel eher mit der Landschaft der DDR als die Bundesbürger verbunden sind, hat die DDR faktisch erstmals eine größere Anzahl von Besuchern aus dem Westen regelmäßig auch ideologisch zu verkraften.

Die SED-Funktionäre haben noch sehr gut in Erinnerung, wieviel zusätzliche Mühen sie 1963 und 1964 nach den kurzfristigen Passierscheinvereinbarungen hatten, um Rückschläge in der „sozialistischen Bewußtseinsbildung" auszumerzen. Die Auswirkungen direkter westlicher Infiltration wirkten vielfach recht nachhaltig. Gestützt auf diese Erfahrungen, wird jetzt in Parteiorganisationen der SED die Frage gestellt, ob das Berlin-Abkommen zur Konsolidierung der DDR beitrage oder ob nicht damit einer *inneren Aufweichung* der sozialistischen Ordnung der Weg geebnet werde.

Die Politik der SED stellt in Zukunft viel höhere Anforderungen an die Mitglieder, denn der relativ einfache,

klar verständliche Kurs betonter Abgrenzung von der BRD ist trotz neuer verbaler Deklamationen nur noch in modifizierter Weise aufrechtzuerhalten. Totale Abgrenzung kann nur dann halbwegs funktionieren, wenn es keinen Besucherstrom gibt und die Nachrichtenverbindungen (Post, Telefon) weitgehend unterbunden sind. Die jetzige Linie der SED — weiterhin betonte Abgrenzung zur BRD bei gleichzeitiger Erweiterung innerdeutscher Kontakte — erscheint einfachen Mitgliedern und Funktionären als zu kompliziert, zu widersprüchlich und zu schwer auf einen einleuchtenden Nenner zu bringen. Die SED muß daher in *Abwehr westlicher Einflüsse* noch stärker versuchen, die Klassenposition zu betonen. Die Mitglieder der SED und die Funktionäre der Nationalen Front müssen in die Lage versetzt werden, sich auf umfangreichere Begegnungen mit Westbesuchern einzustellen und westlich infizierte DDR-Bürger wieder auf Linie bringen zu können.

Schärfere ideologische Abgrenzung

In jüngster Zeit ist die Führung genötigt, die Abgrenzung im wesentlichen auf ein ideologisches Gleis zu schieben, um einfachen Mitgliedern die Politik der SED als aus einem Guß erscheinen zu lassen. Nur so ist einerseits Ausweitung und Verbesserung der innerdeutschen Kontakte mit Abgrenzung zu verbinden. Konsequent wird vornehmlich nur das ausgemerzt, was aktuelle gesamt- oder innerdeutsche Hoffnungen nähren könnte. Am 7. Juli 1971 wurde das Staatssekretariat für westdeutsche Fragen, am 18. August der „Ständige Ausschuß der deutschen Arbeiterkonferenzen zur Förderung der Aktionseinheit der Arbeiterklasse", am 1. Oktober der „Deutsche Freiheitssender 904" aufgelöst. Auch der „Deutschlandsender" wurde in „Stimme der DDR" umbenannt. Von der Staatshymne der DDR wird nur noch die Melodie gespielt, weil die Textpassage „Laßt uns dir zum Guten dienen, Deutschland, einig Vaterland" unpassend geworden ist. Folgerichtig wird auch die DKP stärker als eine Bruderpartei behandelt, mit der man weniger durch das Band nationaler Gemeinsamkeiten, sondern stärker durch das des „proletarischen Internationalismus" verbunden ist. Es dürfte auch nicht überraschen, wenn eines Tages der Parteiname SED geändert wird.

Seit Herbst 1971 wird immer mehr von der „sich entwickelnden sozialistischen Nation" in der DDR gesprochen. *K. Hager* (Mitglied des SED-Politbüros und dessen Chefideologe) nannte dafür folgende Elemente: Verbundenheit mit der UdSSR, Ausübung der Staatsmacht durch die Arbeiterklasse, volle Souveränität der sozialistischen Staatsmacht, deren Grenzen eindeutig bestimmt und geschützt sind; Vergesellschaftung der Produktionsmittel; Verbreitung und Durchsetzung sozialistischen Denkens und Handelns; und Bekenntnis zum proletarischen Internationalismus.

Gleichzeitig werden aber *nationale* Traditionen aus der Geschichte betont gepflegt. Im Rahmen der systematischen Förderung des sogenannten nationalen Kulturerbes werden die Dinge so dargestellt, daß nur in der DDR die Traditionen und das Erbe der besten Deutschen erhalten werden, wobei in diesem Punkt durchaus noch gesamtdeutsch gedacht wird. Deutsches Nationalgefühl mit neuem sozialistischem Inhalt wird gerade in der DDR konserviert.

Auf dem 4. Plenum des ZK der SED erklärte Honecker: „Wir fördern alles, was der europäischen Sicherheit dienlich sein kann, ohne auch nur einen Augenblick unsere politische, ideologische und militärische Wachsamkeit zu vernachlässigen ... In der ideologischen Auseinandersetzung mit dem Imperialismus sowie allen Spielarten des rechten und ‚linken' Opportunismus kann es keine Waffenruhe geben." Es fällt auf, daß die ideologische Abgrenzungskampagne gegen Imperialismus und den besonders gefürchteten Sozialdemokratismus so angelegt ist, daß mögliche Abmachungen im staatlichen und wirtschaftlichen Bereich nicht erschwert werden. Es ist eine Defensivmaßnahme, um unter Bedingungen spärlich eingeräumter Freizügigkeit (bessere Nachrichtenverbindungen und künftiger Besuch von Westberlinern in der DDR eine *„Zersetzung" des sozialistischen Staatsbewußtseins* zu vermeiden und Wiedervereinigungsillusionen zu ersticken. Im übrigen brauchte auch nicht so viel über Abgrenzung theoretisiert zu werden, wenn nicht doch einige wichtige Elemente praktischer Politik auf eine begrenzte Annäherung zwischen den beiden Teilen Deutschlands angelegt wären.

Das bisher propagierte grobschlächtige Feindbild von der „revanchistischen friedensfeindlichen" BRD ist offensichtlich recht fragwürdig geworden. Daß Bundeskanzler Brandt in der DDR großes Ansehen genießt, ist der SED peinlich. Einen weltweit anerkannten Friedensnobelpreisträger zu verteufeln ist besonders schwer. In jüngster Zeit beginnt die SED-Propaganda Brandt zum Teil totzuschweigen, um an einer Polemik mit Bumerang-Wirkung vorbeizukommen. Die SED-Führung hat große Mühe, ein differenziertes modernisiertes Feindbild zu schaffen.

Deswegen ist es nicht zufällig, daß Honecker insbesondere während seiner Auftritte bei Truppenbesichtigungen bzw. Offiziersakademien harte Töne anschlägt. Einerseits will er gerade dort kämpferische Klarheit schaffen und von dort aus dogmatische Kader beruhigen, andererseits kann er vor solchen Gremien harte Ausführungen nach außen — sowohl gegenüber der BRD als auch gegenüber entspannungswilligeren kommunistischen Staaten — eher rechtfertigen. Als Beispiel sei hier die Äußerung Honeckers am 6. Januar 1972 bei einer Truppenbesichtigung auf der Insel Rügen zitiert: „Unser Feindbild stimmt genau. Am Bild gibt es nichts zu ändern, da sich der Feind selber nicht geändert hat ... Unsere Republik und die BRD verhalten sich zueinander wie jeder von ihnen zu einem dritten Staat. Die BRD ist somit Ausland und noch mehr: sie ist imperialistisches Ausland."

Honecker bezeichnete es dort als völlig sinnlos, immer wieder „die alte Platte von irgendwelchen sogenannten *innerdeutschen Beziehungen*" aufzulegen. Von solchen „seltsamen Beziehungen" könne keine Rede sein. Honecker unterstrich in dieser Rede, daß die Politik der DDR darauf gerichtet sei, mit der BRD wie zu allen anderen Staaten normale Beziehungen herzustellen, wie sie zwischen souveränen, voneinander unabhängigen Staaten üblich seien. Die SED habe — was Brandt und die Sozialdemokratie in der BRD betreffe — keinerlei falsche Hoffnungen, berücksichtige aber, besonders vom Standpunkt der Außenpolitik, die positive Seite der Regierung Brandt.

Erstmals wurde von einem SED-Parteichef die BRD

verbal eindeutig als Ausland deklariert, wenngleich die Aussage im Kern nichts Neues enthält. Ungeachtet dieser scharfen Polemik ist jedoch auffällig, daß die DDR nicht mehr einen Botschafteraustausch zwischen Bonn und Ost-Berlin fordert. Offensichtlich hat sich die SED-Führung dem Konzept der sowjetischen Deutschlandpolitik angepaßt. Im Gegensatz zu früher ist die Sowjetunion nämlich stärker bereit, von den Rechten der vier Siegermächte für die ganz Deutschland betreffenden Fragen auszugehen und unter diesem Dach alliierter Gesamtverantwortung für Deutschland Sonderbeziehungen der beiden deutschen Staaten zu bewilligen (z. B. nicht Botschafter, sondern bevollmächtigte Minister auszutauschen).

Zweifel an der Sowjetunion

Bemerkenswert ist aber, daß der Glaube vieler SED-Kader an die Sowjetunion angeschlagen ist. Während in den letzten Jahren der Ulbricht-Ära SED-Funktionäre vielfach recht selbstbewußt und mitunter auch eigenwillig gegenüber sowjetischen Genossen auftraten, fühlen sie sich jetzt in die *Satellitenrolle* zurückgestuft. Manche SED-Funktionäre sind darüber verärgert, daß die DDR ihre bisherige Rolle als Juniorpartner der Sowjetunion verloren hat und daß im Zuge europäischer Entspannung auch ihre Funktion als vorgeschobenes Bollwerk reduziert wurde. Mit dem Abbau der Konfrontation und dem Ausbau vielfältiger bilateraler Beziehungen zwischen der BRD und den kommunistisch regierten Ländern kann die DDR auch ihren bisherigen mitbestimmenden Einfluß auf die Deutschlandpolitik dieser Länder nicht mehr in gewohntem Maße ausüben. Auf diesem Hintergrund ist verständlich, daß in jüngster Zeit sogar antisowjetische Stimmungen aufgekommen sind. Der betont persönliche Charakter des Treffens Breschnew — Brandt auf der Krim wirkte auf manche Funktionäre schockierend und verstärkte deren Skepsis. Um den inneren Druck jetzt aufzufangen, der sich zum Teil daraus ergibt, daß die DDR-Bevölkerung weiterhin nur im Rentenalter in den Westen reisen darf, wurde der visafreie Verkehr nach Polen und der ČSSR eingeführt. Die SED-Führung rechnet dabei wohl auch damit, daß sich durch Besuchsreisen in die weniger wohlhabenden Nachbarländer das DDR-Staatsbewußtsein mit einem Stolz auf eigene Errungenschaften besser entwickelt. Andererseits enthalten naturgemäß auch solche Begegnungen Risiken. Immerhin ist zu bedenken, daß aus Polen und der ČSSR manche Reformidee bzw. -praxis die SED schon verunsichert hat. Die SED-Führung und ihre Abwehrorgane müssen jetzt dieses Risiko mit in Kauf nehmen.

Auch Walter Ulbrichts erwirkter Rücktritt als Parteichef, verbunden mit Unhöflichkeit, indirekter Kritik und begrenztem Totschweigen, erzeugte insbesondere bei dogmatischen Kräften (aber zum Teil auch bei der Bevölkerung) Betroffenheit, Unmut und sogar Mitleid für den „großen alten Mann". Durch das offensichtliche Mitwirken des früheren Ostberliner Sowjetbotschafters Abrassimow entstanden fragwürdige Wertungsfronten: Ulbricht wird gesehen als der Patriot, der beharrlich die DDR-Interessen auch gegenüber der Sowjetunion verfochten hat und deshalb unbequem wurde — während Honecker als der bequemere Erfüllungsgehilfe der Sowjets erscheint.

Interne Machtverteilung

Die SED-Führung ist offensichtlich bemüht, die Kontinuität des politischen Kurses zu betonen, um entstandene Unsicherheiten zu reduzieren. Die zunächst nicht erwartete Wiederwahl des 78jährigen, gesundheitlich angeschlagenen Walter Ulbricht zum Staatsratsvorsitzenden war eine notwendige Konzession. Dies sollte beruhigend wirken und Kontinuität symbolisieren. Angesichts der großen inneren Belastungen, die sich in den nächsten Monaten noch vermehren werden, kann auf die Autorität des Schöpfers der SED und des Landesvaters der DDR nicht verzichtet werden. Als Symbol ist Ulbricht gegenwärtig für das Triumvirat Honecker — Stoph — Sindermann unentbehrlich.

Wenn es auch verfehlt wäre, Honecker diktatorische Ambitionen zu unterstellen, so ist doch schon ersichtlich, daß er an einem Ausbau seiner *staatlichen* Einflußpositionen interessiert ist. Obwohl in kommunistischen Staaten in der Regel der Erste Sekretär des Zentralkomitees stets auch ohne jegliches Staatsamt die einflußreichste Persönlichkeit ist (denn er bestimmt die Richtlinien der Politik), so ist Honecker doch bereits bemüht, seinen Einfluß auch in leitenden Staatsorganen unmittelbar zu verankern. Bereits im Juni 1971 übernahm er von Ulbricht den Vorsitz im Nationalen Verteidigungsrat, und am 26. November 1971 ließ er sich auch in den Staatsrat wählen. Zwar ist Honecker in diesem 24köpfigen Gremium nur eines der 17 Mitglieder, und er gehört formell noch nicht zu den 6 stellvertretenden Vorsitzenden, doch kann er künftig durch seine Anwesenheit den Kurs dieses Gremiums bestimmen. Die Präsenz des *Politbüros* im Staatsrat wurde jetzt nahezu verdoppelt. Früher gehörten diesem Gremium nur an: Ulbricht, Stoph, Ebert und Mittag. Letzterer ist jetzt ausgeschieden. Nun gehören diesem Gremium neben den drei Erstgenannten noch an: Honecker, Paul Verner, Herbert Warnke und Margarete Müller. Da der 78jährige Ulbricht arbeitsbehindert ist, nimmt der 77jährige Friedrich Ebert (der jüngste Sohn des ersten deutschen Reichspräsidenten) gewissermaßen die Geschäfte des ständigen Stellvertreters von Ulbricht wahr. Insgesamt gesehen, führt der Staatsrat jetzt jedoch ein Schattendasein. Er beschränkt sich im wesentlichen nur auf die laufenden Aufgaben eines Staatsoberhauptes und übt seine anderen Befugnisse kaum aus.

Während es früher so schien, als sei Willi Stoph der künftige Staatsratsvorsitzende, so ist dies nun keineswegs mehr so sicher. Wenn der Staatsrat nach Ulbrichts Ausscheiden wieder voll seine Befugnisse wahrnehmen soll (neben den spezifischen Aufgaben eines Staatsoberhauptes noch: Ratifizierung bzw. Kündigung internationaler Verträge, Verabschiedung von Beschlüssen mit Gesetzeskraft zu Problemen der staatlichen Leitungsarbeit und allgemeinverbindliche Auslegung der Gesetze), so könnte die Position des Staatsratsvorsitzenden auch für Honecker interessant sein. Im Staatsrat ist nämlich der Vorsitzende keineswegs Primus inter pares, sondern er soll die Arbeit dieses Gremiums *leiten*. Der Staatsrat ist so strukturiert und zusammengesetzt, daß die Führungsrolle des Vorsitzenden voll zur Geltung kommen kann. Sieben Angehörige des Politbüros verschaffen diesem Gremium als eine Art Überregierung erhebliches politisches Gewicht, wenngleich die anderen Mitglieder des Staatsrates nur Repräsentanten der gleichgeschalteten kleinbürgerlichen Parteien bzw. Vertreter einzelner gesellschaftlicher bzw.

staatlicher Bereiche sind, z.B. je ein Vorsitzender des Rates eines Bezirks, ein Erster Bezirkssekretär, ein Universitätsrektor, ein Oberbürgermeister. Zwar gewinnt ein Erster Parteisekretär durch die Übernahme des Vorsitzes im Staatsrat nicht viel an Macht hinzu, aber er kann protokollarisch stärker auch im staatlichen Bereich hervortreten.

Eine Alternative ist nicht in Sicht

Die Ära Honecker hat trotz verschiedener innerer Schwierigkeiten relativ reibungslos begonnen. Honecker hat sich als Parteichef der SED unerwartet schnell eingearbeitet. Der einstige harte linke Flügelmann im Politbüro entwickelt sich zu einer „integrierenden" Kraft. Hoffnungen darauf, daß die Ära Honecker nur eine Zwischenphase sein wird, dürften unbegründet sein. Neben Honecker ist gegenwärtig jedenfalls keine personelle Alternative erkennbar. Ebenso sollte man nicht auf künftige Fraktionskämpfe oder gar einen Zerfall des Führungskollektivs bauen. Die gegenwärtige Lage ist für die SED-Führung zwar recht kompliziert, doch gerade in dieser Situation ist ein Zusammenhalt des Führungskollektivs wahrscheinlich, zumal es kein profiliertes Politbüro-Mitglied gibt, das sich aussichtsreich an die Spitze einer Gegengruppe stellen könnte. Honecker gehört zu den Senioren im Politbüro (seit 1950 Kandidat, seit 1958 Mitglied). Ein Jahrzehnt hat er unter Ulbricht die Kaderpolitik der SED maßgeblich geprägt und Personen seines Vertrauens den Weg in Schlüsselpositionen geebnet. Aus diesem Grunde wurden jetzt auch keine erheblichen Umbesetzungen erforderlich. Honecker hat die Partei trotz vorhandener Verunsicherungsmomente fest in der Hand. An allen wichtigen Schaltstellen sitzen seine Vertrauensleute, die vielfach wie er aus der Jugendarbeit hervorgegangen sind.

Sozialkonflikte in Israel

Ein Beispiel einer schwer zu bewältigenden Gruppenintegration

Der Waffenstillstand mit Ägypten, der seit August 1970 in Kraft ist, und das Abflauen der Aktivität arabischer Terroristen brachten für die Bevölkerung Israels eine fühlbare Entlastung. Zwar rechnet man immer noch mit der Möglichkeit eines Krieges, aber die Entspannung war in den letzten zwei Jahren immerhin so weit gediehen, daß zunehmend die *inneren Probleme des Landes* an die Oberfläche treten konnten. Zudem folgte auf den Sechstagekrieg eine Periode wirtschaftlicher Prosperität, wie sie das Land nie gekannt hat. In ihrem Gefolge sind nun auch die sozialen Unterschiede und Gegensätze größer und vor allem bewußter geworden. Die latenten Spannungen münden nur gelegentlich in explosionsartige Ausbrüche sozialer Unzufriedenheit. Die Demonstration „schwarzer Panther" oder wohnungssuchender Ehepaare sind nur die wenig erheblichen Symptome einer Entwicklung, deren Ursachen so vielschichtig sind wie das Land selbst.

Sozio-kulturelles Ungleichgewicht

Am augenfälligsten sind die *Spannungen zwischen Juden orientalischer und europäischer Herkunft*. Diese werden von arabischen Propagandisten nicht ungern ausgenutzt, um zu zeigen, daß es in Israel ein Rassenproblem und eine Rassendiskriminierung nicht nur gegenüber den Arabern, sondern auch gegenüber den orientalischen Juden gebe.

Die jüdische Diaspora ist wegen der vielen jüdischen Gruppen unterschiedlicher Kultur und Sprache so vielfältig, daß sie niemals eine homogene Gemeinschaft bilden konnte. Verbunden sind die einzelnen Gruppen durch eine (fiktive) gemeinsame Abstammung und Religion. Da das Judentum aber keinerlei zentrale Institutionen besitzt, ist selbst die religiöse Gemeinschaft oft eher ideeller als faktischer Natur.

Der Masseneinwanderung von Angehörigen der verschiedensten Gruppen in Israel, auch „Sammlung der Exile" genannt, sollte nicht zuletzt die Einebnung der Unterschiede folgen, wie sie durch Exil und Diaspora bedingt waren. Es ging dabei in gleicher Weise um eine kulturelle, soziale und ökonomische Integration. Maßstab für diese Integration wurden die Gruppen aus Mittel- und Osteuropa, welche die ersten Einwanderer waren. Sie hatten den Staat gegründet. Sie weisen das höchste kulturelle und zivilisatorische Niveau auf.

Dank der gemeinsamen Schulen (und der allgemeinen Schulpflicht) ist die kulturelle Integration wenigstens *sprachlich* weitgehend gelungen: Hebräisch ist die gemeinsame Sprache aller Israelis. Die Sprachschranke zwischen den Gruppen ist spätestens in der zweiten Generation gefallen. Vollkommen gelungen ist auch die *politisch-militärische Integration* in der Armee, die sehr viel mehr als die Schulen zum Schmelztiegel wurde.

Dagegen ist die *soziale Integration* trotz größter Anstrengungen nicht sehr weit gediehen. Entscheidend waren hier die übergroßen sozio-kulturellen Unterschiede: Der marokkanische Jude aus dem Atlas unterscheidet sich von einem sehr armen französischen Juden kaum weniger als der marokkanische Fellache vom französischen Kleinbürger. Es war von Anfang an deutlich, daß es nicht sehr leicht sein würde, das Niveau der orientalischen Juden (die auch unter sich ein sehr starkes Gefälle aufweisen) dem Niveau der europäischen oder amerikanischen Juden anzugleichen. Nach 25 Jahren zeigt sich nun, daß sowohl das sozio-kulturelle Gefälle und in dessen Gefolge das sozio-ökonomische Gefälle zwischen den Gruppen immer noch erheblich ist. Es gelangen zwar bemerkenswerte Anhebungen auf der untersten Stufe. Es gibt bei den orientalischen Juden der jüngeren Generation faktisch keine Analphabeten mehr. (Unter den Neueinwanderern dieser Gruppe waren fast 25%, insbesondere Frauen, ohne jede Schulbildung.) Doch gibt es zwischen den Facharbeitern europäischer und den ungelernten Arbeitern orientalischer Herkunft große Einkommensunterschiede. Hinzu kommt der bedeutend größere Kinderreichtum der Juden aus orientalischen Ländern.

Auch die Hoffnung, das Bildungsgefälle zwischen Orientalen und Europäern innerhalb einer Generation zu beseitigen, hat sich nicht erfüllt. Der Anteil von orientalischen Schülern an Oberschulen und Universitäten liegt immer noch unter 10% bei einem Anteil der orientalischen Juden an der Gesamtbevölkerung von 55 %. Die geringeren Bildungs*chancen* der orientalischen Kinder sind nur einer der Gründe dafür. Noch wichtiger als die Chancenverschiedenheiten sind die gänzlich verschiedenen sozialen *Zielvorstellungen.*

Die europäischen Juden sind ihrer sozialen Herkunft nach überwiegend Kleinbürger. Ihre sozialen Zielvorstellungen sind aber die des unteren *Mittelstandes.* Selbst jüdische Handwerker und Kleinhändler versuchen, ihren Kindern eine höhere Bildung und damit bessere Aufstiegschancen zu vermitteln. Die soziale Schicht, der man angehörte, galt niemals als selbstverständlich. Der soziale Aufstieg wurde immer erstrebt, nicht zuletzt deshalb, weil dieser die einzige Möglichkeit faktischer Emanzipation war. Dieser Bildungsimpetus fehlt weitgehend bei den orientalischen Juden, die ihrer Umwelt assimiliert waren.

Andere Zielvorstellungen bestimmen auch das Verhältnis der orientalischen Juden zum Staat und zur Gesellschaft. Die europäische Gründergeneration setzt sich aus Einwanderern zusammen, die entweder freiwillig nach Palästina kamen, um das Land zu einer jüdischen Heimstatt aufzubauen, oder die unter dem Zwang der Verfolgung in Israel eine Zuflucht gefunden haben. Diese Gründergeneration wurde von einem sehr starken Pioniergeist bewegt. Ihr Sinnen war auf den Aufbau einer idealen jüdisch-sozialistischen oder einer jüdisch bürgerlichen Gesellschaft gerichtet, in jedem Fall auf eine *soziale* Gesellschaft religiöser oder laizistischer Prägung. Sie zeichneten sich durch ihren starken Aktivismus aus. Die wirtschaftliche Rangstellung des Einzelnen bestimmte keineswegs seine Bedeutung in der Gesellschaft. Die Gründer lebten noch ganz im Bewußtsein der individuellen Aufbauleistung. Sie schätzten den Arbeiter eher höher als den erfolgreichen Kaufmann oder Unternehmer. In den landwirtschaftlichen Siedlungen (ganz zu schweigen von den sozialistischen kooperativen Siedlungen) hat Besitz niemals den sozialen Status bestimmt. Aber auch in den Städten, wo von Anfang an eine bürgerliche Gesellschaft entstand, wurden die sozialen Maßstäbe in der israelischen Gesellschaft nur in geringem Umfang von den besitzenden Schichten gesetzt.

Mißlungene Integration der Orientalen

Die orientalischen Einwanderer standen unter ganz anderen Voraussetzungen. Sie wanderten eher in einer naiven *messianistischen* Stimmung ein, sie kehrten in ein verheißenes Land zurück. Der Pioniergeist konnte in diesen Gruppen kaum geweckt werden, genausowenig wie das Bewußtsein für die Notwendigkeit, ein Land und eine Gesellschaft aufzubauen. Zu leistende Arbeit blieb bei den orientalischen Juden vor allem anderen Broterwerb. Die Situation dieser Gruppe wurde dadurch erschwert, daß sie auch faktisch die unterste soziale Schicht bilden: Sie besaßen in ihrer Masse keine oder kaum brauchbare Berufe, und sie konnten ihren Platz in der Wirtschaft des Landes nur auf der untersten Stufe als ungelernte Arbeiter, in den schlechtest bezahlten Positionen des öffentlichen Dienstes, als Kleinhändler u. a. finden. Der *wirtschaftliche* Status wurde bei ihnen durch nichts kompensiert, so daß dieser auch zum *sozialen* Status wurde.

Im Gegensatz zu den europäischen Juden wanderten die Orientalen oft als *Großfamilien* ein, so daß der Zwang zur individuellen sozialen Integration nur gering war. Das gesellschaftliche Verantwortungsgefühl ist eher an die Großfamilie, manchmal auch an die landsmannschaftliche Gruppe gebunden. Es gibt unter den orientalischen Juden zwar viele Wähler sozialistischer Parteien, aber nur relativ wenige Sozialisten. Die Einordnung in sozialistische Gemeinschaften ist ihnen aus den obengenannten Gründen erschwert oder unmöglich. Als Genossen in den Kibbuzim sind Orientalen ebenfalls immer noch die Ausnahme.

Trotz ihres hohen Anteils an der Gesamtbevölkerung ist ihr Einfluß und ihre Bedeutung in der Politik noch recht gering: Nur 20% der Knessetabgeordneten, nur 3% der hohen Regierungsbeamten und nur einer von den 18 Ministern sind Orientalen. Dies liegt nicht nur daran, daß die meisten von ihnen zu einem Zeitpunkt einwanderten, als die Schlüsselpositionen von Europäern bereits besetzt waren. Es liegt auch nicht daran, daß diese Gruppen diskriminiert werden, denn in jedem Falle sind ihre Wählerstimmen viel zu gewichtig, als daß irgendeine Partei darauf verzichten könnte.

Zum kulturellen und sozialen Gefälle zwischen orientalischen und europäischen Gruppen kommt dann noch die *Abschließung der Kommunitäten* gegeneinander, welche keineswegs nur auf Antipathien zurückzuführen ist. Unter den ihrer Herkunft nach sehr verschiedenen europäischen Juden sind Eheschließungen ungeachtet des sozialen Status und verschiedener Herkunft häufig. *Ehen zwischen Orientalen und Europäern* nehmen dagegen nur langsam zu. Von hundert geschlossenen Ehen waren im Jahre 1960 14,5 Ehen zwischen Orientalen und Europäern (5 zwischen Orientalen und Europäerinnen), 1969 waren es 17 (9 zwischen Orientalen und Europäerinnen [Angaben nach Statistical Abstract of Israel 1971]). Die Eheschranke besteht auf beiden Seiten und ist wohl vor allem anderen auf das Fortbestehen der Großfamilien bei den Orientalen und auf die Stellung der Frau in diesen Gruppen zurückzuführen. Während die Frau bei den europäischen Juden weitgehend emanzipiert ist, entspricht sie bei den Orientalen in manchem noch der früheren orientalischen (d. h. überwiegend arabischen) Umwelt: Sie erhält nur eine minimale Schulbildung, heiratet früh, gebiert häufig und ist dem Manne im Sinne des Wortes untertan. Für eine europäische Jüdin ist es daher sehr schwer, in eine orientalische Familie einzuheiraten und sich den Ansprüchen des Mannes anzupassen. Umgekehrt fällt es den Orientalinnen schwer, sich aus ihrer Gruppe zu lösen und europäischen Ansprüchen gerecht zu werden. Nur der bereits einsetzende Verfall der Großfamilie und die Emanzipation der orientalischen Jüdin werden die bestehenden Schranken zwischen den Gruppen endgültig beseitigen.

Die orientalischen Juden fühlen sich gegenüber den europäischen Juden minderwertig, und dieses Minderwertigkeitsgefühl ist ein fruchtbarer Boden für Ressentiments aller Art, die auf der anderen Seite neue Ressentiments wecken.

Da die Einsicht in die objektiven Ursachen der Unterschiede meist fehlt, kann der Vorwurf der Diskriminierung oder Ausbeutung der Orientalen sehr leicht aufkommen. Nicht zu übersehen ist in der ersten Generation der Einwanderer ein engmaschiger *landsmannschaftlicher Protektionismus* auf allen Gebieten, der oft von Vorurteilen gezeugt ist und weitere Vorurteile und Mißtrauen entstehen läßt: Mitteleuropäer begünstigen Mitteleuropäer und halten nur solche für leistungsfähig, Osteuropäer begünstigen Osteuropäer und fürchten oder verabscheuen den Perfektionismus der Mitteleuropäer etc.

Dennoch wäre es falsch, global von Diskriminierung zu sprechen. Es ist das erklärte Ziel aller beteiligten Institutionen, die orientalischen Juden voll und sobald wie möglich zu integrieren, weil jeder weiß, daß das Schicksal des Staates nicht zuletzt von dieser Integration abhängt.

Auf diesem Hintergrund sind die *Unruhen* des Jahres 1971 zu verstehen. Eine Gruppe von orientalischen Jugendlichen hatte sich zu einer Bewegung zusammengetan mit dem Ziel, die Lebensbedingungen der orientalischen Juden zu verbessern. Diese Gruppe nannte sich sinnigerweise „Schwarze Panther" — allerdings ohne jeden Bezug zur gleichnamigen Negerbewegung in den USA. Die Angehörigen dieser Gruppe, deren aktiver Kern kaum mehr als 100—150 Personen zählen soll, sind in der Tat unterprivilegiert: Sie sind zum Teil vorbestraft, wurden aufgrund der Vorstrafen nicht in die Armee aufgenommen und erhalten daher nur mit Mühe einen Arbeitsplatz. Die meisten von ihnen kommen aus den Elendsvierteln in Jerusalem und Tel Aviv. Die „Schwarzen Panther" machten sich die Taktiken der neuen Linken zu eigen und traten mit aufsehenerregenden Demonstrationen hervor, um auf ihre Benachteiligung aufmerksam zu machen. Bezeichnenderweise ist es bisher keiner der kleinen Parteien der neuen Linken gelungen, die „Schwarzen Panther" für sich zu gewinnen. Genauso bezeichnend ist es aber, daß die Öffentlichkeit und auch die Regierung durch diese Demonstrationen für die Ansprüche und Bedürfnisse besonders der unterprivilegierten Orientalen sehr hellhörig wurden und daß wieder neue Programme für die Bildungsförderung und die Förderung der gefährdeten und straffälligen Jugend inauguriert wurden.

Neue Konflikte künden sich an

Während das Problem der Integration der Orientalen im Vordergrund steht, vollzieht sich in Israel eine neue soziale Umschichtung. Diese könnte die Verhältnisse in den nächsten Jahren erheblich verändern. Auf der einen Seite brachte die Besetzung großer arabischer Gebiete einen Zuwachs an arabischer Bevölkerung, die zwar nicht dem Staat integriert ist, aber bereits einen erheblichen Einfluß auf dessen Wirtschaftsleben und Sozialgefüge nimmt. Auf der anderen Seite nahm die Einwanderung aus den hochzivilisierten Ländern und aus der Sowjetunion zu, und dieser neue Typ des Einwanderers muß auf eine neue Weise integriert werden.

Die *Araber* verändern das Sozialgefüge an der Basis. Etwa 30 000—40 000 arabische Arbeitnehmer kommen täglich aus den besetzten Gebieten nach Israel, um dort zu arbeiten. Diese Araber sind vor allem im Bauwesen und in der Landwirtschaft beschäftigt. Sie sind in der gegenwärtigen Phase der wirtschaftlichen Expansion unentbehrlich. Damit sind die orientalischen Juden auf der sozialen Stufenleiter zugleich eine Stufe höher gerückt, denn der arabische Arbeiter verrichtet weitgehend jene Arbeiten, die bisher von den Orientalen verrichtet wurden. Diese Hebung des sozialen Status auf der untersten Stufe hatte eine relativ günstige Wirkung. Es werden jetzt bereits mehr *Orientalen* in besseren Positionen beschäftigt als etwa noch vor drei Jahren. Die von manchen Arabern erhoffte Solidarisierung zwischen orientalischen Juden und Arabern gegen eine „europäische Oberschicht" blieb indessen gänzlich aus. Im Gegenteil, die orientalischen Juden, die zum größten Teil selber aus arabischen Ländern kommen, bilden das eigentliche araberfeindliche Element im Land.

Auf der anderen Seite wirkt die zahlenmäßig bereits erhebliche *Einwanderung aus den USA und aus der Sowjetunion* (1970/71 über 10 000) stark verändernd. Diese beiden Gruppen sind zwar völlig verschieden. Bei den Amerikanern überwiegen die Angehörigen der freien Berufe. Ein großer Teil von ihnen ist akademisch gebildet. Die Einwanderer aus der Sowjetunion sind zu einem guten Teil georgische, also selbst orientalische Juden (ca. 5000 nach Statistical Abstract of Israel 1971). Es handelt sich vorwiegend um Bauern und Kleinhändler. Gemeinsam ist diesen Neueinwanderern, daß der Staat sie auf jeden Fall halten und weitere Einwanderer aus diesen Ländern ermutigen möchte. Sie erhalten daher ungewöhnlich große *Vergünstigungen:* billige und komfortable Wohnungen, Zollfreiheit für eingeführte Güter des gehobenen persönlichen Bedarfs (z. B. Autos), größere Überbrückungskredite etc. Der Neueinwanderer zeigt ganz andere Standards als der Einwanderer, der vor zehn oder zwanzig Jahren die Last des Aufbaus und der Verteidigung des Landes getragen hat. Während viele tausend junge israelische Ehepaare keine Wohnung finden oder bezahlen können, stehen in gehobenen Wohnvierteln Wohnungen als Reserve für zukünftige Einwanderer leer.

Das Novum in der *Einwanderungspolitik* der letzten Jahre ist nun, daß man — zum erstenmal — nicht davon ausgeht, den Neueinwanderern wenigstens minimale Anfangshilfen zu bieten, sondern daß man ihren Erwartungen so weit entgegenkommt, wie es nur möglich ist. Dabei werden zugleich auch neue Maßstäbe gesetzt: Der Neueinwanderer aus den USA gehört überwiegend dem unteren Mittelstand an. Der Staat versucht, ihm wenigstens entsprechende mittelständische Lebensbedingungen zu bieten. Auf diese Weise wird aber bei jenen, die aus den untersten Schichten kamen und welche nur zu diesen Bedingungen aufgenommen und integriert wurden, sozialer Neid geweckt, der um so heftiger ist, als auch der Arbeitnehmer die außerordentlich hohen Steuerlasten hierfür zu tragen hat.

Der soziale Neid findet aber noch auf einer anderen Seite Nahrung: Große Teile der Oberschicht sind der ursprünglichen Pioniergesellschaft entwachsen und setzen durch ihren offen zur Schau gestellten Reichtum und durch ihren fast uneingeschränkten Konsum neue Maßstäbe. Daß es diese *neue Oberschicht* gibt, ist nicht zuletzt die Folge der rapiden wirtschaftlichen Expansion, zu deren Förderung der Staat privatwirtschaftliche Investitionen begünstigt. Solche Begünstigungen hatten auch ein großes Maß an Korruption in der Verwaltung und in der Wirtschaft zur Folge. Die verhältnismäßig ruhigen

Monate des Waffenstillstandes gestatteten es der Öffentlichkeit aber, jeden unaufgedeckten Fall von Korruption, Bestechung oder auch nur Fehlinvestition mit großer Anteilnahme zur Kenntnis zu nehmen.
Die soziale Unruhe artikuliert sich nicht in einer revolutionären Bewegung. Die Forderung nach Systemveränderung geht in Israel ins Leere. Ein großer Teil der Produktionsmittel ist ohnehin in den Händen von Arbeiterkooperativen, der Gewerkschaft oder des Staates. Die soziale Unruhe artikuliert sich vielmehr in einer Kritik am Establishment der Gesellschaft und der Parteien, von denen ein Mehr an Initiative, aber auch ein Mehr an Sauberkeit und schließlich ein Mehr an Zurückhaltung im Konsum verlangt wird.

Dokumentation Synode (I)

Erste Vorlagen der Sachkommissionen

Auf ihrer Sitzung vom 7./8. 1. 1972 lagen der Zentralkommission der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik fünf Entwürfe aus den Sachkommissionen vor, die bereits auf der ersten Arbeitssitzung der Synode vom 11. bis 14. Mai 1972 in erster Lesung behandelt werden sollen. Es sind dies aus Kommission I („Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst"), aus Kommission II („Taufe" und „Buße und Bußsakrament"), aus Kommission VIII („Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche"), aus Kommission IX („Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum" und „Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik"). Zu mehreren dieser Entwürfe machte die Zentralkommission Änderungsvorschläge. Die zuständigen Kommissionen haben sich in ihren Sitzungen von Mitte Januar bis Mitte Februar nochmals damit befaßt und einzelne Aussagen präzisiert. Zwei weitere Vorlagen, für die im Anschluß an die Auseinandersetzungen um Publik zwei gemischte Kommissionen gebildet wurden und über die ebenfalls bereits auf der Maisitzung beraten werden soll („Grundsätze für ein Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik" und „Grundsätze für die Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse"), müssen erst in den nächsten Monaten erstellt werden. Eine weitere Vorlage (über die Wiederzulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten), die von der zuständigen Kommission IV ursprünglich ebenfalls für die Maisitzung vorgesehen war, konnte der Zentralkommission nicht mehr bis Jahresbeginn vorgelegt werden, wurde aber inzwischen (auf der Sitzung der Kommission IV Ende Januar) ebenfalls „mit großer Mehrheit" verabschiedet (vgl. HK, Februar 1972, 69 ff). Von den bisher fertiggestellten Entwürfen veröffentlichen wir hier zwei, die Papiere über die Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst aus Kommission I und über Buße und Bußsakrament aus Kommission II. Aus Raumgründen beschränken wir uns auf die Wiedergabe des Wortlauts; wegen der teilweise umfangreichen „Erläuterungen" verweisen wir auf die „Amtlichen Mitteilungen" des Sekretariats der Synode. Wir hoffen, diese Dokumentation in den nächsten Heften fortsetzen zu können.

Die Mitwirkung des Laien bei der Verkündigung im Gottesdienst

Dieser Entwurf rangierte ursprünglich unter dem Stichwort „Laienpredigt". Wie den beigefügten Erläuterungen der Kommission zu entnehmen ist, wollte man das Thema aus zwei Gründen weiter fassen: erstens weil das Thema Laienpredigt (wegen schwärmerischer Auswüchse sowohl im katholischen Mittelalter wie in der Frömmigkeitsgeschichte der Reformationskirchen) historisch belastet ist, zweitens weil das Kirchenrecht (can 1342 § 2) die Laienpredigt immer noch verbietet, wenn in letzter Zeit von römischer Seite auch Ausnahmen zugelassen wurden. Die Vorlage versucht, die mögliche Rolle des Laien in der Verkündigung im Gottesdienst in das Gesamtzeugnis der Gemeinde, das auch über den Gottesdienst hinaus (im Familien- und Gruppengespräch) stärker aktiviert werden soll, einzuordnen. Die Vorlage sieht zwei Formen der Beteiligung des Laien vor: die Form des Einzelzeugnisses innerhalb bestimmter Gottesdienste oder bei bestimmten Anlässen oder die ständige Beauftragung, die jedoch durch den Bischof erfolgen muß. Ein Begleitmotiv der Vorlage war, die zahlreichen Laientheologen für die direkte kirchliche Verkündigung in größerem Umfang zu gewinnen. Auf sie wird eigens hingewiesen.

1. Zur Situation

1. 1 Auf die Frage, wie es um die Verkündigung in unseren Gemeinden stehe, gibt es verschiedene, zum Teil gegensätzliche Antworten. Einerseits weist man darauf hin, daß die Verkündigung seit Jahren an theologischem Gewicht gewonnen hat, daß sie sich stärker an der Bibel orientiert, ja daß sie heute als die vordringlichste pastorale Aufgabe gilt. Andererseits wird festgestellt, daß sie gleichwohl weit hinter dem zurückbleibt, was die Gegenwart fordert; ihr Problembewußtsein sei unterentwickelt, ihre Sprache lebensfremd, ihr anspruchsvolles und selbstbewußtes Auftreten — zumal im Gottesdienst — sei dem modernen Menschen nicht mehr zumutbar. Weiter wird die Sorge geäußert, daß unverzichtbare Glaubenswahrheiten dem Bemühen um Aktualität geopfert werden oder daß heutige Reformbestrebungen häufig nur alte Klischees durch einen neuen Jargon ablösen.

1. 2 Es hat keinen Sinn, diese Antworten gegeneinander auszuspielen oder einer von ihnen die Glaubwürdigkeit abzusprechen; es ist davon auszugehen, daß sie alle einen realen Erfahrungshintergrund haben und in ihrer Gegensätzlichkeit ernst genommen werden wollen. Denn sie bringen die Grundschwierigkeiten aller Verkündigung zum Ausdruck. Die Verkündigung soll zugleich biblisch und aktuell sein, sie soll die Überlieferung des Glaubens wahren und den Problemen des einzelnen und der Gesellschaft gerecht werden. Dies ist heute erheblich schwieriger geworden als früher.

1. 21 Die Botschaft des Evangeliums traf schon immer auf unterschiedliche Hörer; aber die Probleme der Menschen waren doch einigermaßen nach Alter, Geschlecht und Berufsstand zu ordnen; darüber hinaus hatten die Gemeinden eine ziemlich eindeutige Prägung durch ein bestimmtes Milieu und durch gemeinsame Überzeugungen. Dagegen finden sich heute durch die Differenzierung der modernen Gesellschaft die gegensätzlichsten Erwartungen auf engstem Raum beieinander. Soll sie den einzelnen Menschen erreichen, müßte also dieselbe Botschaft

in derselben Gemeinde mit sehr verschiedenen Akzenten und in einer sehr unterschiedlichen Sprache ausgerichtet werden. Eine solche Differenzierung überfordert aber einen einzelnen Verkündiger. So kommt es, daß die Verkündigung trotz der erhöhten Anstrengung der Verkündiger von den Hörern unterschiedlich beurteilt wird.

1. 22 Die Verkündigung erscheint vielen aber auch zu wenig auf die Probleme der Gegenwart bezogen. Weil diese Probleme durch das Informationsangebot der Medien in jedes Haus getragen werden, erwartet man mit Recht, daß sie auch im Gottesdienst zur Sprache kommen und im Licht des Evangeliums bedacht werden. Man ist enttäuscht, wenn die Verkündigung, die doch für alle bestimmt ist, sich zu wenig auf das einläßt, was alle bewegt. Durch ihren Umgang mit den Massenmedien sind die Gläubigen also mehr als früher geneigt, die Verkündigung im Gottesdienst daran zu messen, wie weit sie imstande ist, die Probleme der heutigen Gesellschaft zu erkennen und lösen zu helfen.

1. 3 Aus der Sackgasse bloßer Pauschalforderungen, die sich gegenseitig neutralisieren („mehr Aktualität", „mehr Kontinuität", „mehr Innerlichkeit", „mehr gesellschaftliches Engagement") haben am ehesten die Versuche herausgeführt, neben den traditionellen Formen kirchlicher Verkündigung (Sonntagspredigt, Religionsunterricht, Christenlehre) neue Ebenen der Auseinandersetzung mit der Botschaft zu schaffen: im Bereich der Erwachsenenbildung (Theologische Seminare; Akademiearbeit usw.), in der kirchlichen Jugendarbeit, im Beratungsdienst, in Familienkreisen und Kerngruppen, in der Krankenhausseelsorge.

1. 31 Hier, im offenen Glaubensgespräch, treten die überlieferten Rollen des „Predigers" und des „Hörers" hinter der gemeinsamen Bemühung zurück, das Evangelium zu verstehen, es als Antwort auf konkrete Lebensprobleme zu begreifen und herauszufinden, was der Wille Gottes heute ist. Hier entdecken Prediger und Hörer, welche Kraft die Botschaft Jesu freisetzt, wenn sie mit den konkreten Erfahrungen konfrontiert wird, wie schwer es aber auch ist, den Anspruch des Evangeliums unverkürzt in die Gegenwart zu übersetzen. Im offenen Glaubensgespräch entdeckt man, worauf es ankommt und was konkret zu tun ist. Hier entwickeln sich auch neue Formen der Meditation und des Gebetes.

1. 32 Diese Erfahrungen solidarischer Lebensbewältigung aus dem Glauben wirken seit einiger Zeit auf die traditionellen Räume kirchlicher Verkündigung zurück. Sie werden dort teils als belebendes Element, teils aber auch als Störung empfunden, weil sie das überlieferte Kommunikationsgefüge in Frage stellen und zu verändern suchen (Trennung von schulischem Religionsunterricht und kirchlicher Katechese; Kleingruppenunterricht zur Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente; Hauseucharistie; neue Formen des Wortgottesdienstes usw). — In diesem Rahmen stellt sich heute auch die Frage nach der Beteiligung von Laien in der Verkündigung der Kirche neu. Es geht darum, die spezifischen Glaubenserfahrungen, welche die Laien in ihrem Lebensbereich machen, in den Gemeindegottesdienst einzubringen, die Nöte und Leiden der Menschen bewußter in das Gedächtnis des Leidens und der Auferweckung Jesu Christi hineinzunehmen, aber auch konkrete Anlässe zur Danksagung aufzugreifen. Es geht darum, daß der Gottesdienst — ohne falsche Anpassung — wirklichkeitsnäher und so lebendiger wird.

1. 4 Angesichts der Grundstrukturen einer christlichen Gemeinde lassen sich mehrere Ebenen für die Mitarbeit der Laien im Dienst am Wort unterscheiden, die im folgenden in drei Schritten entfaltet werden.

2. Grundsätze und Impulse

2. 1 *Die Verantwortung der ganzen Gemeinde für die Verkündigung*

2. 11 Zu den Kernaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört das Bekenntnis, daß die Kirche das Volk Gottes ist, daß sie als ganze die Sendung Jesu in dieser Welt fortzusetzen berufen ist, indem alle Glieder der Kirche „auf ihre Weise" und „für ihren Teil" an der Sendung der Kirche mitarbeiten. Diese Einsicht ist in das Bewußtsein und in die Praxis unserer Gemeinden noch nicht genügend eingedrungen.

2. 12 Die Synode ermutigt daher alle Aktivitäten und Impulse, die geeignet sind, den Gemeindemitgliedern zum Bewußtsein zu bringen, daß alle berufen sind, in Wort und Tat Zeugen des Evangeliums zu sein. Sie ist überzeugt, daß unsere Zeit das Zeugnis der Christen, der Amtsträger und der Laien, der Einzelgemeinden und der Gesamtkirche besonders dann gelten läßt, wenn es sich in Taten äußert. Die Synode hält aber die Mitarbeit der Laien auch bei der Wortverkündigung für unerläßlich und ermutigt daher insbesondere jene Formen der Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien im Dienst am Wort, die sich bereits bewährt haben: das Glaubensgespräch mit jungen Familien, den Katechumenatskreis, das vorbereitende Predigtgespräch und die Gestaltung von Gottesdiensten durch einzelne Gruppen der Gemeinde.

2. 2 *Das Glaubenszeugnis einzelner Gemeindemitglieder im Gottesdienst*

2. 21 Das Glaubenszeugnis der Christen hat nicht nur außerhalb der gottesdienstlichen Versammlung, sondern auch in ihr seinen Ort. Es kommt von jeher im Beten und Singen sowie im gemeinsamen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck, drängt jedoch heute in lebendigen Gemeinden auch zu Äußerungen einzelner im Zusammenhang mit der Verkündigung. So sprechen Laien ein einführendes Wort zu den Lesungen; sie übernehmen in Einzelfällen (z. B. in Filialorten oder bei Gruppengottesdiensten) die Begrüßung der Gemeinde; sie äußern sich aus ihrer Sicht zur Predigt; sie übernehmen die Predigt in besonderen Gottesdiensten (beispielsweise zum Thema „Weltmission" oder „Erziehung", am Welttag der Kommunikationsmittel oder des Friedens).

2. 22 Die Synode begrüßt diese Versuche und betrachtet sie als erste Ansätze zu einer Bereicherung des Gottesdienstes. Durch die Lebenserfahrung und die besondere Perspektive im Glaubenszeugnis einzelner Christen, Männer und Frauen, kann die Botschaft des Evangeliums lebensnaher und in ihrem Anspruch konkreter ausgerichtet werden. Sie sieht darin keine Schmälerung der Aufgabe des Vorstehers der gottesdienstlichen Versammlung, dem gerade das Amt zukommt, in der Vielzahl der Zeugen die Einheit des Glaubens zu wahren. Sie gibt freilich auch zu bedenken, daß nach der Schrift das freie Wort des einzelnen Gemeindemitglieds seine Grenze findet an der Rücksicht auf die anderen und auf die Gesamtgemeinde (1 Kor 14, 27 bis 33). Während für den Gottesdienst im kleinen Kreis das Gespräch (Schriftgespräch, revision de vie, „Lebensbetrachtung") eine besonders fruchtbare Form der Begegnung mit dem Worte Gottes darstellt, muß, je größer der Kreis wird, die aktive Teilnahme der einzelnen um eines geordneten Ablaufs willen geregelt werden (s. u. 3).

2. 3 *Die amtliche Beauftragung qualifizierter Laien mit der Verkündigung*

2. 31 Als eine besondere Chance der Kirche in Deutschland erscheint der Synode die große Zahl theologisch ausgebildeter Laien, die seit dem Zweiten Weltkrieg, vor allem im Bereich der Schule und der Erziehung, in der Erwachsenenbildung, in den Massenmedien und in der theologischen Forschung tätig sind. Es wäre für die Gemeinden ein großer Gewinn, wenn diese Laien stärker in das Gemeindeleben einbezogen und gegebenenfalls mit der Verkündigung im Gottesdienst betraut würden. Sie rechnet ferner damit, daß sich über diesen Personenkreis hinaus in jedem Milieu und aus allen Bildungsschichten Menschen gewinnen lassen, die als Christen leben, mit der Hl. Schrift und dem Glaubensgut der Kirche vertraut sind und sich auszudrücken vermögen, so daß sie die Voraussetzung dafür mitbringen, ein ausdrückliches Mandat zur Verkündigung zu empfangen.

2. 32 Die Synode wünscht daher, qualifizierte Männer und Frauen mit der amtlichen Verkündigung im Gottesdienst bestimmter Gemeinden zu beauftragen. Diese Beauftragung soll in der Regel nach einer entsprechenden Vorbereitung und Erprobung, dann jedoch nicht nur für den einzelnen Fall, sondern auf längere Zeit ausgesprochen werden. In diesem Zusammenhang ist ferner zu bedenken, daß die Übernahme des Verkündigungsamtes in einer Gemeinde für den Laien eine Belastung darstellt, die nur auf der Basis des Vertrauens und der Zusammenarbeit mit dem Pfarrer zumutbar und sinnvoll erscheint. Die Teilnahme der Laien an der Verkündigung soll die Verkündigungstätigkeit der Priester ergänzen und nicht ersetzen, weil Wort und Sakrament einander zugeordnet sind und die Verkündigung eine Hauptaufgabe des Priesters bleibt.

3. Verbindliche Erklärung der Synode[1]

Die Synode erklärt, daß in den Bistümern und Gemeinden das Verantwortungsbewußtsein aller Gläubigen für die Verkündigung geweckt und gefördert werden muß. Eine intensivere Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst in den beiden genannten Formen des Glaubenszeugnisses und der ausdrücklichen Beauftragung wird gestattet und gutgeheißen. Bei der Realisierung sollen die folgenden Empfehlungen beachtet werden.

4. Empfehlungen

4. 1 *Die geistlichen Voraussetzungen*

4. 11 Da die Beteiligung von Laien an der Verkündigung im Gottesdienst bislang für viele Gemeinden noch ungewohnt ist, muß darauf geachtet werden, daß weder die Gemeinde noch ihre Vorsteher noch die zur Mitarbeit bereiten Laien selbst überfordert werden. Jeder spektakuläre Auftritt, jedes unnötige Risiko ist zu vermeiden. Die Beteiligung von Laien an der Verkündigung im Gemeindegottesdienst sollte sich vielmehr organisch aus ihrer bisherigen Arbeit in der Gemeinde entwickeln: aus Bibelkreisen, Predigtgesprächen, Aktionsgruppen bzw. aus dem katechetischen Dienst, den Religionslehrer und Seelsorgehelferinnen ohnehin bereits an den jungen Christen einer Gemeinde leisten. Die Erneuerung des Gemeindegottesdienstes im Geiste Jesu erfordert gleichermaßen Nüchternheit und Begeisterungsfähigkeit, brüderliche Rücksichtnahme und den prophetischen Mut, auch Unbequemes auszusprechen.

4. 12 Da Verkündiger und Hörer unter dem Wort Gottes, unter seiner Verheißung und unter seinem Gericht stehen, kommt es in erster Linie darauf an, daß das Wort Gottes verkündet wird, ob jemand nun als einzelner Christ oder aufgrund eines besonderen Auftrags spricht. Beide Formen der Mitarbeit unterscheiden sich freilich auch: Wer von seinem Glauben Zeugnis ablegt, tut dies als Glied der Kirche; wer als beauftragter Verkündiger spricht, ist darüber hinaus verpflichtet und legitimiert, im Namen der Kirche zu sprechen, ihren Glauben gewissenhaft auszulegen und ihrer Einheit zu dienen. Die Bestellung durch den Bischof als den Vorsteher einer Teilkirche und die längerfristige Geltung dieses Verkündigungsauftrags bringen dies rechtlich zum Ausdruck.

4. 2 *Zur Frage der Vollmacht*

4. 21 Die Verantwortung des einzelnen.
Wer im Gottesdienst das Wort ergreift, tut dies als Mitfeiernder und im Dienst an der Feier. Er soll sich bemühen, Glaube, Hoffnung und Liebe der Gemeinde zu stärken und soll darauf achten, daß sein Wort nicht durch sein Leben entwertet wird.

4. 22 Die Verantwortung der Gemeindeleitung.
Der Gemeindevorsteher (Pfarrer) hat die Pflicht, gemeinsam mit dem Pfarrgemeinderat die Begabungen, die in der Gemeinde vorhanden sind, zu entdecken, zu fördern und zum Wohl des Ganzen fruchtbar zu machen. Bei ihm liegt — auf der Ebene der Gemeinde — die letzte Verantwortung für die Verkündigung. Pfarrer und Pfarrgemeinderat sollen Richtlinien für die konkrete Gestaltung der Gemeindegottesdienste aufstellen, einseitige Tendenzen ausgleichen und die Erlaubnis im Einzelfall erteilen. Sie sollen auch in der Gemeinde die Bereitschaft wecken, den beauftragten Verkündiger anzunehmen. Sie haben schließlich die Aufgabe, den Bischof auf mögliche Laienmitarbeiter im amtlichen Verkündigungsdienst aufmerksam zu machen und, falls erforderlich, den Widerruf der Bevollmächtigung zu beantragen.

4. 23 Die Verantwortung des Bischofs.
Dem Bischof kommt die letzte Verantwortung für die Verkündigung in der Diözese zu. Deshalb ist eine länger dauernde und verbindliche Beauftragung von Laien für die Verkündigung nur durch ihn möglich. Er kann — zumal für die Erprobungsphase — diese Verantwortung delegieren und durch diözesane Ausführungsbestimmungen konkretisieren. Er sollte dafür Sorge tragen, daß die Laien, die zur Verkündigung im Gottesdienst geeignet und bereit sind, die notwendige homiletische Ausbildung erhalten. Werden sie darüber hinaus in die diözesane Fortbildung des Klerus einbezogen, so wird eine weitere wichtige Voraussetzung für die Zusammenarbeit auf Gemeindeebene geschaffen: persönlicher Kontakt, gegenseitige Wertschätzung und die Überzeugung, daß die gemeinsame Aufgabe in allen die Bereitschaft zum Zeugnis des Glaubens und zum Dienst der Verkündigung fördert. Er muß schließlich nach Rücksprache mit der Ortsgemeinde und den Betroffenen Ärgernisse beheben und Konflikte schlichten.

5. Die missionarische Bedeutung der Frage

5. 1 Es gibt in der heutigen Situation der Kirche gewiß wichtigere Probleme als die Klärung der Frage, ob und unter welchen Bedingungen Laien auch an der Verkündigung im Gemeindegottesdienst teilnehmen sollen. Wenn sie dennoch vordringlich aufgegriffen wird, so geschieht dies nicht, um die Laien von ihrem Zeugnisauftrag in der Welt abzulenken und auf innerkirchliche Aufgaben zu fixieren, sondern um einer größeren missionarischen Wirksamkeit der Gesamtkirche willen.

5. 2 Das Engagement der Laien in der Verkündigung auf Gemeindeebene bringt zum Bewußtsein, daß in der Gemeinde Jesu alle ihr eigenes Heil nur finden, indem sie die Botschaft des Evangeliums gemeinsam entdecken und sie einander und der Welt bezeugen. Die Synode appelliert vor allem an dieses Bewußtsein gemeinsamer Sendung und ermutigt jede Initiative, die dieser Sendung überzeugenden Ausdruck verleiht.

Buße und Bußsakrament

Wie das eben wiedergegebene Dokument über die Beteiligung des Laien an der Verkündigung im Gottesdienst bemüht sich die Vorlage der Kommission II über „Buße und Bußsakrament" um pastorale Sensibilisierung bei spürbarer theologischer Zurückhaltung. Die Vorlage will die Gelegenheiten und Möglichkeiten gemeinsamer Besinnung und Buße mehren, den Bußgottesdiensten in den Gemeinden ihren festen Platz zuweisen und zugleich die individuelle Beichte und das Beichtgespräch in seiner Bedeutung stärken. Deswegen fordert sie die Anpassung der kirchlichen Bußpraxis an den heutigen Freizeitrhythmus und als wohl wichtigste „Anordnung" eine eigene gründliche Schulung der Priester für das Beichtgespräch.

Vorwort

Jede Erneuerung der Kirche und des Christen in der Kirche ist Erneuerung aus dem Glauben an Jesus Christus. Dies verlangt notwendig Abkehr von falschen Wegen und Absage an falsche

[1] Für 3 ist Anordnungscharakter vorgesehen.

Ziele. Herkömmliche Formen gemeinsamer Buße, vor allem der Empfang des Bußsakramentes, der von vielen als einzige Form der Buße betrachtet wurde, sind zurückgegangen. Ratlosigkeit und Verwirrung, Uneinigkeit und Auseinandersetzung in der Kirche verunsichern die Christen. Hier müssen wir uns von Gott die Augen öffnen lassen für Schuld und Sünde in unserer Kirche; aus Eigenem heraus sehen wir sie nicht oder zu wenig, weil wir alle Sünder sind. Trotz der Beispiele der Nächstenliebe in der Kirche der Bundesrepublik Deutschland — die Verantwortung füreinander, für die Unterdrückten und Benachteiligten der Gesellschaft in der ganzen Welt — ist viel Sünde unter uns: Lauheit, Erkrankung am Wohlstand, Rechthaberei, lieblose Kritik, Mißtrauen, gegenseitige Verketzerung, Verurteilung, Verbitterung und Resignation. Wenn sich unsere Kirche erneuern will, muß sie darum ihr Gewissen erforschen, zur Erkenntnis ihrer Schuld kommen, Schuld bekennen, Vergebung erbitten und gewähren und Zeichen der Buße setzen. Dies darf nicht nur deklamatorisch auf großen Zusammenkünften und in gutgemeinten Reden geschehen. Taten, Werke der Buße, der Liebe und des Verzeihens sind nötig. Wir müssen aufeinander hören und aufeinander zugehen. Nur so werden wir vor der Welt glaubwürdig. Daher ist es notwendig, daß die Synode dieses wichtige Thema aufgreift; denn Buße ist die Klammer, die die Kirche zusammenhält.

Thesen

1. Die Kirche ist nur dann Kirche Jesu Christi, wenn sie ständig zur Umkehr bereit ist. Sie bleibt in ihrer menschlichen und geschichtlichen Gestalt immer hinter der Forderung Jesu zurück.

Die Alte Kirche wußte um die *befreiende Chance*, daß schwere persönliche Schuld, die menschlich nicht wiedergutzumachen ist, vergeben werden kann. Darum gibt es bis heute bestimmte Zeiten und eigene Formen, in denen das Angebot Jesu zur Umkehr in die Mitte des Lebens der christlichen Gemeinde rückt.

2. Die Kirche kennt individuelle und gemeinschaftliche *Formen von Buße und Sündenvergebung:* Gebet, Lesung der Heiligen Schrift, Mitfeier der Eucharistie, Empfang des Bußsakramentes, Werke der tätigen Nächstenliebe, Aussöhnung mit dem anderen. Dies muß der einzelne und die Gemeinde wiederentdecken. Dabei soll deutlicher werden, daß Sünde und Sündenvergebung nicht nur den einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft und die Kirche angehen.

3. Unter den verschiedenen Formen nehmen die Beichte, das Schuldbekenntnis in der Eucharistiefeier und der Bußgottesdienst der Gemeinde einen besonderen Platz ein. Sie machen als eigenständige Formen Buße und Vergebung *zeichenhaft und liturgisch* deutlich. In je eigener Weise werden hier dem Christen, der den ernsten Willen zur Umkehr bekundet, auf das Eintreten der Kirche hin Sünden vergeben.

4. Beichte und Bußgottesdienst erfordern besondere *Schulung des Gewissens,* denn die Erkenntnis von Schuld als Schuld vor Gott ist schwieriger geworden. Dies zeigen neugewonnene Einsichten und Erfahrungen im sittlichen Verhalten des Menschen. Verkündigung und Hilfe zur Gewissensbildung sollen den Christen befähigen, selbst zu erkennen und richtig zu entscheiden, welche Form der Buße für ihn notwendig beziehungsweise angemessen und förderlich ist.

5. Die *Beichte* kann besonders dazu helfen, persönlich die Schuld zu bekennen und sich von ihr abzuwenden, tiefer liegende Fehlhaltungen aufzudecken und eine neue Richtung für die Zukunft einzuschlagen. In Kreuz und Auferstehung Christi ist dem Menschen Versöhnung geschenkt. Sie wird im Auftrag der Kirche dem einzelnen, der umkehrt, durch den Priester in der Vollmacht Christi vermittelt. Der Christ soll in Zeitabständen, in denen das eigene Tun noch überschaubar ist, das Bußsakrament empfangen.

6. Der *Bußgottesdienst* bietet besondere Möglichkeiten der Bußverkündigung und der gemeinsamen Gewissenserforschung. Der soziale und kirchliche Bezug von Schuld und Vergebung wird klar herausgestellt. Das Versagen kleiner Gemeinschaften und ganzer Gemeinden, zum Beispiel bei sozialen Mißständen im Gemeindegebiet oder in der Verantwortung für die Dritte Welt, tritt deutlicher ins Bewußtsein.

Damit gewinnt der Bußgottesdienst eine Bedeutung, die über die Vorbereitung zu einem fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes hinausgeht. Im Hören auf das Wort Gottes, im gemeinsamen Bekenntnis der versammelten Gemeinde, in der Reue und der wirksamen Fürbitte der Kirche um Vergebung werden Sünden vergeben und Heil vermittelt, unabhängig von der Frage, ob der Bußgottesdienst eine Form des Bußsakramentes sein kann oder nicht.

7. Wenn auch die *Todsünde,* durch die ein Mensch von Gott getrennt wird und im Unheil lebt, nichts Alltägliches ist, so ist sie doch eine Möglichkeit und Tatsache im Leben der Christen. Auch scheinbar alltägliche Verfehlungen, die aber tiefer liegende sündhafte Haltungen anzeigen, können durch ständige Wiederholung zur völligen Selbstverschließung des Menschen führen. Sie untergraben den Glauben und haben damit fast notwendig den Bruch mit Gott zur Folge. Dies gilt vor allem dann, wenn ein Getaufter sich bewußt für die Durchsetzung der Wünsche seines Ich entschieden hat und allein Arbeit, Reichtum, Ansehen, Macht, Erfolg und Genuß als oberste Werte anerkennt.

8. Ist ein Christ in einer schwerwiegenden Entscheidung in erkannten Widerspruch zum Willen Gottes getreten, hat er in folgenschwerer Weise die Gerechtigkeit und Liebe den Mitmenschen gegenüber verletzt oder hat er sich unverantwortbar gegen die Gemeinschaft der Kirche verhalten, bleibt ihm dennoch die Chance, Vergebung zu finden. Dazu *muß* er sich *persönlich seiner Schuld stellen* und sie *im Bußsakrakrament bekennen.* Dadurch erlangt er wieder die volle Gemeinschaft mit der Kirche und so die Versöhnung mit Gott.

9. Die Buße des einzelnen hängt entscheidend vom Glauben und von der Verwirklichung der Buße in der *Gesamtgemeinde* ab. Diese lebt von einzelnen und kleinen Gruppen, die sich der Forderung Christi zur Umkehr stellen und im Geiste des Evangeliums wichtige Aufgaben der Gemeinde wahrnehmen.

10. Gewissensbildung, Bußerziehung und Hinführung zum Bußsakrament dürfen *bei Kindern* nicht isoliert vom persönlichen Glaubensweg gesehen werden. Bereits im Vorschulalter muß das Gewissen gebildet und es müssen Wege kindlicher Buße aufgezeigt werden. Dieses Bemühen hat in der Vorbereitung auf den ersten Empfang der Eucharistie einen besonderen Schwerpunkt.

11. Bußgesinnung und Umkehr eines Christen finden in *Taten der Buße* ihren Ausdruck. Sie dürfen im Leben des Christen und der Kirche nicht fehlen. Die Heilige Schrift und die älteste kirchliche Überlieferung nennen nach festem Kanon Gebet, Fasten und Almosen nicht nur als Frucht der Buße, sondern auch als deren konkrete Verwirklichung. Sie schenken die sichere Hoffnung auf Vergebung, da sie aus der Verbundenheit des Glaubenden mit dem Herrn hervorgehen.

12. Hier liegt die besondere Bedeutung der *Fastenzeit.* Als längerer Zeitraum der Buße verpflichtet sie zu Umkehr und hilft, den neuen Weg einzuüben. In dieser Zeit zeigt die Kirche auch öffentlich, daß sie selbst der Bekehrung und Buße immer bedarf. Damit ruft sie andere dazu auf.

Anordnungen

Die Synode beschließt folgende Anordnungen:

1. Besondere Zeitpunkte der Besinnung, des Umdenkens und der Buße sind der Beginn der Fasten- und Adventszeit, die Karwoche, die Tage vor Pfingsten mit dem Anliegen der Einheit der Christen und Besinnungstage im Herbst. In ihnen soll der Umkehrwille der Kirche auch in Aktionen sichtbar werden.
2. Der Bußgottesdienst soll in jeder Gemeinde seinen festen Platz haben und eine liturgische Form finden (vgl. These 6).

3. Die unverzichtbare Bedeutung der Beichte für das Leben des Christen erfordert entsprechende zeitliche und räumliche Voraussetzungen. Die Beichtgelegenheit muß mit dem Arbeits- und Freizeitrhythmus des heutigen Menschen angepaßt werden. In der Gemeinde und im Bezirk sollen Möglichkeiten zum Beichtgespräch fest eingerichtet werden. Die Beichte darf nicht während der Eucharistiefeier stattfinden.

4. Die Bischöfe sollen Kurse anbieten, in denen die Priester zur Ausübung ihres Dienstes in Beratung und Einzelgespräch in Bußgottesdienst und Bußsakrament besser befähigt werden. Die Priester sind verpflichtet, an solchen Kursen teilzunehmen. Ebenso sollen Laien für den Dienst der geistlichen Beratung und Führung entdeckt und geschult werden.

Empfehlungen

Die Synode gibt folgende *Empfehlungen:*

1. Um die Fastenzeit als längeren Zeitraum der Buße in unseren Gemeinden bewußt zu machen, empfehlen sich Bußgottesdienste, Exerzitien und Einkehrtage bestimmter Gruppen der Gemeinde, Gelegenheiten zum Empfang des Bußsakramentes, Bußwallfahrten, Formen gemeinsamen Konsumverzichtes, besonders im Hinblick auf die Verantwortung für die Dritte Welt (Misereor, Adveniat).

2. Der Mensch lebt im Wochenrhythmus. Der Freitag ist nach alter Tradition Tag der Buße. Die Teilnahme an Buß- oder Gebetsgottesdiensten und Konsumverzicht im Sinne der Aktion „Brüderlich teilen" können dies verdeutlichen.

3. Unabhängig von Tagen und Zeiten zeigt sich die Bußgesinnung der Gemeinde in der beständigen Sorge für Alleinstehende, Alte, Kranke und für die Randgruppen der Gesellschaft.

4. Der Zeitpunkt der Erstbeichte der Kinder kann heute weitgehend nicht mehr von der Altersstufe her bestimmt werden. Die konkrete Glaubenssitution des Kindes, vor allem seine Familie bzw. die sie vertretende Lebensgruppe, ist für den Zeitpunkt entscheidend. Darum soll nach Möglichkeit die Vorbereitung auf die Erstbeichte außerhalb der Schule stattfinden. Dadurch wird die Zusammenarbeit mit den Eltern gefördert. Wegen der Mobilität vor allem junger Familien soll in der Gemeinde jährlich eine Vorbereitung der Kinder auf die Erstbeichte angeboten werden.

Gestattet die Glaubenssituation des Kindes den Empfang der Eucharistie während der ersten Schuljahre, soll die Erstbeichte nach der Erstkommunion liegen.

5. Die theologische Frage, ob der Bußgottesdienst eine Form des Bußsakramentes sein kann, soll vordringlich wegen ihrer pastoralen Bedeutung geklärt werden.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Die Symbolik des Bösen

Zur Phänomenologie der Schuld bei Paul Ricœur

Zu den bedeutendsten französischen Philosophen der Gegenwart, die sich der jüdisch-christlichen Überlieferung verpflichtet wissen, gehört *Paul Ricœur* (geb. 1913). Er lehrt seit vielen Jahren in Nanterre bei Paris und ist mit Gabriel Marcel befreundet. Als Phänomenologe hat er sich die Aufgabe gestellt, die philosophische Anthropologie durch die Hermeneutik der Symbole dergestalt zu erweitern, daß die der spekulativen und kategorialen Bestimmung des Daseins *vorausliegenden* Existenz- und Weltbezüge der symbolischen Erfahrung in Erinnerung gerufen werden. Ricœur entdeckte auf diesem Wege, daß es darauf ankommt, nicht *hinter* die Symbole zu gelangen, um sie zu rationalisieren, sondern sich ihrer Offenbarungsmacht nachdenkend zu stellen. Von dieser Einsicht aus wurde er auch einer der ersten Kritiker des Strukturalismus, der den Systemcharakter der Sprache auf Kosten ihres intentionalen und dialogischen Wesenszuges überbetont und so in Gefahr gerät, das Menschsein als Ereignis und je neue Geschichte aus den Augen zu verlieren.

In einem nun auch in deutscher Übersetzung vorliegenden zweibändigen Werk (Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1971) legt Ricœur eine Phänomenologie der Schuld vor in der Absicht, das *philosophische* Fragen durch die Symbolik des Bösen belehren zu lassen, ohne der Versuchung zur allegorischen Deutung oder zur gnostischen Aufhebung des Bösen nachzugeben. Im ersten Band (Fehlbarkeit des Menschen) erläutert Ricœur die Frage nach der Einbruchstelle des Bösen innerhalb des menschlichen Daseins. Im Zentrum dieser Voruntersuchung steht der Begriff der „Fehlbarkeit". Wie ist es möglich, daß der Mensch überhaupt zum Bösen tendiert, wie *kann* durch ihn das Böse in die Welt kommen? Von woher bricht in den Versuch der philosophischen Bestimmung des Bösen die Unmöglichkeit ein, es zu fassen und systematisch einzuordnen? Und warum scheitert die theologische Rechtfertigung des Bösen in der Theodizee?

Eine ontologische Dimension

Ricœur faßt den Widerspruch, auf den die *philosophische* Bestimmung stößt, in den Satz zusammen: *Das Elend der Philosophie ist der Mythos vom Elend.* Wo die abendländische Philosophie bei Platon und Aristoteles, bei Thomas von Aquin und bei Kant oder Hegel das Böse zu definieren versuchte, wurde sie von dem schon daseienden und wirkenden Bösen zurückgeworfen. Der Mensch, der das Böse *setzt,* trifft auf das Menschengeschlecht, das immer schon gefehlt hat. Dieser Vorsprung des Bösen ist *uneinholbar,* denn jeder denkbare Ansatz, ihn einzuholen, trifft auf eine Welt, in der der Mensch bereits vom Bösen betroffen ist, ohne daß er diese Bedrohung von sich aus für immer beseitigen könnte. Die Anfälligkeit des Menschen für das Böse ist allerdings umfaßt von einer *Urbejahung des Seins,* des Guten, der Glückseligkeit, welche die innerste Triebkraft der menschlichen Handlungen und Leidenschaften ist[1].

Ricœur sieht in dieser *ontologischen* Dimension des menschlichen Fühlens und Begehrens eine revolutionäre Kraft. Sie sprengt jedes Anpassungsschema, in das Verhaltensforschung und Psychologie den Menschen stecken oder von dem aus sie ihn auf seine Vitalfunktionen reduzieren wollen. In der *wissenschaftlichen* Objektivierung des

Menschen wird vergessen, daß die Dialektik von Lust und Glück allumfassend, daß sie endlich-unendlich ist, daß sie sich auf die Dauer durch alle Niederlagen hindurch behauptet, daß die Sehnsucht nicht enttäuschbar ist und umgekehrt die Idole des Glücks zerstört, um neu zu beginnen.

Die *Möglichkeit* der Verfehlung ist die Bruchlinie, die durch das menschliche Denken, Fühlen und Handeln im Konflikt vor Urbejahung und existentieller Differenz entsteht. Weil der Mensch nicht mit sich selbst zusammenfällt und demgemäß noch aussteht, was er einmal sein wird, manifestiert sich in dieser Nichtidentität eine Zerbrechlichkeit, in der sich das Böse als „Erzeugnis der Schwäche" zeigt. So sieht es also doch aus, als ob das Böse allein zu Lasten des Menschen ginge, also doch als eine nur von ihm gesetzte oder zumindest in seinen Existenzraum eingelassene Wirklichkeit verstanden werden könnte. Ricœur interpretiert dieses widerspruchsvolle Verhältnis, indem er aufweist, daß eine bloß *moralische* Interpretation des Bösen bereits durch den *Mythos der Unschuld* in Frage gestellt wird, der dem Mythos vom Fall vorausgeht. Im Schlußteil des ersten Bandes wird diese für die Wahrnehmung der Priorität des Guten vor dem Bösen entscheidende Erkenntnis festgehalten und zugleich schon darauf hingewiesen, daß der Übergang von der Unschuld in das Schuldigwerden des Menschen, die Tat einer *abhängigen* Freiheit ist. Diese zeigt ihrerseits in die *übermenschliche* Dimension der Herkunft des Bösen, die allein die Ursymbolik von Makel, Sünde und Schuld und die Mythen vom Anfang und vom Ende bewahren.

Der wesentlich umfangreichere zweite Band (Symbolik des Bösen) ist darauf angelegt, den Wahrheitsanspruch der *Symbolik des Bösen* wiederzugewinnen, das heißt jene Erfahrung zu „wiederholen", die der Mythos bezeugt. Diese Erinnerung soll nach Ricœur dazu führen, die universale Verflochtenheit der menschlichen Grunderfahrungen erneut in den Blick zu nehmen. Er zieht aus der Tatsache, daß wir in einer Zeit des Verlustes der mythischen Dimension leben, die Konsequenz:

„Gerade weil wir nach der Trennung von Mythos und Geschichte leben und denken, kann die Entmythologisierung unserer Geschichte umschlagen in ein Verständnis des Mythos als Mythos und kann sie uns erstmals in der Geschichte der Kultur die mythische Dimension zu fassen geben . . . dank dem Mythos wird die Erfahrung von der entscheidenden Geschichte des Verderbens und Heils der Menschen durchzogen."

Der maßgebende *geschichtliche Bezugspunkt* ist für Ricœur die abendländische Überlieferung, genauer die *Begegnung* der jüdischen Quelle mit dem griechischen Ursprung. Die Symbolik des Bösen wird deshalb vom Schuldbewußtsein ausgelegt, wie es sich bei den Griechen und in Israel herausgebildet hat. Eine erste, sich zäh haltende Rationalisierung des Leidens ist der *ethische Schrecken*. „Nicht aus Liebe betritt der Mensch die ethische Welt, sondern aus Furcht." Das Leiden erklären heißt, es auf die Verletzung einer Ordnung, auf eine Befleckung, eine Unreinheit zurückzuführen. Die Angst vor dem Einbruch des Bösen verengt sich zur Angst vor dem Unreinen. Sie hat zur Folge, daß Leiden und Strafe, Unglück und Schuld in ein erklärendes Verhältnis zueinander gebracht werden, als ob das eine notwendig aus dem andern entstehen müßte. „Die Sorge vor Befleckung" heißt es bei Ricœur, „belädt sich mit allen Befürchtungen und Schmerzen; noch vor jeder direkten Anklage ist der Mensch bereits dumpf des Übelstandes der Welt bezichtigt; übel bezichtigt, so erscheint uns der Mensch am Ursprung seiner ethischen Erfahrung." Die ethische Rationalisierung des Unheils in der Verrechnung des Bösen mit der Schuld läßt sich aber angesichts des *unschuldig* Leidenden nicht halten. Diese so aufgeteilte Welt stürzt unter den Anklagen des babylonischen und des hebräischen Hiob zusammen, während das strafrechtliche Denken der Griechen durch die Dissonanzen der Existenzerfahrung der Tragödie begrenzt wird.

Das Vermögen der menschlichen Wahl

In einem zweiten Schritt seiner Phänomenologie der Schuld fragt sich Ricœur, von woher in Israel die „Sünde" als Verfehlung des Menschen, für die er einzustehen hat, bestimmt wird. Dabei fällt schon zu Beginn eine grundlegende Entscheidung, durch die ein in der jüdischen legalistischen Frömmigkeit und in der Überlieferung der christlichen Moral herrschendes Mißverständnis aufgedeckt wird.

Die Sünde ist biblisch verstanden durchgehend zuerst eine *religiöse* und nicht eine moralische Größe. Die Einsatzstelle für die Erfahrung dieses Bezuges ist nicht das „unglückliche Bewußtsein". Es ist der *Bund*, den Gott mit seinem auserwählten Volk geschlossen hat.

„Erst in einer vorgängigen Dimension der Begegnung", heißt es bei Ricœur, *„kann so etwas wie die Abwesenheit und das Schweigen Gottes im Gegenlauf zu der eitlen und hohlen Existenz des Menschen begriffen werden. Darum ist die vorgängige Einsetzung dieses Bundes entscheidend für das Sündenbewußtsein; so erst wird aus der Sünde eine Verletzung des Bundes."*

Das Bundesverhältnis, in das sich der Mensch durch die biblische Offenbarung gestellt sieht[2], ist das Maß der Sünde, und es verleiht ihr eine echte Transzendenz gegenüber dem Schuldbewußtsein. Wenn das philosophische Nachdenken diese unfaßliche Initiative verstehen will, sieht es sich gezwungen, einen Sprung in eine *andere* Sprache zu tun, die dem Wort der griechischen Spekulation fremd ist. Es ist das *prophetische Wort* in seiner unübertrefflichen Bildkraft und Geschichtsnähe, das die bevorstehende Katastrophe ankündigt, mit der Drohung aber immer die Verheißung verbindet. Ricœur erschließt die sündige Situation des Menschen vor Gott im Verständnis Israels durch das Symbol des göttlichen Zornes, indem er Texte von Amos, Hosea und Jesaja interpretiert. So sehr der „Tag Jahwes" eine Strafe für das abtrünnige und halsstarrige Israel ankündigt, so sehr bleibt die Drohung geschichtlich eingeengt. Sie ist nicht ewige Verdammnis, sondern immer *Ruf zur Umkehr*. Der Zorn Gottes ist, wie es die Ehe-Metapher bei Hosea und Jeremia am schönsten ausspricht, nur die Traurigkeit der Liebe. Der symbolische Reichtum des Begriffspaares „Umkehr — Vergebung" ist nicht auszuschöpfen. Hier trifft die Grundlosigkeit der Gnade mit der Freiheit des Menschen zusammen, ohne die er nicht als Ebenbild Gottes geschaffen wäre. Ricœur spricht von der bestürzenden Entschiedenheit, mit der die Bibel an der *Wahlmöglichkeit* des Menschen festhält, wenn er sagt:

„Dieses aufschiebende Vermögen der menschlichen Wahl, davon die Vergebung bedingt scheint, erinnert uns an die berühmte Wahl im Deuteronomium: ‚Siehe, ich gebe heute

vor euch hin Segen und Fluch (11, 26). Siehe, heute habe ich vor dich gegeben das Leben und das Gute, den Tod und das Böse (30, 15).' Demgemäß läßt die Symbolik der ‚Umkehr' und ‚Vergebung', in ihrem Ursprungsland begriffen, alle Aporien der Gnaden- und Willenstheologie, der Prädestinations- und der Freiheitstheologie unentschieden. Vielleicht aber hält diese Symbolik auch ein überlogisches Zusammenstimmen der Pole bereit, die in der Spekulation isoliert und einander entgegengesetzt werden."

Innerhalb des Realismus der Sünde, wie ihn die Bibel kennt, tut sich eine neue Dimension dort auf, wo die den Menschen aller Zeiten umtreibende Frage nach dem Ursprung des Bösen durchscheint. Dem *wirklichen* Bösen, das die Propheten anklagen und für das der Mensch zur Verantwortung gezogen wird, geht ein *mögliches* Böses im Sinne der Versuchbarkeit und der Anfälligkeit voraus. Von diesem menschheitlich-universalen Zug des Bösen erzählt die biblische Schöpfungsgeschichte in *Adams Sündenfall.* Es spricht für den geistigen Spürsinn und die Einbildungskraft Ricœurs, daß er bereits 1960, dem Erscheinungsjahr des hier erörterten Werkes in der französischen Originalausgabe, die erst in den letzten Jahren voll wirksam gewordene Kritik der alttestamentlichen Forschung an der überlieferten Erbsündelehre vorausnimmt (vgl. HK, September 1971, 485—490). Die christlich-kirchliche Überlieferung hat durch die ethische und biologische Kategorien vermischende Lehre von der Erbsünde als eines individuell vererbbaren Faktums die *kreatürliche Solidarität aller Menschen vergessen.* Der Begriff der Erbsünde ist nach Ricœur eine späte Rationalisierung. Mit dem Alttestamentler *K. Westermann*[3] und *O. Loretz*[4] kommt er zum Ergebnis, daß es von der Genesis her ausgeschlossen ist, die Erzählung vom „Fall" Adams und Evas individuell zu deuten. Geschildert wird nicht die Erfahrung zweier geschichtlicher Individuen; Adam und Eva sind vielmehr die urzeitlichen Repräsentanten der Menschheit, und mit dem Ungehorsam ist ein urzeitliches Geschehen und nicht ein in der Geschichte fixierbarer Augenblick gemeint.

„Der Schaden ist gar nicht zu ermessen, der in so vielen christlichen Jahrhunderten den Menschen angetan wurde, zuerst durch die wörtliche Interpretation der Adamsgeschichte, dann durch die Vermengung dieses wie ein historischer Bericht behandelten Mythos mit der späteren, und zwar vor allem mit der augustinischen Spekulation über die Erbsünde. Mit der Zumutung an die Gläubigen, diesen mythisch-spekulativen Blick zu bekennen und ihn als eine selbstgenügsame Erklärung hinzunehmen, haben die Theologen ungebührlicherweise ein sacrificium intellectus gerade da gefordert, wo es galt, den Gläubigen eine durch Symbolik vertiefte Einsicht in ihre gegenwärtige Verfassung zu erwecken."

Deshalb gilt es für Ricœur, die *kosmische und menschheitliche Dimension* des adamitischen Sündenfalles wiederzuentdecken und von hier aus die Adam-Christus-Typologie des Römerbriefes neu zu lesen.

Philosophische Aporien einer Rechtfertigung

Aus dem zweiten Teil der „Symbolik des Bösen" greifen wir nun noch jene Abschnitte heraus, die die schwerwiegende Frage aufgreifen, ob es dem Menschen, griechisch und hebräisch gesehen, gelingt, die Last des Bösen in der Welt allein zu tragen. Hält der Mensch, auch nachdem sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen von der Theogonie in die Anthropogonie bei Aischylos verlagert hat und der biblische Sündenfall in einer schon vollendeten und guten Schöpfung auftritt, das Böse als „rein menschliches" Ereignis aus?

Die griechische Tragödie gibt darauf die Antwort in ihrer *tragischen Theologie.* Der „Gefesselte Prometheus" des Aischylos *handelt* von der Identität des Guten und Bösen *in Gott* in ihrer Unbegreiflichkeit. *Platon* und *Aristoteles* haben versucht, das Paradox des bösen Gottes und der menschlichen Schuld philosophisch abzuschwächen. *Leibniz* und *Hegel* gehören mit ihrem Ansinnen, das Böse vor Gott innerhalb eines Systems der Metaphysik zu rechtfertigen, in diese Richtung der abendländischen Tradition. Und wenn die spekulative Theologie die „Unschuld Gottes" retten will, denkt sie nach Ricœur in derselben Blickbahn. Indem Ricœur die tragische Gestalt des Zeus und die Theologie der *göttlichen* Verblendung (König Ödipus) herausstellt, macht er eindringlich bewußt, wie unversöhnbar sie der Philosophie gegenübersteht. Geschieht die Befreiung außerhalb des Tragischen? Sie vollzieht sich nur *im* tragischen Mythos, dessen dichterische Gestaltung sich im „Befreiten Prometheus" ankündigt. Zeus entwickelt sich nicht, er hat *zwei* Gesichter, die in schärfstem Widerspruch zueinander stehen. Auch für die Hermeneutik der tragischen Gottesgegenwart bei den Griechen ist es erstaunlich, wie nahe Ricœur — offensichtlich völlig unabhängig von *Karl Reinhardt* — an dessen Deutung der *Gegensätzlichkeit des Zeus* herankommt, die durch keinen „reineren Gottesglauben" aufzulösen ist.

Auch Ricœur weicht vor diesem göttlichen Spannungsverhältnis nicht zurück, und wir werden gleich noch sehen, wo es in einem anderen Horizont in der Bibel wiederkehrt.

In der Erzählung vom Sündenfall gibt es *die Schlange.* Was bedeutet sie? Sie symbolisiert nach Ricœur etwas vom Menschen *und* etwas von der Welt, eine Seite des Mikrokosmos *und* eine Seite des Makrokosmos, das Chaos *in* mir, *zwischen* uns und *draußen.* Die Schlange verkörpert jene Seite des Bösen, die von der verantwortlichen Freiheit des Menschen nicht aufgearbeitet werden kann. Vielleicht ist es, so meint Ricœur, dieselbe Realität, die die griechische Tragödie durch das Schauspiel, den Gesang und die chorische Beschwörung zu mildern suchte. Der Mensch findet in seiner Erfahrung das Böse *bereits vor,* keiner setzt es absolut nur von sich aus ins Werk. Gerade Eva, die Adam von Gott zugetraute Gefährtin, verführt ihn. Diese wiederum beschuldigt die Schlange, aber der *Ursprung* der Tat bleibt im Dunklen, das Böse ist in seiner Herkunft *unerklärlich.* Es hat jedoch Folgen von kosmischem Ausmaß, denn die Schlange wird mitbestraft, es besteht also ein Zusammenhang zwischen dem Menschen und der nichtmenschlichen Kreatur. Aber ebenso gewiß ist, daß die von Gott nach dem „Fall" gegebenen Verheißungen Schöpfung *und* Geschichte umspannen. Gleichwohl enthält die Adamsgeschichte etwas von einer Tragik, die der Mensch niemals überwinden wird. Sie gehört zum Geschick seiner abhängigen Freiheit angesichts des „mysterium iniquitatis".

In ihre schwerste Krise gerät die ethische Weltanschauung im *Buch Hiob.* Das Paradox ist, daß der Bund zwischen Israel und Jahwe selbst einen ethischen Sinn hat, der die Gefahr einer moralischen Verrechnung des Bösen mit

Schuld und Strafe mit sich bringt. Die Freunde Hiobs sind die Repräsentanten dieser Welt-und-Menschen-Beurteilung. Dagegen erhebt sich die Empörung des *unschuldig* Leidenden und die radikale Infragestellung derjenigen, die den ethischen Gott um jeden Preis rechtfertigen wollen. Ricœur erkennt im Buche Hiob mit anderen Interpreten[6] eine Wiederbestätigung des Tragischen innerhalb der biblischen Gotteserfahrung und kommt dabei zur Einsicht in die Grenzen einer systematischen Theologie der Liebe; „ihre Ohnmacht, die Gerechtigkeit begrifflich unterzubringen, ist nichts im Vergleich zu ihrer Ohnmacht, die Position des Bösen in der Welt zu erklären: der ‚Zulassungsbegriff' zeugt von diesem Scheitern".

Die theologische Antwort

Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth, wie sie der christliche Glaube bekennt, ist die Tragik aber nicht das letzte Wort in der Geschichte. Auf dem langen Weg der Symbolgestalten taucht schon im Alten Testament das *eschatologische Symbol* des leidenden Gottesknechtes bei Deuterojesaja auf. Hier wird die Vergebung angekündigt durch das freiwillige Leiden, das als Sühne für die Vielen angeboten wird. Ricœur zieht von hier aus die Linie zu Jesus, in dem die Figur des Gottesknechtes mit der des Menschensohnes verschmilzt. Sie aber führt eine neue Tragik herauf. Sie besteht darin, daß der König das Opfer sein wird, sein „muß". So tut sich an der Grenze einer philosophischen Anthropologie des Bösen die Möglichkeit auf, daß das Leiden durch den Opfertod Christi *in Gott* selbst hineingenommen wird. Diese Erniedrigung, dieser Tod des göttlichen Lebens erfüllt die Tragödie und hebt sie auf. In Jesus konvergieren alle Symbolfiguren, er selbst aber ist kein Symbol mehr, sondern als fleischgewordenes Wort das *erfüllte* Bild. Die Bildphänomenologie hat hier im Unterschied zur Theologie ihre Grenze erreicht.

Ricœurs Unternehmen zu fragen, was uns die Symbolik des Bösen zu denken aufgibt, führt bis an die Schwelle des „Mysterium Jesu" heran. In der Verantwortlichkeit einer philosophischen Hermeneutik, die sich nicht scheut, die Unhaltbarkeit der gleichgültigen Zuschauerrolle in der Auslegung der Symbole des Bösen aufzudecken, hat sich Ricœur auf den Kampf der Mythen untereinander eingelassen. Dergestalt ist das mit den anderen Mythen in Beziehung gesetzte Hoffnungs- und Befreiungspotential der biblischen Erzählung vom Sündenfall in ihrer Einzigartigkeit nun ein Kernstück innerhalb einer Philosophie der menschlichen Verfehlung.

Es ist bewundernswert, wie lange Ricœur der Versuchung widersteht, die *Unaufhebbarkeit des Tragischen* angesichts des Bösen, das in der Geschichte nicht zu eliminieren ist, abzuschwächen. Die Intensität des Standhaltens beginnt aber dort nachzulassen, wo er eine letzte *Alternative* zu sehen meint: nämlich entweder das Tragische in eine „Seinslogik" einzubauen oder in eine „Christologie" aufzuheben. Das Rätsel des nichtmenschlichen Bösen, das in einem undurchdringlichen Zusammenhang mit dem durch den Menschen gesetzten Bösen steht, ist auf keine Weise zu lösen. An ihm scheitert die philosophische und die theologische Argumentation. Auch die Christologie als theologische Lehre vermag den Menschen von der dunklen und verwirrenden Anwesenheit des Bösen im Menschen und in der Geschichte nicht zu befreien (Hi 12, 16—25). An dieser entscheidenden Stelle fehlt bei Ricœur die Auslegung der *neutestamentlichen eschatologischen Symbole* in ihrer Spannung zur *gegenwärtigen* Existenz im Modus der Drangsal und der noch ausstehenden Befreiung. Noch einmal hätte gerade im Blick auf Jesus von Nazareth das prophetische Wort vom „verborgenen Gott" aufgenommen werden müssen, in dem sich für den Glaubenden die Gewißheit der gegebenen Verheißung so unauflöslich mit dem *Geheimnis Gottes* und darin auch mit seinem *Herrsein über Gut und Böse* verbindet. *Walter Strolz*

[1] Vgl. Martin *Heidegger*, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969; W. *Struve*, Philosophie und Transzendenz, Freiburg 1970.
[2] Walter *Zimmerli*, Gottes Offenbarung, Theologische Bücherei, Bd. 19, München 1969.
[3] Klaus *Westermann*, Schöpfung, Themen der Theologie, Bd. 12, Stuttgart 1972.
[4] Oswald *Loretz*, Schöpfung und Mythos — Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis, Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 32, 1968.
[5] Karl *Reinhardt*, Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949.
[6] Gerhard *von Rad*, Weisheit in Israel, Neunkirchen 1970; W. *Strolz*, Hiobs Auflehnung gegen Gott, Opuscula, Bd. 60, Pfullingen 1967.

Zeitbericht

Zur Situation der bundesdeutschen Bistumspresse

Bemühungen um ihre Reform

Dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken, dem man — ob zu Recht oder zu Unrecht, mag dahingestellt bleiben — gemeinhin nachsagt, es zeichne sich nicht gerade durch ein Übermaß an Mobilität aus, blieb es vorbehalten, in die ermüdende Debatte um „Publik" einen zwar nicht neuen, aber bisher doch zuwenig beachteten Gesichtspunkt einzubringen. Auf seiner Vollversammlung am 5. November 1971, wenige Tage vor der entscheidenden Sitzung des Verbands der Diözesen Deutschlands, auf der Publik endgültig der bischöfliche Sukkurs entzogen wurde, hielt das ZdK in einer Entschließung fest: „Die Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken bittet . . . die Deutsche Bischofskonferenz, den Verband der Diözesen Deutschlands und alle anderen verantwortlichen Gremien, ein Gesamtkonzept der kirchlichen Aktivitäten auf dem Gebiet der Publizistik anzustreben und in diesem Rahmen sicherzustellen, daß die bestehenden Presseorgane, die das plurale Bild der Meinungen, die im deutschen Katholizismus bestehen, widerspiegeln, im gleichen Maße gefördert, und Einrichtungen, die zentrale Aufgaben im Dienste des Ganzen erfüllen, sowie die Kirchenpresse zeitgemäß ausgebaut und entwickelt werden."

Die Frage gewinnt neue Aktualität

Mit dieser Entschließung hatte das Zentralkomitee möglicherweise einen Markstein in der Geschichte der katholischen Presse in Deutschland gesetzt. Noch nicht einmal zwei Monate später machte sich die Zentralkommission der Gemeinsamen Synode die Forderung nach einem *Gesamtkonzept für die katholische Publizistik* zu eigen — wenn auch mehr der Not gehorchend. Sie wollte auf diese Weise dem Wunsch von über einem Viertel der Synodenmitglieder nachkommen, den Fall „Publik" in der Synode zu behandeln. Außerdem sah sie hier eine Möglichkeit, die allmählich ärgerlich gewordene, da fast ausschließlich mit unkontrollierten Emotionen geführte Auseinandersetzung um die so jäh verstorbene Wochenzeitung zu versachlichen. Der Vorschlag, ein umfassendes Konzept für sämtliche kirchlichen publizistischen Aktivitäten in der Bundesrepublik anzustreben, enthielt einen recht deutlichen Hinweis auf die *totale Zersiedelung* der katholischen Presselandschaft in Deutschland, die geradezu zwingend dazu geführt hat, daß die katholische Presse, deren Auflagenzahl hoch in die Millionen geht, weitgehend unbemerkt und unbeachtet agiert. Die Forderung nach dem Gesamtkonzept bot sich also als verlockender Ansatzpunkt für die Koordinierung all dieser Aktivitäten an. Mittlerweile sind nun schon mehrere Gremien mit ersten Vorarbeiten befaßt, und das „Gesamtkonzept" ist, seit der Begriff auf den „Markt" gebracht wurde, schon so etwas wie ein Mythos geworden.

Die Synode hat eine eigene gemischte Kommission gebildet, die dieses Konzept bereits bis zur Vollversammlung im kommenden Mai erarbeiten soll — nach der Meinung nicht weniger ein nahezu aussichtsloses Unterfangen. Daneben befassen sich die verschiedenen Publizistikgremien mit dem gleichen Komplex: vor allem die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Publizistische Beirat des Zentralkomitees.

Noch einen weiteren Pluspunkt konnte das Zentralkomitee mit seinem seinerzeitigen Vorschlag verbuchen: Die gleichzeitige Bitte, sich um Ausbau und Entwicklung der Kirchenpresse in geeigneter Form zu bemühen, hat wieder einmal ein Thema in den Blickpunkt gerückt, das eigentlich die kirchliche Öffentlichkeit in Deutschland wenigstens in dem gleichen Maße interessieren sollte wie etwa die Weitererhaltung oder Neugründung einer politischen Wochenzeitung.

Die unbequeme Frage nach der Zukunft der deutschen Kirchenpresse — wird es sie in absehbarer Zeit überhaupt noch geben, und wenn ja, wie wird oder soll sie aussehen? — war in letzter Zeit stark in den Hintergrund getreten. Das mag einerseits wenig erstaunlich sein; man ist es gewohnt, daß Themen, für die man keine Lösung weiß, auf die lange Bank geschoben werden. Andererseits muß diese Unbekümmertheit doch verwundern, vor allem angesichts der gar nicht hoch genug einzuschätzenden Bedeutung der katholischen Presse als pastorales Instrument, welches die Kirche mit ihr — theoretisch wenigstens — in der Hand hat.

Einige Zahlen mögen das verdeutlichen: Die in der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse e. V. (früher: Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Presse e. V.) vereinigten Verlage weisen eine Gesamtauflage von über 11 Millionen auf, die sich folgendermaßen aufgliedert:

Bistumspresse	2 000 000
Sonntagspresse	800 000
Magazinpresse	1 300 000
Standes- und Verbandspresse	2 200 000
Ordens- und Missionspresse	4 700 000
Jugendpresse	100 000

Wir beschränken uns hier bewußt auf das Feld der *Bistumspresse,* nicht etwa, weil die Bedeutung der anderen Organe nicht adäquat eingeschätzt würde, sondern weil ihr Charakter ein grundsätzlich anderer ist. Die Bistumspresse ist gewissermaßen die offiziöse Presse im katholischen Deutschland; im nachkonziliaren Sprachgebrauch gilt sie schlechthin als die Presse des Kirchenvolkes (in diesem Sinne auch offiziös), nicht etwa der Amtskirche. Ob diese Unterscheidung jedoch realistisch, ob sie überhaupt anzustreben ist und ob sie, wenn sie es wäre, sauber durchgehalten werden könnte, ist eine andere Frage. Jedenfalls ist es beim heutigen Stand der Dinge höchste Zeit, daß sich sowohl die Amtskirche als auch das Kirchenvolk, vertreten durch die Fachleute, ernsthafte Gedanken über die recht ungewisse Zukunft dieser Presse machen. Wenn schon nicht ihre pastorale Bedeutung und ihre Unersetzbarkeit für die moderne Seelsorge in den vergangenen Jahren Denkanstöße lieferten, so sollte es wenigstens der Auflagenschwund.

Rückläufige Tendenz

Auch hier sprechen Zahlen Bände: Nimmt man das Jahr 1952, als sich die Bistumszeitungen nach den Gründerjahren einigermaßen konsolidiert hatten, als Ausgangspunkt, so läßt sich für damals eine Gesamtauflage der 22 Bistumszeitungen der Bundesrepublik (einschließlich Berlin) von knapp über 2 Millionen errechnen. Von da an ging es zunächst ständig aufwärts; elf fette Jahre brachten den Verlagen (die ihre Redaktionen in jeder Hinsicht knapp hielten, sei es, was die personelle Ausstattung, sei es, was die Gehälter betrifft) gut gefüllte Kassen und gaben den Generalvikariaten gute Gelegenheit, sich der Zeitungen auch zur Finanzierung pressefremder Projekte zu bedienen. Sie erreichten eine Auflagensteigerung von fast 400 000, so daß sich im Jahr 1963 eine Gesamtauflage von 2 396 000 ergab. Dazu waren, wie gesagt, 11 Jahre erforderlich. Bergab ging es dann, wie üblich, um einiges schneller. Innerhalb von acht weiteren Jahren, 1971, stand man wieder am Ausgangspunkt von 1952: bei 2 080 000. Auch wenn man die Neigung aller Verleger zum Klagen in Betracht zieht, müssen diese Zahlen zumindest bedenklich stimmen. Die Katastrophenstimmung, die alljährlich um sich griff, wurde zudem angeheizt durch den Umstand, daß sich die Kurve der Abonnentenzahlen nicht etwa einigermaßen flach und kontinuierlich senkte, sondern in den letzten Jahren jäh nach unten abfiel. Nur ganz wenige Zeitungen konnten ihren Stand halten oder sogar steigern, bei den anderen ging es um so steiler bergab.

Das Erstaunlichste angesichts dieser alarmierenden Entwicklung war die Teilnahmslosigkeit der Hierarchie. Worin sie begründet war, läßt sich schwer feststellen. War es einfach so, daß sie über den Abwärtstrend schlicht uninformiert war, oder hielt man die Kirchenpresse für ein Thema, das nicht bedeutend genug war, um sich darüber zu erregen? Beide Gründe haben wohl wenigstens eine gewisse Rolle gespielt. Tatsache ist jedenfalls, daß sich die

Kirchenpresse von seiten der Hierarchie einer nicht klar artikulierten Geringschätzung zu erfreuen hatte, die sich aber beispielsweise darin ausdrückte, daß es nahezu jedem Medium, sei es Tages- oder Wochenpresse, Rundfunk oder Fernsehen, leichter fiel, einen Bischof zu interviewen, als der eigenen Kirchenzeitung. Das Bistumblatt, dessen Gefolgstreue man sich ohnedies sicher war, hatte zur Verfügung zu stehen, wenn es wieder einmal galt, Spendenaufrufe oder Hirtenbriefe zu veröffentlichen. Nun sind solche Aufgaben zweifellos Sache einer Kirchenzeitung, nur sind es eben nicht die wichtigsten. Andererseits war es nicht so, daß die Bistumszeitung dem amtskirchlichen Blickfeld völlig entschwunden war. Redaktionen, die es riskiert hatten, von den zwar nie formulierten, aber immer im Raum stehenden Richtlinien abzuweichen und, wenn auch nur geringfügig, vorzuprellen, hatten öfter keinen leichten Stand. Daß unter diesen Umständen sowohl die Qualität der Blätter als auch die der Redakteure Schaden litt, bedarf keiner näheren Erläuterung.

Rationalisierung und Kooperation

Nun läßt sich nicht leugnen, daß sich einiges gebessert hat: die Bezahlung der Redakteure, Hand in Hand damit gehend die Qualität der Blätter und schließlich auch das Verhältnis der Amtsträger in der Kirche zu „ihrer" Presse. Die schweren Sorgen, welche die deutschen Bischöfe angesichts der immer lockerer werdenden Bindung des Volkes an die Kirche bedrücken, haben der Erkenntnis Raum geschaffen, daß es mit der Kirchenpresse so nicht weitergeht und daß es ohne sie überhaupt nicht geht. Für die Redakteure in der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse war es jedenfalls ein erlösendes Wort, als Pressebischof *H. Tenhumberg* auf ihrer letztjährigen Tagung in Aachen diese Erkenntnis bestätigte, indem er sagte, die Kirchenpresse „leiste ein Stück genuiner Seelsorge mit den Mitteln moderner Weltlichkeit". Die Zustimmung war um so größer, als dieses Bekenntnis zur Bedeutung der Kirchenpresse kein Lippenbekenntnis bleiben sollte: Der Pressebischof stellte tatkräftige Unterstützung von seiten der Bischofskonferenz in Aussicht, sobald die Arbeitsgemeinschaft ein ausgereiftes Gesamtkonzept vorgelegt habe.

Aber auch dieses Konzept liegt bis jetzt nicht vor, da die Vorstellungen schon innerhalb der Arbeitsgemeinschaft weit auseinandergehen und da sie wie die anderen Gremien auch aus verschiedenen Gründen überfordert sein dürfte. Es dürfte sich außerdem als überaus schwierig erweisen, 22 Verlage unter einen Hut zu bringen, zumal sich darunter eine ganze Reihe von privaten Verlagen befindet, deren Pläne sich naturgemäß von denen kircheneigener Verlage unterscheiden. Trotzdem gibt es schon durchaus brauchbare und ausbaufähige Ansatzpunkte. Da die in Aussicht gestellte Hilfe der Bischofskonferenz ja nicht zuletzt als finanzielle Hilfe zu interpretieren ist und da die Bischöfe in diesem Punkt zumindest seit „Publik" vorsichtig geworden sind, heißt es für die Kirchenpresse zunächst, sich um die Verbesserung der Wirtschaftlichkeit ihrer Produkte Gedanken zu machen. Dies ist schon deshalb eine vordringliche Aufgabe, weil die Bischöfe kaum gewillt sein werden, vor der Fertigstellung des weit über Kirchenpresse und Presse überhaupt hinausreichenden Gesamtkonzepts für die Publizistik Geld zur Verfügung zu stellen.

Die Stichworte liegen auf der Hand: *Rationalisierung* und *Kooperation*. Ansatzpunkte sind, wie gesagt, bereits vorhanden. So bietet sich für die Bistumszeitungen zunächst der zum Teil bereits praktizierte Austausch von Artikeln untereinander an. Ein weitergehendes Kooperationsmodell, dessen Verwirklichung allerdings wegen der sehr unterschiedlichen Formate auf Schwierigkeiten stoßen dürfte, ist der Austausch ganzer Seiten in Maternform, etwa für die in fast allen Zeitungen eingerichtete Kinderseite oder für die bei den Lesern äußerst beliebten Romane. Dem käme unter anderem entgegen, daß sich die Verbreitungsgebiete der Bistumsblätter ja nicht überschneiden. Dies spräche auch für die in jüngster Zeit immer häufiger ventilierte Idee, allen deutschen Bistumszeitungen einen gemeinsamen „Mantel" zu schneidern (mit gemeinsamem Titelblatt, Unterhaltungsteil, Fernsehprogramm usw.). Allerdings scheint auch dieser Weg sowohl aus technischen Gründen (unterschiedliches Format, lange Vorbereitungszeit für Satz und Druck) als auch aus berechtigter Rücksichtnahme auf die soziologisch sehr verschiedenartig zusammengesetzte Leserschaft der einzelnen Blätter (Mentalitätsunterschiede etwa zwischen Süd und Nord, zwischen Großstadt- und Landbevölkerung) nicht ohne weiteres gangbar.

Aus klarer Erkenntnis dieser Schwierigkeiten und vor allem aus dem Gefühl heraus, daß irgend etwas geschehen müsse, um dem Absinken in die roten Zahlen zu steuern, hat sich die Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse dafür entschieden, die Deutsche Bischofskonferenz um Unterstützung für ein Projekt anzugehen, das ihr am ehesten Erleichterung zu bringen verspricht: die Errichtung einer *Gemeinschaftsredaktion*, die der kirchlichen Presse vor allem überregionale Beiträge auf einer ganzen Reihe von Gebieten zuliefern soll. Kleinstversuche einer solchen Gemeinschaftsredaktion, gemeinsam mit Redakteuren der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA), hat es bisher zweimal gegeben: jeweils ad hoc zur konstituierenden Sitzung der Vollversammlung der Gemeinsamen Synode und zum Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg. Sie haben sich beide Male bewährt. Es scheint jedoch zumindest verfrüht, daraus zu schließen, daß sie auch als Dauereinrichtung brauchbar wäre.

Diese Redaktion soll nach Ansicht der Arbeitsgemeinschaft Beiträge u. a. in Form von verarbeitenden und kommentierenden Zusammenfassungen liefern (eigenständige Fassungen also etwa über Synode und ähnliche Veranstaltungen). Außerdem sind in Aussicht genommen „allgemeinverständliche Artikel und Serien über aktuelle Vorgänge und theologische Fragen" (z. B. Jesus-Report, Interkommunion, § 218), dazu Reportagen von kirchlichen Krisenpunkten und aktuellen Vorgängen (z. B. Isolotto, Biafra, Pakistan, Papstreisen, Nordirland usw.) und unter Umständen ein aktuelles Feuilleton. Im Bildbereich soll die Gemeinschaftsredaktion mit KNA-Bild zusammenarbeiten. Grundsätzlich soll sie, wie es heißt, keinen neuen regelmäßigen und zusätzlichen Dienst produzieren, sondern „aus der aktuellen Situation heraus kirchenzeitungseigene Beiträge aktuell anzubieten". Die Kosten für einmalige Vorbereitungs- und Anlaufzeit (ca. 38 000 DM) sowie den laufenden Etat (von der Arbeitsgemeinschaft auf rund 420 000 DM jährlich geschätzt) soll die Bischofskonferenz bzw. der Verband der Diözesen Deutschlands tragen, wobei an eine Eigenleistung der Kirchenpresse durch Abdruckhonorare gedacht

ist. Das ganze Projekt soll in enger Zusammenarbeit mit der KNA verwirklicht werden Allein schon daraus, vor allem aber aus der von der Arbeitsgemeinschaft angeführten Möglichkeit, später auch die Redaktion der von KNA herausgegebenen Katholischen Korrespondenz (KK) zu integrieren, geht hervor, daß sich die Kirchenpresse selbst nicht darüber im klaren ist, worin sich eigentlich diese Gemeinschaftsredaktion wesensgemäß von der KK unterscheiden soll, die ja schon heute exklusiv für die Kirchenpresse produziert. Es stellt sich die Frage, ob es nicht günstiger (und ehrlicher) wäre, entweder die KK entsprechend auszubauen oder sie gleich, unter finanzieller Hilfe der Bischöfe, in die Regie der Kirchenpresse zu geben.

Sicher ist, daß die KK in ihrer heutigen Form unzureichend ist und daß das, was die Gemeinschaftsredaktion leisten soll, geleistet werden muß. Darin hat die Kirchenpresse recht. Nur ist nicht deutlich, wodurch sich die Installierung der Gemeinschaftsredaktion neben der weiterexistierenden KK rechtfertigen läßt. Die Forderung müßte also wohl eher lauten, die KK entsprechend auszubauen und der Arbeitsgemeinschaft erheblich größere Kompetenzen bei ihrer Gestaltung einzuräumen, oder, was der klarste Weg wäre, sie so bald wie möglich der Arbeitsgemeinschaft als eigenständiges Organ einzugliedern, die auch für die redaktionellen Richtlinien verantwortlich wäre. Mit den entsprechenden Mitteln ausgestattet, müßte diese Redaktion für ein erheblich breiteres und differenzierteres Angebot für die Kirchenpresse sorgen. Dazu gehörte das bereits erwähnte breitere Angebot an Thematik und Autoren, dazu gehörte ein Mehr an Offenheit und an Kontroversen. Dazu gehörten schließlich eine bessere Verarbeitung und Aufbereitung des Materials sowie eine stärkere Einbeziehung des sogenannten lebenshilflichen Bereichs mit menschlicher und religiöser Thematik. Der Deutschen Bischofskonferenz liegt ein Stufenplan für den gesamten Ausbau der für die Kirchenpresse lebensnotwendigen KNA vor. Auch dieser Plan muß grundsätzlich befürwortet werden, vor allem wenn man die allzu dürftige Berichterstattung der KNA auf internationaler Ebene (unter Einbeziehung des Vatikans) in Betracht zieht. Trotzdem muß man fragen, ob nicht auch schon unter den bisherigen Voraussetzungen mehr geleistet werden könnte.

Die Bistumspresse hat eine pastorale Grundfunktion

Man ist sich durchaus darüber klar, daß keines dieser Modelle als Ersatz für eine ausreichende Besetzung und den *Ausbau der Redaktionen* der einzelnen Bistumsblätter betrachtet werden kann. Im Gegenteil: Da die Eigenständigkeit der einzelnen Diözesen, die seit dem Konzil in der Gesamtkirche Raum gewonnen hat, auch im Charakter der Bistumszeitungen Ausdruck finden muß, scheint deren Verstärkung dringend geboten. Die Erfahrung zeigt außerdem, daß Fusionen verschiedener Zeitungen keineswegs auch gleichzeitig eine Verbesserung der Qualität und eine Addierung der Leserzahlen zur Folge haben. Zu dieser Erfahrung speziell im katholischen Pressewesen schreibt der Münsteraner Zeitungswissenschaftler Prof. *M. Schmolke*, der nicht nur über theoretisch-wissenschaftliche, sondern auch über praktische Erfahrung als ehemaliger Kirchenzeitungsredakteur verfügt, im „Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften", Band 12, 1971: „Die Stärke katholischer Presseerzeugnisse hat sich meist in regionaler verlegerischer und journalistischer Individualität erwiesen, während zentralistische Versuche aller Art bislang weniger erfolgreich verliefen." Daraus folgt für die Kirchenpresse als notwendige Konsequenz die Betonung ihres Charakters als Regionalpresse, ein starker Ausbau des bisher immer noch weitgehend stiefmütterlich behandelten Diözesanteils und eine nicht unerhebliche personelle Verstärkung der Einzelredaktionen sowie ein großzügigerer Ausbau von Mitarbeiternetzen in den Diözesen.

Eine geschickte Kombination dieser verschiedenen Projekte: Kooperation, Ausbau von KNA und Einrichtung einer Gemeinschaftsredaktion auf der einen, und eine Intensivierung der regionalen Berichterstattung und Kommentierung auf der anderen Seite, mit allen technischen, finanziellen und personellen Konsequenzen, könnte ein Teil eines Erfolgsrezepts für eine Kirchenpresse der Zukunft sein.

Das aber erfordert Investitionen, die aus den Zeitungen selbst nicht mehr zu finanzieren sind, da nach dem Anstieg in den fünfziger Jahren versäumt wurde, nach vorne zu planen. Die deutschen Bischöfe, das beweist das Wort Bischof Tenhumbergs, sind sich im klaren darüber, daß sie auch von der Kirchenpresse zur Kasse gebeten werden. Die Unterstützung durfte ihnen um so leichter fallen, als die Kirchenpresse für die vergangenen zwanzig Jahre — trotz der genannten Investitions-Versäumnisse — ihrerseits neben ihren pastoralen Leistungen auf recht handfeste finanzielle Erfolge verweisen kann.

So gingen die enormen Kosten für die KNA, die ja immerhin nicht nur Dienstleistungsbetrieb für die Kirchenpresse ist, sondern im gesamtkirchlichen Dienst steht, weitgehend zu ihren Lasten. So schöpften die Diözesen jahrelang recht ansehnliche Summen aus den Erträgen der Verlage für ihre Bedürfnisse ab. Die Bedeutung der Kirchenpresse für die pastorale Kommunikation in den Diözesen wurde mehrfach betont. Gerade wegen dieser Bedeutung ist ein Bistum ohne Bistumszeitung heute gar nicht mehr denkbar. Die Kirchenzeitung gilt heute als unverzichtbarer Bestandteil der Grundausstattung eines jeden Bistums. Der Verzicht auf ein Bistumsblatt aus wirtschaftlichen Gründen ist aus diesen Gründen gar nicht denkbar. Der derzeitige Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse, *F. Oertel*, hat dies zu seinem „ceterum censeo" gemacht, das er auch auf der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft in Brixen/Südtirol vortrug (diese Tagung fand übrigens gemeinsam mit den Verbänden Österreichs und Italiens statt, die von den gleichen Sorgen geplagt werden): „Da die Aufgaben der gesamten kirchlichen Presse am Wesensauftrag der Kirche, der Heilsverkündigung, teilhaben, kann nicht die wirtschaftliche Rentabilität ausschlaggebend sein, sondern die kirchliche Effizienz. Deshalb muß die Kirche diese Presseарbeit subventionieren, wenn dies erforderlich ist." Damit kann freilich nicht gemeint sein, daß die Subventionierung der aufwendigsten Herstellung am besten der Marktlage entspricht und am sichersten zum Erfolg führt.

Wie soll eine Bistumszeitung aussehen?

Zu einem Gesamtkonzept für die Zukunft der Kirchenpresse gehört jedoch nicht nur die wirtschaftliche und organisatorische Seite. Bei aller Qualitäts- und Niveauverbesserung in den vergangenen Jahren sind dringend

Überlegungen für die inhaltliche Konzeption der Kirchenzeitung der Zukunft erforderlich. Da erhebt sich nun zunächst die Frage nach der genuinen Aufgabe der Kirchenpresse. Dazu erklärte Oertel in einem Referat auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern (27. 2. 1971) zum Thema „Die katholische Presse — eine Auseinandersetzung": „Die Kirchenpresse hat die Aufgabe, auf ihre spezifische Weise zur Gestaltung des christlichen Lebens in der pluralen Gesellschaft nach dem neuen nachkonziliaren Kirchenverständnis beizutragen." Wie aber soll diese spezifische Aufgabe wahrgenommen werden?

Wie jede andere Zeitung muß sich die Kirchenzeitung der umfassenden, wahrhaftigen Information verpflichtet wissen. Der Kirchenzeitungsredakteur hat hier jedoch eine wesentlich heiklere Aufgabe als der Redakteur einer Tageszeitung, die bestimmten Richtlinien unterliegt. Die Kirchenzeitung hat allen zu dienen, nicht etwa nur einer bestimmten Richtung innerhalb der Kirche. Die Forderung nach dem „sentire cum ecclesia" mag manchem arg steif erscheinen, mag auch von manchem als Restbestand einer autoritären Kirchenstruktur mißverstanden werden: Für den Redakteur der Kirchenzeitung gilt sie heute wie früher, nur ist sie viel schwieriger zu erfüllen, weil sich die Situation in einem ungeheuren Maße kompliziert hat. Gebrauchsanweisungen für die Erfüllung der Informationspflicht in einer Kirchenzeitung aber kann es nicht geben. Auch das Wort des verstorbenen Prof. *E. Dovifat,* eine Nachricht sei etwas, wonach man sich richten könne, hat in der heutigen komplizierten Situation an Wert verloren. Denn „die Kirche", nach deren Wort man sich einst richten konnte, gibt es ebenso nicht. Um so verantwortungsvoller muß die Kirchenpresse heute ihre Informationspflicht wahrnehmen. Denjenigen, die die Kirchenzeitung gerne als „Forum der Meinungen in der Kirche" interpretiert haben möchten, läßt sich am ehesten das Wort von Prof. Schmolke gegenüberstellen, der meint, die Hauptaufgabe der Kirchenpresse sei „weniger ihre Bereitstellung als Plattform für den Dialog, sondern die zuverlässige Versorgung der eigenverantwortlichen Dialogführer, der mündigen Christen also, mit Informationen". Aber da ergeben sich bereits neue Schwierigkeiten; denn: Was heißt schon Mündigkeit? Für die einen ist es das ständige, nie einholbare emanzipatorische Programm, für die anderen eine abgedroschene Phrase, für den dritten eine Eskalation von Selbstfrustrierung. In der Presse auf jeden Fall eine dubiose Vokabel. Vielleicht wird sie diesem Postulat dadurch gerecht, daß sie sich der Aufgabe stellt — durch ihre Informationen den Weg des Christen hin zu mehr Mündigkeit mit zu ebnen.

Das gleiche gilt dann wohl für den Kommentar in der Kirchenzeitung, der — wie die Information — zur kritischen Meinungsbildung, zur Mündigkeit also, des Lesers beitragen soll. Aber auch da ist die Lage sehr schwierig geworden. Die Kirchenpresse kann immer nur ein Spiegel des Geschehens in der Kirche sein. Dieses Geschehen aber dem Leser so deutlich zu machen, daß er sich nicht von der Kirche vor den Kopf gestoßen fühlt, ist, zumal in unserer Zeit, eine eminent wichtige, aber auch eminent schwierige Aufgabe.

Die große Synoden-Umfrage hat ergeben, daß sich die meisten Katholiken von der Synode eine Antwort auf ihre Glaubensnot erhoffen. Das ist ein deutlicher Hinweis für die Kirchenpresse, daß sie auch heute und gerade heute den Versuch wagen muß, nicht nur kritische Fragen aufzuwerfen, sondern auch Wege zu weisen, bei aller Einsicht, daß es den einzig richtigen Weg eben nicht gibt.

Geplante Feldbefragung

Wertvolle Hinweise für eine zukünftige inhaltliche Konzeption der Kirchenpresse kann man im übrigen wohl von einer geplanten „Feldbefragung" erwarten, zu der ein Finanzierungsantrag der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse bei den Bischöfen vorliegt. Diese Befragung soll generell das Medienverhalten sowie die Kommunikations- und Informationserwartungen und -bedürfnisse der katholischen Bevölkerung an die katholische Publizistik erforschen. Speziell soll nach den Erwartungen der „effektiven und potentiellen" Leser der kirchlichen Presse gefragt werden. Die ganze Befragung soll konkrete Anhaltspunkte erbringen, welche redaktionellen und verlegerischen Maßnahmen getroffen werden müssen, damit diese Presse ihre „Wesensaufgaben im Dienste der Heilsverkündigung so wirksam wie möglich wahrnehmen kann". Die Gesamtkosten werden sich nach bisherigen Voranschlägen auf ca. 150 000 DM belaufen, doch dürfte nach allen Erfahrungen mit einer erheblich höheren Summe zu rechnen sein.

Der Problembericht

Zur theologischen Sinndeutung des Todes Jesu

Theologische Tagesfragen mit ihren Ad-hoc-Diskussionen lassen vielfach Entwicklungen in den Hintergrund treten, deren Bedeutsamkeit weniger in der Aktualität als in einer theologischen Rück- und Neubesinnung liegen. Konkret bezogen auf die theologische Sinndeutung des Todes Jesu, worum es im folgenden Bericht geht, führte beispielsweise die durch die Karfreitagspredigt des Schweizer Dominikaners *G. Mainberger* seinerzeit ausgelöste Kontroverse über den Kreuzestod Jesu nicht zu einer breiteren Erörterung darüber, obgleich damals ein bibeltheologisches *(E. Ruckstuhl)* und ein dogmatisches *(R. Erni)* Gutachten zur Bedeutung des Todes Jesu vorlag und diese Gutachten Anlaß hätten sein können, die Kontroverse zu versachlichen und theologisch ertragreicher zu machen[1]. Entwicklungen in der evangelischen Theologie, die sich auf die Frage der theologischen Sinndeutung des Todes Jesu beziehen, haben ihren Ausgangspunkt in einer vorhandenen „Predigtnot" *(F. Viering)* mit dem Zentrum christlicher Verkündigung, nämlich Kreuz und Auferstehung, so daß sich die Evangelische

Kirche der Union veranlaßt sah, einen theologischen Ausschuß damit zu beauftragen, „als Hilfe für den Dienst der Verkündigung" eine Stellungnahme „zum Verständnis des Todes Jesu" zu erarbeiten[2]. Neuere Abhandlungen über den Tod Jesu, an die wir uns im wesentlichen halten, beschäftigen sich hauptsächlich mit einer differenzierten theologischen Sinndeutung, und zwar in Form der Bestandsaufnahme und Aufarbeitung. Es handelt sich vor allem um die Arbeiten von *B. Klappert, H. Kessler* und die Beiträge in einem Sonderheft der Zeitschrift „Lumiére et vie"[3]. In der Hauptsache geht es hier darum, einige Gründe für vorhandene theologische Verstehensschwierigkeiten des Heilstodes Jesu aufzuzeigen, den *neutestamentlichen Befund* vorzulegen, nach dem *theologiegeschichtlichen Erbe* zu fragen und den davon abgeleiteten theologischen Perspektiven nachzugehen.

Allgemeine Verstehensschwierigkeiten

Ein entscheidender Grund für die vorhandene Verstehensschwierigkeiten des Todes Jesu ist nicht die Diskussion darüber, ob die Evangelien nur verlängerte Passionsgeschichten sind *(M. Kähler)*, d. h. das ganze Wirken und Leben des irdischen Jesus nur vom Kreuz her zu sehen und zu verstehen ist, oder aber Kreuz und Auferstehung nur vom irdischen Jesus her verstanden werden können *(Ebeling, Gogarten)*.

Die Geschichtlichkeit des Kreuzestodes Jesu ist ebenfalls außer Diskussion. Was Schwierigkeiten bereitet und den eigentlichen Gegenstand von theologischen Untersuchungen darstellt, ist seine *Sinndeutung*. Der Kreuzestod Jesu hat bereits in der „innerneutestamentlichen Theologiegeschichte mannigfache Deutungen" (H. Kessler) erfahren. Diese und die theologiegeschichtlichen *Deutekategorien* erschweren das Verständnis. Als ein gravierendes Moment kommt noch hinzu, daß die Erforschung einschlägiger Schriftstellen zu dem Ergebnis kommt, Jesus selbst habe uns nur eine sehr geringe Sinndeutung seines Kreuzestodes hinterlassen. Die apostolische Verkündigung, nicht gebunden an ein verpflichtendes Herrenwort zu seinem Tod, entwickelt folglich *ihre* Deutungsversuche. Geprägt von einer konkreten Verkündigungssituation und deren Hörerschaft weist sie deutliche juristische und rituelle Deutekategorien auf, welche von einer späteren theologiewissenschaftlichen Entwicklung etwas unbesehen übernommen wurden. Das führte zu einer nachteiligen Verabsolutierung von im Wesen *pluralen* Deutekategorien.

In der Vielfalt der theologischen Deutung des Kreuzestodes Jesu und in der verabsolutierenden Übernahme von bestimmten Deutekategorien durch die Theologie liegen die tiefsten Gründe für die Verständnisschwierigkeit des Heilstodes Jesu.

Wenn die Bibel selbst eine mehrschichtige Sinndeutung des Kreuzestodes nahelegt, dann argumentiert ein suchendes Verstehensbemühen sehr rasch so, daß die ganze neutestamentliche Sinndeutung eine nachösterliche, nachträgliche oder „ex-eventu"-Interpretation darstellt. Wenn dem so ist, so wird gefragt, stellen dann nicht viele Sinndeutungen bloße formgeschichtliche Elemente dar? Lassen sich Opfer- und Sühnevorstellungen, nach denen ein schuldlos Gerechter als Sündenbock, Prügelknabe oder Ersatzmann die Sünden anderer aufgebürdet erhält, um die tatsächlichen Sünder zu erlösen, nicht auch in anderen Religionen feststellen? Worin liegt das spezifisch Christliche? Entstammt der Stellvertretungsglaube nicht einem mythischen Denken?[4] Ist das Kreuz und seine Heilsbedeutung für alle Menschen nicht so etwas wie ein Reflexionspostulat oder die Objektivation des Wunsches eines jeden Menschen, mit dem Rätsel Leid und Tod fertig zu werden und eine geheimnisvolle Erklärung dafür parat zu haben? Beginnt eine *theologische* Reflexion erst dort, wo der Mensch in der tatsächlichen „Krise" steht und seine Existenz ihr Eschaton erfährt? Kann Gott erst dann gefragt sein und ins Gespräch gebracht werden, wo Mensch und menschliche Geschichte mit dem Tod nicht fertig werden? Bedeutet der Tod Jesu nur eine Botschaft von Gott, daß es eine erlösende Teilnahme Gottes an der Situation des Menschen gibt?

Der Ernst solcher Fragen wird spätestens dann erkannt, wenn gesagt wird, Leiden und Tod Jesu am Kreuz hätten mehr Bedeutung für eine christliche Ethik als für christliches Heil. Hier nämlich werde ein Anschauungsprinzip geboten, wie ein Mensch mit Leid und Tod fertig werden kann. Noch dringlicher werden die angedeuteten Schwierigkeiten, wenn im Zusammenhang mit ihnen die Frage nach der Gottheit Jesu gestellt wird und — vor allem in der evangelischen Theologie — eine wie auch immer geartete Infragestellung des Kreuzestodes Jesu den Glauben an die Rechtfertigung erschüttert. Inwieweit neuere theologische Deutungsversuche[5] über einen *Ansatz* weiterkommen und eine Antwort auf diese Schwierigkeiten werden geben können, bleibt noch abzuwarten.

Der neutestamentliche Befund

Das Kreuz, schon den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit, darf für die Christen sicher nicht eine durch den Glauben an die Auferstehung behobene Verlegenheit sein. Die Auseinandersetzung mit ihm durchzieht die neutestamentlichen Schriften in einem Ausmaß, daß im Bekenntnis zum Kreuz der Ursprung des christlichen Glaubens liegt, wie denn auch der Passionsbericht das älteste zusammenhängende Stück Jesusgeschichte darstellt. Das Bekenntnis zu Jesus formuliert sich in der *Verkündigung* des Gekreuzigten als des von den Toten Auferweckten. Die Erklärung aber und deutlichere Formulierung dieses Bekenntnisses führt immer wieder zu Deutungsversuchen und Deutungsansätzen, die — was von vornherein als wesentlich festzuhalten ist — geprägt sind von einer jeweils akuten Anfrage an die Verkündiger oder von der Konfrontierung einer (fraglich-) christlichen Lebensführung mit dem Lippenbekenntnis zum Gekreuzigten und Auferweckten.

Gerade aus dem letztgenannten Grund ist die Beantwortung der Frage wichtig, wie *Jesus* selbst seinen Tod deutete. Gibt es so etwas wie ein *Christus*-Kerygma, weiterentfaltet und auf die jeweilige Situation angewandt durch das apostolische Kerygma, Orientierung und Richtlinie für christliches Kerygma bis auf unsere Tage? Grundsätzlich wird auf diese Frage nur eine differenzierte Antwort möglich sein, daß nämlich Jesus seinen Tod (prophetisch) *mehr vorausgesehen* und *vorhergesagt als gedeutet* hat.

Es wäre gewiß ein von vornherein ziemlich unergiebiges Unterfangen, zuerst nach den „ipsissima verba" Jesu über seinen Tod und dessen (Heils-)Sinndeutung zu suchen, um dann zu einem *so* „gesicherten" Ergebnis dar-

über zu kommen, wie Jesus selbst seinen Tod deutete. Nach Ausweis all der Stellen, wo Jesus direkt oder bildhaft von seinem Tod spricht, sagt und sieht Jesus seinen Tod voraus. Er spricht davon auffallend geheimnisvoll und diskret, ohne auf viele Einzelheiten einzugehen[6]. Wo er unverhüllt spricht, ist die Folge davon mehr Unglaube und Unverständnis als Glaube an ihn.

Die *einzelnen Momente* der Jesus eigenen Sinndeutung seines Todes können auf einem kleinen Raum genannt werden. Jesus hegt die Überzeugung, daß seine Mission ein Weg in den Tod ist. Er faßt seinen Tod nicht *so* betont und ins Gewicht fallend als ein Opfer auf, wie es eine theologische Soteriologie darstellt oder wahrhaben möchte. Sein Kreuzestod ist unvermeidbar Zielpunkt seiner Sendung, Konsequenz seiner Treue dazu und Beglaubigung seiner prophetischen Botschaft. So stellt *H. Kessler* fest: „Es wäre bloßes Postulat zu behaupten, bereits Jesus habe seinen möglichen oder gewissen Tod mit Sühne- und Opfergedanken in Verbindung bringen und ihn als Heilstod betrachten müssen."[7] Jesu gewaltsames Ende war gezielte Machenschaft „im Namen Gottes" und Folge seines Wirkens „in der Kraft Gottes". Zu den Jüngern spricht Jesus von seinem Tod als einer der Glorie vorausgehenden Etappe[8]. Es ist der Wille seines Vaters, der für sein Leben, seine Sendung und auch für seinen Tod bestimmend ist. Geht auf der einen Seite hervor, wie Jesus bewußt in den Tod geht, so wird auf der anderen Seite aber auch deutlich, wie er menschlich vor dem Tod zurückschreckt und seine ganze Agonie erfährt.

Dieser nüchterne Befund wird eine Theologie sehr vorsichtig machen müssen, eine von ihr erstellte oder vertretene Theorie darüber, wie Jesus selbst seinen Tod verstand, im nachhinein aus den Christustexten der Evangelien abzuleiten.

Eine theologische Theorie sollte nicht so schnell absoluten Gültigkeits- und Einzigkeitsanspruch erheben, sondern als *Deute*kategorie den *Versuch* darstellen, ein Geheimnis durch verwandte Begriffe und Vergleichsaussagen zu erklären[9]. In *diesem* Sinn wollen auch die neutestamentlichen Aussagen über den Tod Jesu verstanden werden. Dazu kommt, daß sie *in einer Verkündigungssituation entstanden* sind und von daher das Charakteristikum jeweiliger Aktualität und *Pluralität* an sich haben[10]. Je verschieden und daher sehr dynamisch sind die Deutungsversuche des Todes Jesu im Johannesevangelium, in den paulinischen Schriften, im Hebräerbrief und bei den Synoptikern. An nicht wenigen Stellen sind *apologetische* Verkündigungsabsichten, nicht aber thetische Darstellungen erkennbar, die in das Verständnisbemühen einzubeziehen sind.

Diesen Tatbestand verdeutlicht allein das Argument „secundum scripturas" und die wiederholten Zitierungen des Alten Testamentes. Dabei muß allerdings auch ein theologischer Hintergrund beachtet werden. „Gemäß der Schrift" ist nicht bloßer apologetischer Rückzug auf das Alte Testament, theologisches Alibi für Judenchristen, sondern sprachliche Ausdrucksweise des *Willens Gottes*. Im *Wort* nämlich offenbart sich der Wille Gottes. Die alttestamentlichen Bezüge verfolgen die Absicht, dem Leiden und Tod Jesu das Zufällige und Anstößige zu nehmen und es an Gottes Willen zurückzubinden[11].

Neben diesen Feststellungen ist die Art und Weise beachtenswert, *wie* die alttestamentlichen Schriftstellen benutzt werden. Das Geheimnis des Todes Jesu ist so groß, daß in angemessener Weise nur in der Sprache der Schrift davon gesprochen werden kann. Dabei wird nur die *Tatsache* des Sterbens Christi genannt und gedeutet, nicht aber Einzeldarstellungen geboten. Um den Tod Jesu zu deuten, stellt die frühchristliche Verkündigung dieses Geheimnis in den *Kontext* des Alten Testamentes und sagt, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist. Keine Spur von biblizistischer Stecknadelmethode! Das Anstößige des Kreuzes führt so zur *christologischen* Neuinterpretation der alttestamentlichen Texte und Vorstellungen vom Messias. Mit Blick auf die eingangs genannten Verständnisschwierigkeiten meint *E. Lohse:* „Die Bindung des Kerygmas an das Alte Testament bewahrt das Evangelium vor der Auflösung in einen Mythus"[12], wie gleichermaßen theologische Sinndeutung nur tragen kann, wenn sie sich von vornherein an der Schrift orientiert.

Die Kreuzestheologie der Paulinen und des Hebräerbriefes

Noch mehr als bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellen vom Tode Jesu muß man bei Paulus genetisch vorgehen und seine Aussagen aus dem Kontext heraus verstehen. Der paulinische *Aussagezusammenhang* ist deshalb so wichtig, weil Paulus seine Sinndeutung des Kreuzestodes Jesu *in Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegnern* entfaltet, und zwar im Verkündigungstun[13].

Abgesehen von 1 Thess mit seinem Hauptthema der Auferstehungshoffnung sind für die paulinischen Deutekategorien vor allem die *beiden Korintherbriefe und der Galaterbrief* bedeutsam. Überall sind es verschiedene Motive, die Paulus dem Wort vom Kreuz entnimmt. Diese Motive treten nach Kessler „um so deutlicher hervor, je länger Paulus das Evangelium gegenüber Verfälschungen zur Geltung zu bringen hatte . . . Die Motive bündeln sich um das Kreuz, aber sie wachsen *nicht* zusammen zu einer *Theorie* des Kreuzes oder des Todes Jesu. Das Kreuz war eine in jeder Hinsicht geeignete Waffe, die dem Evangelium . . . Geltung verschaffen konnte. Denn alle Gegner machten an diesem Punkt Abstriche an der Botschaft und entleerten sie."[14]

Paulus kann in seiner Verkündigung des Kreuzes Jesu auf bereits vorhandene Glaubensformeln zurückgreifen, die vom Sterben Jesu für uns sprechen. Im Verstehenshorizont der hellenistischen Heidenchristen von Korinth wandelte sich die nachösterlich-judenchristliche Apokalyptik in eine präsentische Eschatologie. *Gegner* der paulinischen Verkündigung in *1 Kor* sind demnach pneumatische *Vollendungsenthusiasten.* Der Auferweckung Christi, die diese Enthusiasten verabsolutierten, stellt Paulus das Kreuz gegenüber, das ihnen peinlich und zuwider war. Aus dem Pseudo-Himmel ihrer Illusionen holt sie Paulus auf den Boden der christlichen Wirklichkeit zurück, in die das Kreuz eingepflanzt und in der es als Skandalon nicht wegzudiskutieren ist. Das Kreuz erhält so eine im wörtlichen Sinn *kritische Funktion.*

Gegenüber 1 Kor hat sich die Lage in *2 Kor* etwas geändert. Hier hat es Paulus mit *Gegnern* zu tun, die den *irdischen Jesus glorifizieren,* heroisieren und divinisieren. Schwach und gekreuzigt darf dieser Jesus nicht sein. Gegen solche Glorifizierung muß Paulus verkündigen, daß dieser Jesus *am Kreuz gestorben* ist.

Die *Gemeinde von Galatien* wird durch Judenchristen beunruhigt, die von den Heidenchristen Beschneidung und

Gesetzesbeobachtung fordern. Ähnlich wie im Römerbrief stellt Paulus in Opposition zu einer judenchristlichen Gesetzesfrömmigkeit das Kreuz immer stärker in den Mittelpunkt. Der Kreuzestod Jesu hat vom Gesetz befreit; vor allem von jener Art Gesetz, an das sich der Mensch gerne als den Grund seines Bestehenkönnens vor Gott festklammern und wodurch er seine ewige Existenz sichern möchte. Was den Menschen vor Gott allein rechtfertigt, ist die im Kreuzestod Jesu offenbar gewordene voraussetzungslose Liebe Gottes zu allen Menschen. Heil schafft Gott allein. Das kommt nirgendwo deutlicher zum Ausdruck als in der ohnmächtigen Schwäche des Gekreuzigten. Alles in allem kann und muß festgestellt werden, daß nicht allein die paulinischen Aussagen, sondern auch die vorgefundenen Gemeindetraditionen über den Tod Jesu für uns, auf die Paulus zurückgreifen kann, die kultischen und juridischen Vorstellungen nur wenig in den Blick kommen lassen. Gewiß finden sich Opfermotive in den neutestamentlichen Schriften. Im großen und ganzen bleibt es aber, wie Kessler feststellt, „bei vereinzelten Einsprengseln, die bald formelhaften, bald metaphorischen Charakter" haben[15]. Eine Ausnahme bildet freilich der *Hebräerbrief*, der zur Deutung des Todes Jesu die Terminologie des Opferkultes in einem Maße verwendet, wie es im übrigen Neuen Testament an keiner Stelle vorkommt. Die Sühnevorstellung bildet dort ein beherrschendes Motiv. Doch stellt sie nach heutiger exegetischer Erkenntnis mehr ein Aussage*mittel* als den Aussagesinn dar. Sie ist *eine* unter anderen Deutungen, so daß sich im ganzen die einschlägigen Texte des Hebräerbriefes mit ihren zahlreichen hyper-Formeln „zu einer Sühne-, Opfer- oder Satisfaktionstheorie nicht systematisieren lassen"[16]. Ob alle jene noch im „Lexikon für Theologie und Kirche" (Bd. 9, Sp. 341—343) katalogisierten Theorien einer nüchternen Konfrontation mit den Schriftaussagen *im Kontext* standhalten können? Zweifel daran müssen jedenfalls angemeldet werden; vor allem aus dem Grund, weil die neutestamentlichen Schriften eine Mannigfaltigkeit in der Sinndeutung des Todes Jesu aufweisen. Daher muß auch jedes Theologumenon und jede theologisch-wissenschaftliche Theorie in dem Maße verdächtig erscheinen, als sie verabsolutiert oder exklusiv dargestellt wird.

Das dogmengeschichtliche Erbe

Wenn der Glaube an den Kreuzestod Jesu als Heilsereignis ein christliches Urbekenntnis darstellt, dann muß jede Frage nach dem Sinn des Todes Jesu zu den Ursprüngen zurückgehen. Eine theologische Fragestellung zur Sache kann noch weniger von der Schrift und ihren Deutungsversuchen absehen, diese lediglich als negatives Korrektiv oder die Aussagen der Schrift nur nachträglich als dicta probantia für bereits fertige Thesen verwenden. „Wo man nicht schon von der Schrift ausgeht, um ihre Fragestellungen, Intentionen und Impulse aufzugreifen, verfällt man allzu leicht Einseitigkeiten und Lieblingsideen. Das gilt nicht zuletzt für die Deutung des Todes Jesu."[17]

Welchen Ort der Tod Jesu innerhalb der systematischen Theologie einnimmt, ist von weit geringerer Bedeutung als die Frage, ob die theologische Sinndeutung des Todes Jesu und wodurch *vorgeprägt*, also nicht mehr so dynamisch ist wie in den neutestamentlichen Schriften und daher einer Engführung verfallen.

Der Verstehenshintergrund des Hebräerbriefes trägt zweifellos sehr starke kultische, rituelle und juridische Züge. Daß die theologische Sinndeutung des Todes Jesu bis in die neuesten Handbücher und Katechismen hinein ebenso juridisch und kultisch geprägt ist — darin macht auch die evangelische Theologie keine Ausnahme —, braucht nicht eigens nachgewiesen zu werden. Diese Tatsache liegt nicht darin begründet, daß sich die Soteriologie etwa sehr stark auf die Schrift im allgemeinen und auf den Hebräerbrief im besonderen berufen würde, sondern in einem anderen theologiegeschichtlichen Phänomen. Es ist ein theologiegeschichtlich anerkanntes Faktum, daß die Theologie des lateinischen Westens *juridisch vorgeprägt* ist.

Die Patristik kennt keine einheitliche Formel oder gar eine Theorie in der Erlösungslehre. Die westliche Theologie wird von *Theologen* geprägt, die *zugleich Juristen* waren[18]. Ein noch hinzukommendes römisch-lateinisches Empfinden drückt sich mit Vorliebe in rechtlichen Kategorien aus. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird in das Modell eines Rechtsverhältnisses gefaßt. Und da hinein passen Sühne-, Loskauf-, Satisfaktions-, Rekonziliations- und Restitutionstheorien. Von hier aus läßt sich übrigens eine auffallende geistige Verwandtschaftslinie zum spätjüdischen christlichen Denken ziehen, aus dem heraus der Hebräerbrief entstand.

Die Theologie der Kirchenväter war insgesamt Soteriologie, die Lehre von der Erlösung also kein Teiltraktat der Theologie. Der Urheber einer *Soteriologie als Teil der Theologie* ist Anselm von Canterbury. Er entwickelt eine eigene Theorie der Genugtuung (Satisfaktion). Diese *Satisfaktionstheorie* bleibt in der Folgezeit maßgebend für die abendländische Soteriologie römisch-katholischer wie reformatorischer Provenienz.

Bei aller Kritik, der die Satisfaktionstheorie des Anselm immer mehr unterzogen wird, darf seine ursprüngliche pastorale Intention nicht verkannt werden, seine eigene theologisch-juridische Vorprägung sowie der von Augustinus bis Thomas bestehende Bewußtseinshorizont eines *göttlichen ordo universi* und seiner Einsichtigkeit für die menschliche Vernunft. In diesem Raum entsteht Anselms Satisfaktionstheorie als Antwort auf die Frage: „Cur Deus homo?" — Ohne auf eine Einzeldarstellung des sehr stark rationell geprägten Systems einzugehen[19], kann zum allgemeinen Verständnis so viel gesagt werden, daß, wo die von Gott selbst gewollte und geschaffene Ordnung auch nur irgendwie gestört ist, sie wiederhergestellt werden *muß*. Die Größe der Störung erfordert ein entsprechendes Maß an Wiedergutmachung. Die Größe und Majestät des Betroffenen (Beleidigten?) verlangt einen ebenbürtigen Wiedergutmacher. Die Größe der Schuld ruft das Ausmaß der Strafe hervor[20].

Gegen das anselmianische Konzept werden vier *grundsätzliche Fragen* angemeldet. Wie konnte und kann man immer noch *Denkkategorien aus dem zivilrechtlichen Bereich* auf die Ebene einer „Theo-logie" erheben und verabsolutieren? Müßte die Theologie nicht deutlich machen, *welches Gottesbild* den Hintergrund dieses Konzeptes abgibt? Soll christliche Heilslehre wirklich nichts anderes sein als Wiederversöhnung eines beleidigten Gottes? Wo kommt bei dieser Theorie der *Mensch* in den Blick, um den es doch beim Erlösungstod Jesu geht; oder ist das alles eine bloße Angelegenheit zwischen Jesus und seinem Vater?

Diese Fragen erhalten ein noch stärkeres Gewicht, wenn man vergleichsweise danebenhält, *wie* die Theologie und an welchem Ort innerhalb ihrer Tractanda sie den Kreuzestod Jesu behandelt[21]. Auch wenn Thomas von Aquin den Versuch unternahm, gegenüber Anselm eine systemtheologisch-immanente Uminterpretation der Erlösungslehre vorzunehmen und sie in eine theologische Gesamtkonzeption besser einzufügen[22], so bleibt doch die nachfolgende Theologie von dem genannten Erbe geprägt, zumal eine im Ansatz vorhandene Kreuzestheologie bei Bonaventura, die manches Versystematisierte und Verrechtlichte hätte aufbrechen und in andere Dimensionen hineinstellen können, nicht zum Durchbruch kam[23].

Theologische Perspektiven

In der Deutung des Kreuzestodes Jesu bleibt die katholische und evangelische Theologie befangen und vom eigenen Schatten verfolgt. Das gemeinsame Erbe, das bis in die Reformationszeit bestimmend bleibt, kann hauptsächlich deshalb nicht weiterentfaltet werden, weil ein erratischer Block jede Entwicklung hemmt: die Rechtfertigung.

Die Rechtfertigungslehre gibt auch heute noch den Hintergrund für die Entwicklung in der *evangelischen* Theologie ab, wenn nämlich Kreuz und Auferstehung gewissermaßen gegeneinander ausgespielt werden und die Frage nach der „Mitte der Schrift" oder dem „Kanon im Kanon" in den Vordergrund gerückt wird[24]. Kreuz und Auferstehung als Glaubensfrage stehen aber auch in sehr engem Zusammenhang mit der Problemstellung und den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese, insofern von ihr auch Glaubenswahrheiten ins Fragefeld einbezogen werden[25]. Noch deutlicher wird dieser Sachverhalt dann, wenn die theologische Ausgangsposition untersucht wird, von der aus jeweils Kreuz und Auferstehung angefragt werden, nämlich vom Menschen Jesus oder von Jesus her, der Gott ist, worauf die eingangs bereits zitierte Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der EKU eigens zu sprechen kommt[26]. Neben solchen Grundsatzfragen des Glaubens bleibt für die breitere Entfaltung einer eigenen Theologie des Kreuzes auch im evangelischen Raum nicht sehr viel Platz.

Der eigentliche Hinderungsgrund für die Entfaltung einer Kreuzestheologie auf *katholischer* Seite liegt in den ersten christologischen Irrtümern und ihrer Abwehr. Die theologische Forschung war gezwungen, ihr ganzes Augenmerk auf die Zweinaturenlehre Christi zu konzentrieren, um — wie *H. Mühlen* dogmengeschichtlich nachweist[27] — überhaupt erklären zu können, daß nicht Gott in Christus gelitten hat und gestorben ist, sondern der Mensch Jesus. Begleitet von einer Art Pseudo-Theologie über den Tod Jesu ging die Frömmigkeitsgeschichte schon sehr früh eigene Wege und stellte das bloße *Kreuz* und den *leidenden* Christus in den Mittelpunkt. *Verdinglichtes* Kreuz und Leiden werden zur Maßgabe der Nachahmung in der mönchischen Askese[28], zu Kriterien für christliche Spiritualität, zur Antriebskraft für christliche Mystik und zu Entstehungsfaktoren von religiösen Gemeinschaften. Als bezeichnendes Phänomen vergleiche man dazu nur, daß im „Lexikon für Theologie und Kirche" (Bd. 6, Sp. 606—632) kein Stichwort für „Kreuzestheologie", unter dem Stichwort „Kreuz" aber ein ganzes Gefolge von Explikationen in die Frömmigkeitsgeschichte vorhanden ist.

Im Bemühen darum, das Kreuz neben Auferstehung und Eschatologie nicht in den Hintergrund treten zu lassen, gehen neuere theologische Orientierungsverweise in die Richtung, das Kreuz nicht als bloße „Durchgangsstation" *(E. Käsemann)* auf dem Weg der Herrlichkeit oder neben der Auferstehung herlaufende „Heilstatsache" darzustellen. Dagegen müßte die ganze Heilsökonomie mehr in den Blick kommen, innerhalb derer die Inkarnation Jesu über sein Wirken im einzelnen bis hin zur eschatologischen Vollendung *gleichermaßen* heilsbedeutsam ist.

Das Fehlen einer eigenen Kreuzestheologie wird allgemein festgestellt und daran anknüpfend ein solches Postulat erhoben. Dagegen kann aber auch die Frage nach der Berechtigung einer eigenen und noch weniger eigenständigen Kreuzestheologie erhoben werden. Denn die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu ist in der viel umfassenderen und ganzheitlicheren Frage nach *Jesus* enthalten *(H. Kessler)*. Läßt im übrigen die auffallende Dynamik der Sinndeutung des Kreuzestodes Jesu in den neutestamentlichen Schriften eine Fixierung auf das Kreuz zu? Erhält das Kreuz dort nicht deshalb eine Vorrangstellung, weil es in Verbindung mit der Messiasfrage und einer bibeleigenen Messiastheologie in den Vordergrund gerückt wird?

Messiastheologie ist aber immer zugleich auch Erlösungstheologie[29]. Wo auch immer, angefangen vom Alten Testament bis in die Theologie unserer Tage, die Rede von der Erlösung ist, kommt Gott ins Gespräch, der seinen Sohn in den Kreuzestod zur Erlösung für *alle* Menschen gab, und das in voraussetzungsloser Liebe. Sie stellt den letzten Erklärungsgrund dar. Und wenn die Rede vom Kreuz ist, muß auch die Rede von der Auferstehung sein. Ohne sie ist keine Erlösung. Umgekehrt gilt aber auch, wie *E. Käsemann*[30] engagiert hervorhebt, daß „das Recht jeder Auferstehungstheologie sich darin erweist, daß sie von der Herrschaft des Gekreuzigten spricht. Wer nur den Erhöhten kennt, der das Kreuz hinter sich gelassen hat, spricht nicht mehr von Jesus von Nazareth. Dessen Theologie der Auferstehung kann uns deshalb völlig gleichgültig sein. Auferstehungstheologie, die nicht zur Kreuzestheologie wird, wird notwendig, wie das korinthische Beispiel zeigt, zur Schwärmerei. Es gibt wenigstens auf der Erde keine Teilhabe an der Herrlichkeit des Auferstandenen außer in der Kreuzesnachfolge."

[1] Vgl. HK 1968, 360 ff.; *G. Mainberger*, Jesus starb — umsonst, Freiburg 1970; *ders.*, Gott lebt und stirbt mit dem Menschen, Freiburg 1971. [2] Zum Verständnis des Todes Jesu. Stellungnahme des Theologischen Ausschusses und Beschluß der Synode der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1968; *F. Viering*, Der Kreuzestod Jesu. Interpretation eines theologischen Gutachtens, Gütersloh 1969. [3] *B. Klappert*, Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde, Wuppertal 1968; Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge, Gütersloh 1967; *B. Klappert*, Die Auferstehung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart, Neukirchen 1971; *W. Hülsbusch*, Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras, Düsseldorf 1968; *H. Kessler*, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1971; Lumière et vie, no. 101 (1971), La mort du Christ. [4] Vgl. *R. Bastide*, Les dieux assassinés, in: Lumière et vie, 78 ff. [5] Vgl. *P. Burney*, La théologie et l'évolution sociale: Rédemption, damnation et justice; *G. Crespy*, Recherche sur la signification politique de la mort du Christ; *Ch. Duquoc*, Théologie brève de la mort du Christ, alle in: Lumière et vie, 60 ff; 89 ff; 110 ff. [6] Vgl. *A. George*, Jésus devant sa mort, in: Lumière et vie, 40. [7] *H. Kessler*, 234. [8] Vgl. *A. George*, Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort? in: Lumière et vie 38. [9] Es stand zur Diskussion, die Satisfaktionslehre eines Anselm von Canterbury auf dem Vatikanum I als verbindliche Lehre zu definieren. [10] Vgl. *A. Paul*, Pluralité des interprétations théologiques de la mort du Christ dans le nouveau testament, in: Lumière et vie, 18 ff.; *E.*

Lohse, Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu Christi, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, 97 ff.; *H. Kessler*, 228 ff. [11] Vgl. *E. Flessemann / Van Leer*, Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, 95 f. [12] A. a. O., 111. [13] Vgl. *E. Käsemann*, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, 11 ff.; *A. Paul*, in: Lumière et vie, 23 ff.; *H. Kessler*, 296 ff. [14] *H. Kessler*, 317. [15] *H. Kessler*, 285. [16] *H. Kessler*, 295. [17] *H. Kessler*, 330; vgl. *R. Baumann*, 2000 Jahre danach, Stuttgart 1971. 173 f. [18] Vgl. *H. Kessler*, 59; 128 ff.; 135 ff.; 181 f. [19] Vgl. *H. Kessler*, 83 ff.; *H. Dombois*, Juristische Bemerkungen zur Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, in: NZSTh 9 (1967), 339 ff. [20] Vgl. *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968, 230 ff. [21] Vgl. *H. Vorgrimler / R. Vander Gucht*, (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. III, Freiburg 1970, 82 ff.; *H. Kessler*, 11 ff. [22] Vgl. *H. Kessler*, 167 ff. [23] Vgl. *W. Hülsbusch*, Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras, Düsseldorf 1968. [24] *F. Viering*, 25; vgl. auch *E. Käsemann*, Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968; *ders.* in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, 11 ff. [25] Zum Verständnis des Todes Jesu, 12 f. [26] *F. Viering*, 15. [27] Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage? in: Catholica, 23. Jhg. (1969) 2/3, 205 ff. [28] Vgl. *H. Bacht*, . . .Vexillum crucis sequi (Horiesius). Mönchtum als Kreuzesnachfolge, in: Martyria — Leiturgia — Diakonia, Mainz 1968, 149 ff.; *ders.*, Die Mönchsprofeß als zweite Taufe, in: Catholica, 240 ff. [29] Vgl. Lumière et vie, 60 ff.; 115 ff. [30] Der Ruf der Freiheit, 110 f.

Kurzinformationen

Am 24. Januar 1971 **besuchte eine orthodoxe Delegation unter dem Metropoliten von Chalcedon Papst Paul VI.** Sie überbrachte ihm im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen *Athenagoras* ein Exemplar des Werkes „Band der Liebe", eine Sammlung der wichtigsten Dokumente, Botschaften, Briefe und Telegramme, die in den vergangenen zwölf Jahren (1958—1970) zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat ausgetauscht worden sind. Einen Monat zuvor hatte eine vatikanische Delegation mit Kardinal *J. Willebrands*, dem Präsidenten des Einheitssekretariats, an der Spitze dem Patriarchen das ihm gewidmete Exemplar überbracht. Die orthodoxe Delegation wurde vom Papst empfangen und führte Gespräche mit dem *Einheitssekretariat*. Die Verantwortlichen der gemischten Kommission, die den Band zusammenstellte, *P. Duprey* und der Metropolit *Damaskinos* von Tranoupoleos, gaben eine gemeinsame Presseerklärung ab. Duprey nannte darin drei noch zwischen den Kirchen bestehende Differenzen: den Primat, die päpstliche Unfehlbarkeit und die Theologie des Heiligen Geistes. Er betonte, es müsse noch genauer untersucht werden, wo wirkliche Glaubensfragen und wo nur unterschiedliche Ausdrucksweisen und Denkrichtungen im Spiel sind. Wenn es auch keine gemischte Theologenkommission gebe, die sich mit den strittigen Fragen befaßt, so werde doch die gemeinsame theologische Arbeit auf informeller Basis vorangetrieben. In einem gemeinsamen *ökumenischen Gebetsgottesdienst* in St. Paul vor den Mauern ging der Papst in Anwesenheit der Delegation auf die *Primatsfrage* ein. Mit dem Konzil sah er ihn als „ständiges und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit", aber zugleich als „servus servorum Dei", als „Bruder" unter Brüdern im kollegial verbundenen Episkopat. Weiter hob er einen „legitimen Pluralismus" im Rahmen der Einheit hervor. Kurz zuvor hatte er sich beim sonntäglichen Angelus gegen den von einem „sentimentalen und oberflächlichen Ökumenismus" behaupteten „Stillstand" in den ökumenischen Beziehungen gewandt (vgl. Osservatore Romano, 24./25. 1. 72). Und eine Woche später nannte er die „Uneinigkeit der Glieder der katholischen Kirche", die „auflösenden Erscheinungen in der kirchlichen Gemeinschaft" ein sehr schweres ökumenisches Hindernis (vgl. Osservatore Romano, 31. 1./1. 2. 72).

Das Dokument über eine **„Pastoral der Berufungen"** (zum Priestertum, Diakonat und zum Ordensleben), das der französische Episkopat bereits auf seiner letzten Vollversammlung verabschiedete, ist nun nach redaktionellen Ergänzungen veröffentlicht worden (vgl. den Wortlaut in La Documentation Catholique, 6. 2. 72). Die Bischöfe wollten mit ihm angesichts der gefährlichen Nachwuchskrise ein „Zeichen der Hoffnung" setzen, die weder irreal noch naiv optimistisch sei. Der Text als ganzer enttäuscht jedoch in seinem Inhalt wie in seiner Form. Wortreich wird in sehr abstrakter Diktion von einer „Welt voller Hoffnung und Unruhe", vom „Dienst der Kirche am Heilsplan Gottes", von „verschiedenen und komplementären Berufungen" gesprochen. Konkrete Aussagen sind dünn gesät, neue Akzente findet man überhaupt nicht. Das Dokument gliedert sich in zwei Teile. Teil I legt die *Grundlagen* einer „Pastoral der Berufungen" dar, Teil II handelt von seiner *Verwirklichung*. Teil I wiederholt nur allzu Bekanntes: daß die Berufung Gnade Gottes sei, die aus seiner Freiheit komme, und daß wir darum beten müssen. Was die menschliche Komponente im Berufungsvorgang angeht, so seien nach den jüngsten Umfrageergebnissen die späte Kindheit, die Jahre der Pubertät und der Übergang ins Erwachsenenalter die bevorzugten Momente einer Berufswahl. Die Rolle der Kirche in diesem Vorgang besteht im Wecken, Begleiten und Unterscheiden der Berufungen. Sie wird konkret von den Gemeinden und Erziehern (Eltern, Priestern, kirchlichen Gruppen) wahrgenommen. Dabei spielt das persönliche Beispiel des Einzelnen wie einer Gruppe die entscheidende Rolle. Teil II hebt die Schwierigkeit einer falschen Vorstellung von einer unbegrenzten Freiheit hervor, von der aus ein endgültiges Engagement nur schwer verständlich und annehmbar erscheine. Im Kontrast dazu stehe jedoch die überraschend große Bereitschaft zum persönlichen Engagement für andere, vor allem für die Armen. Die Bischöfe betonen zwar die Notwendigkeit neuer Wege, Berufungen zu wecken, doch die von ihnen angeführten Beispiele sind nicht neu: so z. B. das Zeugnis der Teamarbeit von Priestern, Ordensleuten und Laien in der Seelsorge, die persönliche Begegnung mit dem Priester, bereits bestehendes Engagement in der Politik oder in der Entwicklungsarbeit, die Glaubenserziehung durch die Familie, die Katecheten, den Religionsunterricht und die Tätigkeit der Organisationen für Berufungen.

Der **Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen** veröffentlichte zum Abschluß seiner Sitzung in Genf am 12. Februar 1972 zwei Erklärungen zu Nordirland und zum *Rhodesienkonflikt*. Zu *Nordirland* heißt es, der Exekutivausschuß sei zutiefst bestürzt über die „fortwährende Mißachtung menschlicher Rechte und die sich steigernde Gewalttätigkeit". Obwohl die Probleme Nordirlands heute mehr ökonomischer und politischer Natur seien, „kommen sie aus der geschichtlichen Vergangenheit, sowohl der religiösen wie auch der politischen". Der Ausschuß appelliert an die Beteiligten, die Respektierung der Menschenrechte für jedermann, gleichgültig welcher Religion oder Partei er angehört, zu sichern. Die Erklärung weist auf „konstruktive" Äußerungen von führenden kirchlichen Persönlichkeiten der katholischen Kirche und der protestantischen Gemeinschaften hin. Die politisch führenden Persönlichkeiten in Nordirland, Großbritannien und der Republik Irland werden aufgefordert, ihre Bemühungen um eine Ausschaltung der akuten Gefahren fortzusetzen und „eine Lösung der Probleme auf lange Sicht zu finden". In der *Rhodesienerklärung* stellt sich der Exekutivausschuß hinter die Haltung von Rhodesien. Er begrüßt die Befragungsaktion der Pearce-Kommission und protestiert gegen die Haltung der rhodesischen Regierung, „die durch ihre fortgesetzte Inhaftierung führender nationaler Persönlichkeiten und die willkürliche Gefangen-

nahme von Schwarzen und Weißen, die mit dem Abkommen nicht einverstanden sind, jegliche normale politische Aktivität unterbindet". Die britische Regierung soll im Falle der Ablehnung des britisch-rhodesischen Abkommens durch die afrikanische Mehrheit eine Wiederaufnahme der Verhandlungen unter voller Beteiligung der schwarzen Rhodesier anstreben. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates werden gebeten, bei ihren Regierungen zu intervenieren, um wirkungsvollere ökonomische Sanktionen durchzusetzen.

Proteste von kirchlicher Seite gegen Gewalttätigkeit, Freiheitsberaubung und Unterdrückungsmaßnahmen in einigen mittel- und südamerikanischen Staaten häufen sich in letzter Zeit. „Die bewaffnete Gewalt ist die Antwort auf die *institutionalisierte Gewalt*", erklärte der Erzbischof von Chihuahua in *Mexiko, A. A. Merino,* in einem pastoralen Rundschreiben (Noticias Aliadas, 9. 2. 72). Anlaß dazu waren verschiedene Gewalttätigkeiten und Banküberfälle in mehreren Städten der Republik, an denen auch Studenten teilnahmen. Der Bischof von Ciudad Juarez, *M. T. Camandari,* fordert eine gründliche Revision der politischen Institutionen; denn die „Welle der Gewalttätigkeiten sei ein dringender Appell Gottes" dazu. In einem von allen Geistlichen seines Bistums mitunterzeichneten offenen Brief schreibt der Bischof weiter: „Wir sagen hiermit offen, daß uns weder die drohenden Erklärungen noch die Unterdrückungsmaßnahmen der Ordnungshüter sonderlich beeindrucken" (nach KNA, 10. 2. 72). Der Protest von kirchlicher Seite richtet sich allerdings auch gegen jene, die meinen, nur mit Gewalt eine Änderung der Verhältnisse herbeiführen zu können. Katholische Bischöfe, protestantische Kirchenführer sowie Geistliche verschiedener christlicher Konfessionen von *Guatemala,* der „Nation des Terrors" (NZZ, 13. 1. 72), wandten sich in einer gemeinsamen Erklärung gegen den *„Geist der Gewalt"*, der seit einigen Jahren das Leben in dieser mittelamerikanischen Republik beherrscht. Nachrichten von zunehmender Gewalttätigkeit und *Freiheitsberaubung* kommen immer häufiger auch aus *Argentinien* (Le Monde, 29. 1. 72; ABC, 3. 2. 72), so daß sich der Bischof von Santa Fé, *V. Zaspe,* in einer Bilanz der sechs Jahre der „argentinischen Revolution" veranlaßt sah, unter anderem auch „die in Argentinien herrschende repressive Gesetzgebung" zu kritisieren (Noticias Aliadas, 26. 1. 72). In *Bolivien* sind heute schon Anzeichen dafür vorhanden, daß die Kirche, wie aus einem Interview mit Kardinal *C. Maurer* hervorgeht, dem Militärregime von Oberst Banzer zumindest „kritisch gegenübersteht", wenn nicht sogar die „hauptsächliche Oppositionskraft" (Le Monde, 29. 1. 72) darstellt. Während sich Bestätigungen und Dementis von einer Nichtwiedereröffnung der katholischen Universität des Landes abwechseln, erklärt der Apostolische Nuntius in Bolivien, *G. Gravelli,* die Kirche werde sich zwar nicht in politische Angelegenheiten einmischen, ihre Stimme aber zur „Verteidigung der Menschenrechte" erheben. Schon zum zweiten Mal bat die katholische Hierarchie des Landes die Regierung darum, die politischen Gefangenen freizulassen.

Der Beitritt der katholischen Kirche zum Nationalen Kirchenrat der USA (NCC) wird von einer siebzehnköpfigen Kommission *empfohlen.* Zwei Jahre lang hatten Repräsentanten der katholischen Kirche und des Nationalen Kirchenrates über die Vor- und Nachteile bzw. die Schwierigkeiten eines solchen Zusammenschlusses beraten. Die *Ergebnisse* des Meinungsaustausches liegen seit dem 9. Februar 1972 in Form einer 48 Seiten umfassenden Broschüre vor, die die Katholische Konferenz der USA (USCC) veröffentlichte. Die Katholiken der USA werden aufgefordert, das Dokument eingehend zu prüfen und Stellung zu nehmen. Die gemeinsamen Vorsitzenden der Kommission betonten bei der Veröffentlichung, daß die Mitgliedschaft „nicht bereits an sich und ohne entsprechende Belebung ein ökumenisches Ereignis" sei. Da die Frage der Mitgliedschaft gerade zu einem Zeitpunkt gestellt wurde, zu dem die bisherigen 33 Mitgliedskirchen des NCC Sinn und Wert des Zusammenschlusses überhaupt überdenken, standen zwei Fragen im Vordergrund der Kommissionsarbeit: 1. Soll der NCC oder eine ähnliche Institution *weiterbestehen*? und 2. Soll die katholische Kirche Mitglied werden? Beide Fragen wurden grundsätzlich bejaht. „Fast jedes Argument, das für die Fortsetzung der Arbeit des NCC (oder eines vergleichbaren Nachfolgers) spricht, ist auch ein Argument für die Aufnahme der katholischen Kirche" (zit. nach „The National Catholic Reporter", 18. 2. 72). Die Teilnahme könnte den ökumenischen Enthusiasmus der Katholiken, der nach dem 2. Vatikanum abgeebbt sei, wieder beleben. Gemeinsam hätten die Kirchen auch größere Einflußmöglichkeiten auf die amerikanische Öffentlichkeit. Die Glaubwürdigkeit der Kirchen werde sicherlich erhöht. Ein schwieriges Problem entsteht dadurch, daß die 48 Millionen Katholiken der USA zusammen mehr sind als die Gläubigen aller anderen 33 Denominationen (42,3 Millionen). Da bisher die Statuten des NCC eine Mitgliedschaft in den Entscheidungsgremien entsprechend der Stärke der Kirchengemeinschaften vorsehen, wird eine *Satzungsänderung* nötig sein. Die Kommission empfiehlt eine Regelung, nach der die Katholiken „nicht mehr als ein Drittel und nicht weniger als ein Fünftel der Delegierten„ stellen sollen. Die Frage der Beteiligung der Katholiken am Finanzvolumen wird von der Mitarbeit an den sehr unterschiedlichen Projekten abhängen. Die Kommission stellte ferner fest, daß die Mitgliedschaft möglich sei, selbst wenn die Katholiken betonten, daß „keines der gegenwärtigen Mitglieder des NCC eine Kirche im theologischen Sinne sei". Sie fügten gleich hinzu, daß ihnen kein katholischer Theologe bekannt sei, der so „restriktiv" argumentiere. Auch die Frage der Autonomie und nationalen Selbständigkeit der US-Katholiken wurde positiv beantwortet. Als eventuelle Nachteile werden genannt: Differenzen in der Auffassung über Schulpolitik, Familienplanung, Scheidung.

Bücher

RUDOLF PESCH, **Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung.** Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1971. 110 Seiten. 11.50 DM.

In zwei Teilen untersucht der Autor alle einschlägigen Aussagen des Neuen Testaments zur Ehescheidung und zieht daraus die Konsequenzen für eine christliche Haltung. Nach dem Willen Christi verbindet die gegenseitige Liebe beide Ehepartner in „freier Treue" so miteinander, daß eine Ehescheidung „für den Christen so ‚unmöglich' ist wie Ehebruch". Diese Forderung Jesu wurde im Verlauf der Rezeption durch die Gemeinde zu einem „fast selbstverständlichen Gesetz christlichen Lebens". Soweit greifbar, hat aber nach Pesch die urchristliche Gemeinde Jesu Gebot nicht gesetzlich, sondern in „freier Treue auf ihre Situation in ihrer je verschiedenen Umwelt angewandt". So sei z. B. auch die „Unzuchtsklausel" bei Matthäus (5, 32) ein Ergebnis der Interpretation der judenchristlichen Gemeinde, die im Falle des Ehebruchs die Scheidung gestattete, jedoch nicht aus einem „Erlaubnisdenken" heraus, sondern als Ausnahme, die „der Unglaube, die Sünde schafft". Wenn auch dem Christen die Scheidung seiner Ehe nicht erlaubt sei, so sei es jedoch der christlichen Gemeinde, deren Verantwortung gerade in der Frage von Ehe und Ehescheidung Pesch stark hervorhebt, nicht verwehrt, die Tatsache einer durch Unglaube und Untreue zerbrochenen Ehe festzustellen. Doch die Gemeinde müsse „Anwalt der Freiheit der christlichen Brüder und Schwestern sein" und Jesu Gebot „gläubigen Christen nicht als Recht aufzwingen".

Im zweiten Teil, in dem Pesch die Ergebnisse seiner Exegese auf unsere heutige Situation anwendet, bezieht er gegen den eingefahrenen, ein legalistisches und kasuistisches Denken verratenden Sprachgebrauch von einer Unauflöslichkeit der Ehe Stellung, in dem die personale Verbundenheit zu einem ontologisch unauflöslichen Eheband verdinglicht wird. Pesch bietet weiter eine eingehende Kritik dieses gesetzlichen Denkens, des kirchlichen Gesetzbuches und eines starren Traditionalismus anhand seines neu geprägten Normbegriffs der „freien Treue", mit dem er das von Jesus für den Christen geforderte Verhalten in der Ehe zu umschreiben sucht. Eine wesentliche Voraussetzung für das Gelingen eines solchen Verhaltens sieht Pesch in einer erneuerten Gemeinde, deren Sorge es aufgegeben wäre, ein Auseinanderbrechen der Ehe soweit möglich zu verhindern.

ERNST BENZ, **Neue Religionen.** Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1971. 180 S., kart. 16.80 DM.

Sicherlich ist eine Übersicht über die „neuen Religionen" schon lange überfällig. Bisher lagen darüber nur größere fremdsprachige Ausarbeitungen vor. Der o. Professor der Kirchengeschichte und Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg, *E. Benz*, kann auf langjährige Studien neuer Religionen in Japan und den USA zurückgreifen. Er glaubt, „die Gegenwartsgeschichte der christlichen Kirchen und die Geschichte der Entstehung der neuen Religionen hängen aufs engste miteinander zusammen". Schon allein diese Interdependenz macht die Notwendigkeit der Beschäftigung mit den neuen Strömungen deutlich. Vielfach bietet aber das vorliegende Buch nur einen kurzen Abriß, einen bloß punktuellen Einblick in das Gesamtphänomen. In der Einleitung weist der Verfasser selbst auf diese Einschränkung hin und erklärt sie mit dem Hinweis auf die Schwierigkeit umfassender Darstellung auf knappem Raum. Er will diesen Band deshalb lediglich als „Einführung" verstanden wissen für eine „umfassende, ausführlich dokumentierte und mit dem erforderlichen wissenschaftlichen Apparat versehene Behandlung des Themas „Neue Religionen in mehreren Bänden" in den nächsten Jahren. Die einzelnen Kapitel bieten abgeschlossene und interessant dargestellte Profile, die vielfache Informationslücken schließen helfen. Die neuen Religionen Japans, Cao-Dai, Aurobindo-Ashram, Bahá'i-Religion, der Peyote-Cult, Black-Muslims, Kargo-Kulte und messianische Religionen Afrikas werden im einzelnen behandelt. Als „Fremdkörper" in dieser Reihe entpuppt sich das Kapitel über die „Ufologie — Die Religion von den Planetariern und fliegenden Untertassen". Leider wird die wichtige Frage nach dem „Neuen" dieser Religionen und nach dem Kriterium für „Religion" etwas kurz im Schlußkapitel behandelt. Als Grundlage für den Religionsunterricht und knappe Privatinformation über die Vielfalt der „neuen Religionen" bietet diese „Einführung" doch eine nützliche Hilfe.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BEINERT, Wolfgang. **Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (Sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums.** In: Catholica Jhg. 25 (1971) Heft 4 S. 271—303.

Im Dienst der kerygmatischen Theologie untersucht Beinert zunächst den Glaubenssinn in der Geschichte der Theologie bis zu M. Scheeben, dem I. Vatikanum und der dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" des II. Vatikanums. Er gibt W. Kasper recht, daß Abschnitt II, 12 über die Charismen „der wichtigste Konzilstext für die Frage der theologischen Kriteriologie ist". Ohne auf die Auswirkung in der Konstitution verschiedener Räte nach dem Konzil näher einzugehen und ihre Krise wie E. Corecco (s. u.) zu erörtern, versucht er eine Theologie des Sensus fidei besonders unter Heranziehung von Y. Congar OP samt ihrer Begründung z. T. aus der Schrift, mit dem Ergebnis: die Schlüsselbegriffe christlicher Theologie wie Heil, Glaube, Kirche (deren Dahinschwinden ihm keine Sorge macht) setzten den Glaubenssinn der Gläubigen voraus und könnten, wenn er gegeben und ein Mittel der Glaubenserkenntnis ist, auch vom Dogmatiker herangezogen werden. Doch im Rahmen seiner konventionellen Vorstellung, daß der Glaubenssinn vor allem durch die Hierarchie repräsentiert wird, sinkt der Sensus fidelium wieder fast zu Bedeutungslosigkeit herab, er wird jedenfalls nicht expliziert.

CLEMENCE, J. SJ. **Le mystère de la conscience à la lumière de Vatican II.** In: Nouvelle revue théologique Tome 94, Nr. 1 (Januar 1972) S. 65—94.

Dieser sehr gewagte Versuch, Abschnitt 16 der Pastoralkonstitution über „Die Würde des sittlichen Gewissens" zu interpretieren, hat die positive Intention, aus der Gesetzesmoral herauszuführen und die Gewissenserforschung von den unrechten Taten auf die Aufgaben der Zukunft zu richten (S. 77). Das geschieht leider durch die Herauslösung dieses scholastischen Abschnittes aus dem Kontext der „Einführung" (Abschnitt 4—10) mit seinen Analysen des konkreten Menschen, der an schweren „Störungen des Gleichgewichts" leidet. Außerdem wird dem moraltheologischen Text etwas hinzugefügt, was er zugegebenermaßen (S. 81) nicht enthält, nämlich das von der Liebe Christi erleuchtete Gewissen (1. Kor. 2, 15—16), die Fähigkeit zur radikalen Liebe des Nächsten aus der Kenntnis und Befolgung des Evangeliums Jesu. Die vom Konzilstext zitierte Gottes- und Nächstenliebe ist noch vorchristlich, jedenfalls nicht christologisch begründet und schon gar nicht soteriologisch. So schreibt Clémence eigentlich einen neuen Konzilstext. Eine z. T. zwar erfreuliche, doch nicht vorgegebene Aufwertung, insofern beachtlich, als sie zeigt, wie dürftig die Konstitution in diesem Punkte ist.

SILLER, Pius. **Die Aneignung der Jesusüberlieferung.** In: Wort und Wahrheit Jhg. 26 Heft 6 (Nov./Dez. 1971) S. 524—534.

Von einem anthropologischen Begriff des „Umgangs mit Überlieferung überhaupt" und nicht vom genuin gläubigen Empfangen der apostolischen Paradosis her sucht Siller einen „breiten Ansatz" zur Auffindung zeitgemäßer Modelle der Jesusnachfolge. Er kennzeichnet richtig Nachfolge als „Bildwort für Schülersein" und hebt heraus, daß sie auf einem Ruf Jesu beruht. Aber dann verliert er diesen hermeneutischen Ansatz in der Darlegung der verschiedenen Weisen der „Aneignung" (Rezeption wäre treffender) bei Johannes und bei Paulus sowie bei ma. Heiligen. Ihm geht es um die „Pluralität der suziokulturellen Horizonte" der Aneignung. Unter modernen Modellen stellt er H. Braun und Argumentationsfiguren der klassischen Naturwissenschaft vor (K. Popper, H. Alber): Nachfolge als Hypothese mit nachprüfbaren Lösungen. Aneignung von Überlieferung sei „Sozialisation" oder nach Mitscherlich „Identifikation". Die Aneignungsweise der histor.-kritischen Exegese setze Jesus frei, der uns zu sagen hat, was wir nicht gewußt haben. Traditionen dürften nicht „die Zukunft verschütten". Die Jesustradition enthalte selber eine Anweisung für ihre Aneignung, d. h., sie will aus musealen Traditionen befreien und einen „Herrschaftswechsel" ankündigen. Jesu „tödliche Kontroverse mit dem Gesetz" scheint ihm das Wichtigste, um die Entwicklung „rationeller Utopien" für heute zu fordern.

Philosophie und Anthropologie

BEBUYST, Christian. **Relations animales et relations humaines.** In: Esprit Jhg. 40 Heft 2 (Februar 1972) S. 266—279.

Der Autor zieht im Anschluß an zwei grundlegende Probleme aus den Werken von *K. Lorenz* die Parallele zum Menschen: 1. hinsichtlich der Konstituierung von Beziehungen zwischen den Individuen und 2. im Hinblick auf die zwischenartliche Aggressivität. Die Partnererkenntnis werde aufgrund eines angeborenen Verhaltensschemas durch einen Schlüsselreiz ausgelöst. Beide Elemente bilden dabei eine Funktionseinheit. Beim Menschen dagegen werden die angeborenen Verhaltensschemata zumeist von erworbenen Verhaltensmustern ersetzt, zumindest sind jedoch diese Schemata gegenüber dem auslösenden Reiz „freier". Es entsteht aber die Frage, ob die reaktionellen Verhaltensweisen sich nicht vorbewußt auf einer emotionalen Ebene abspielen. Die zwischenartliche Aggression zeige sich im Tierreich u. a. in der Hierarchisierung und der Territorialabgrenzung, die ebenfalls auf dem genannten Instinktverhalten beruhen. Daß dennoch stabile „Gemeinschaften" zustande kommen, sei durch eine Ritualisierung im Verhalten bedingt, z. B. die Demutsgebärde, die Unterwerfung andeute. In der Gesellschaft dagegen lasse sich heute eine starke Tendenz gegen Hierarchisierung und gegen das Gesetz des Stärkeren beobachten. Darin liege eine Infragestellung der instinkthaften Aggression. Vor allem wird die Menschheit, will sie überleben, vor die Notwendigkeit gestellt, „menschliche" Verhaltensweisen anzunehmen und durchzuhalten.

HELLER, A. **Marxistische Ethik, christliche Ethik und gesellschaftliche Revotion.** In: Internationale Dialogzeitschrift 5. Jhg. Heft 1 (1. Quartal 1972) S. 70—78.

Die Autorin begründet zunächst, weshalb sie das Verhältnis zwischen marxistischer und christlicher Ethik nicht rein theoretisch analysieren will. Idealtypen der christlichen bzw. der marxistischen Ethik lassen sich nach ihr aus den gegensätzlichen ontologischen Grundsätzen im besten Falle nur teilweise ableiten, da sie im Zuge der Ableitung durch heterogene Wertsetzungen verfälscht würden. Das echte ethische Verhalten ist eine Folge der Übernahme ethischer und ontologischer Prämissen aus der Umgebung des Menschen. Aber auch auf dem Wege konkreter geschichtlicher Analyse lasse sich keine einheitliche Auffassung von christlicher bzw. marxistischer Ethik ableiten. Nur eine Minderheit von einzelnen übernimmt das Wertsystem aus dem Milieu in bewußter Entscheidung. Aufgrund dieser Schwierigkeit geht die Autorin die Frage nach dem beiderseitigen Verhältnis von der Praxis her an, und zwar im Hinblick auf das Verhältnis des modernen revolutionären Marxismus zum modernen revolutionären Christentum. Dabei analysiert sie an zwei konkreten Beispielen — *D. Berrigan* und *H. Cox* — deren revolutionäres Christentum und setzt es in Beziehung zur marxistischen revolutionären Ethik.

JONES, Jack. **Qu'est-ce que l'humanisme?** In: Esprit Jhg. 40 Heft 2 (Februar 1972) S. 171—183.

Jones sucht in diesem Beitrag eine Definition des Humanismus zu erarbeiten. Er stellt eingangs fest, daß fast alle zeitgenössischen Ideologien mit mehr oder weniger Erfolg versucht haben, die humanistische Idee in ihr System zu integrieren. So spreche man z. B. vom sozialistischen, marxistischen, christlichen und liberalen Humanismus. Den Autor interessieren hier nur jene kritischen Humanisten, die am Erfolg dieses Bemühens zweifeln und daher nach einer Theorie oder Praxis suchen, die unabhängig von jenen Ideologien ist. Nach eingehender Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Formen des Humanismus und nach seiner eigenen Darlegung des „Wesens des Menschlichen", das er im „inhärenten Widerspruch zwischen der natürlichen und der kulturellen Wirklichkeit" sieht, entwickelt er seine eigene Definition eines kritischen Humanismus. Er versteht darunter jene Theorie bzw. jenes Werturteil, wonach im Menschen die Wirklichkeit der Natur stets — wenn auch nur bis zu einer gewissen Grenze — der Wirklichkeit der Kultur geopfert wird. Streiten lasse sich nur über den Punkt, wo beide sich im Gleichgewicht befinden. Der kritische Humanismus vertrete also ein Gleichgewicht zwischen Natur und Kultur.

Kultur und Gesellschaft

DEEKEN, Alfons. **A new world language?** In: America Vol. 126 Heft 1 (8. Januar 1971) S. 11—14.

Zu Beginn des von der UNESCO deklarierten „Jahres des Buches" zeigt der Autor dieses informativen und zur Aktion anregenden Artikels die Diskrepanz zwischen der durch die englische Sprache gegebenen Möglichkeit weltweiter Verbreitung christlicher Literatur und der tatsächlichen geringen Nutzung auf. Demnach sprechen nur 11 % der Bevölkerung der Welt englisch (jedoch 25 % chinesisch), schriftlich können dagegen 18,1 % aller Menschen mit englischer Sprache erreicht werden, während nur 16,9 % chinesische Zeichen verstehen und sogar nur 5 % spanische oder 3,2 % italienische Lektüre betreiben können. Überall in Asien und Afrika gewinnt die englische Sprache an Bedeutung. In Buchhandlungen und Bibliotheken in der Dritten Welt dagegen ist christliche Literatur fast vollständig einflußlos, da nicht vorhanden . . . Katholische Verlage im englischsprachigen Raum verschwinden immer mehr und reduzieren ihre Produktion. Deeken hält die mangelnde Präsenz der Katholiken auf dem ergiebigen englischen Sprachsektor für einen Fehler, der sich eines Tages als ebenso schwerwiegend wie der chinesische „Ritenstreit" herausstellen könnte. Als konkrete Maßnahmen schlägt er u. a. Anregungen für den Kauf christlicher Literatur in den USA, preiswerte Übersetzungen und Auflagen speziell für Afrika und Asien sowie Zuschüsse wie im Fall „Publik" vor. Viele in westeuropäischen Sprachen erschienene theologische Publikationen würden dringend in guten Übersetzungen benötigt.

LOHMAR, Ulrich. **Die Wissenschaft ist eine Angelegenheit der Gesellschaft. Anmerkungen zur Einrichtung einer Bundeshochschulkonferenz.** In: die neue Gesellschaft Jhg. 19 Heft 2 (Februar 1972) S. 107—111.

Lohmar, SPD-MdB und Vorsitzender des Bundestagsausschusses für Bildung und Wissenschaft, untersucht in diesem Artikel die „entscheidende Produktivkraft unserer Industriegesellschaft", die Wissenschaft, und die daraus für die Gesellschaft resultierenden Folgerungen. Durch die zunehmende Bedeutung dieser Produktivkraft hat sich nach Meinung Lohmars die Frage gestellt, „wie und durch wen über den gesellschaftlichen Verwertungszusammenhang" entschieden werden kann. In Führungs- und Bewußtseinsstrukturen in Staat, Wissenschaft und Wirtschaft liegen heute noch starke Hemmnisse für eine Neuüberlegung in dieser Richtung. Zielsetzung und Verwertung der Resultate der Wissenschaft müssen nach Lohmar bei aller Berücksichtigung des Pluralismus und der Freiheit von Forschung und Lehre von gesellschaftlichen Instanzen festgelegt werden, die den Nutzen der gesamten Gesellschaft im Auge haben. Den Wissenschaftlern selbst kommt in einem solchen Gremium zwar große Bedeutung zu, doch wünscht sich der Autor in der anvisierten Bundeshochschulkonferenz, die zu diesem Zweck installiert werden soll, einen Zusammenschluß von Vertretern aus Hochschule, Staat und Wirtschaft (u. a. auch Gewerkschaften). Nur so sei eine echte Demokratisierung und „neu und inhaltlich bestimmte Effektivität" zu erreichen.

MOLNAR, Thomas. **Die USA im Jahr der Entscheidung? Von Malaise zum Schockzustand.** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 51 Heft 11 (Februar 1972) S. 792—799.

Ausgehend von der Tatsache, daß in diesem Jahr in den USA Wahlen bevorstehen, untersucht Molnar die fortschreitende Entwicklung in den Vereinigten Staaten, die Gefahr läuft, von einer Krise zum Zerfall der Nation, von der Malaise zum Schockzustand zu führen. Mehr als je zuvor scheint den Amerikanern der Glaube an die Existenz einer nationalen und sozialen Grundlage zu fehlen. Aus dem einst als Vorbild hingestellten „Schmelztiegel" wird verstärkt ein auseinanderfallendes Gebäude. „Als höchstes erstrebenswertes Ziel galt es, echter Amerikaner und Anhänger der demokratischen Willensbildung im Staate zu sein." Doch nach Meinung des Autors könnte man heute beinahe schon von drei Nationen sprechen, „die sich keinen allgemeinverbindlichen Ordnungsvorstellungen mehr verpflichtet fühlen": einer Mitte ohne politische Phantasie sowie einer die jetzige Gesellschaft in Frage stellenden Rechten und Linken. Die möglichen Kombinationen und Rücksichtnahmen bei der nächsten Präsidentschaftswahl werden auf dem Hintergrund dieser rivalisierenden Gruppen aufgezeigt, die den Traum vom „Amerikanismus" immer mehr verdrängen.

Kirche und Ökumene

CORECCO, Eugenio. **Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie.** In: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 1 Heft 1 (Januar 1972) S. 33—53.

Nach dem von *H. Urs von Balthasar* skizzierten „Communio-Programm" der neuen Zeitschrift (S. 4—17) und der sakramentalen Präzisierung von „Credo . . . Sanctorum Communio" als Teilhabe an den Sancta durch *H. de Lubac* (S. 18—32) ist die musterhafte kanonistische Analyse der „schweren Krise der diözesanen Räte" durch den Fribourger Kanonisten das Paradestück. Es klärt die Ursachen der Krise, die in einem politisch-demokratisch-parlamentarischen Mißverständnis der Kirche auf der einen und im unsicheren Gebrauch des „unabdingbaren" Informations- und Konsultationsprozesses synodaler Art durch den Bischof auf der anderen Seite liege, der sich seine alleinige Entscheidungsbefugnis nicht abnehmen lassen, sie aber auch nicht unter Machtkategorien ausüben darf. Er muß wesensgemäß zur Konsultation einladen. Die hervorragende Herausarbeitung des richtigen Communio-Charakters der Kirche geht in den anthropologischen Folgerungen betr. das neue Leben des Christen mit einer „Tendenz zur totalen Verflechtung seiner selbst mit anderen" (44) sehr ins Idealisieren. Daß der legitime Pluralismus in der Kirche nur Gemeinden bzw. Teilkirchen zukomme, übersieht die sachlichen Ursachen der Konfrontationen, die die Zeitschrift aus der gemeinsamen Tiefe liebend überwinden möchte.

SCHLINK, Edmund. **The Problem of Communion between the Evangelical Lutheran Church and the Roman Catholic Church.** In: The Ecumenical Review Vol. XXIV Nr. 1 (Januar 1972) S. 1—25.

Als ältestes Mitglied des ökumenischen Gespräches mit der katholischen Theologie und Konzilsbeobachter der EKD entwickelt der stets vorsichtige Heidelberger Dogmatiker in dieser Studie fast revolutionäre Ansichten über die notwendige Kommunion von Lutheranern und Katholiken als Kirchen, falls die dringendsten Vorbedingungen dazu erfüllt sind. Zunächst breitet er die Tatsachen solcher geschehenen Kommunionfeiern auf allen Ebenen aus, von Uppsala über Medellin bis zu Kommunionen *in articulo mortis*, dringt sodann auf klare Begriffe und untersucht die Motive. Er hält eine Kommunion (als Interkommunion) der Christen außerhalb der zu achtenden Disziplin ihrer Kirchen für gefährlich, weil sie nicht die Kirchen eint. Doch er ist zuversichtlich, daß dies bald möglich sein werde, teils weil Lutheraner wieder das Abendmahl neu entdeckt haben, teils weil die Katholiken seit dem II. Vatikanum keine Messen mehr ohne Volk feiern. Auch die Annäherungen in der theologischen Definition seien weit gediehen, sogar das ärgste Hindernis (Messe als Sühnopfer oder synergistische Kooperation mit Christus) sei überwindbar geworden (S. 9/10); und wenn man *Küng* folge, gebe es bald keinen Unterschied mehr im Verständnis des Amtes. Das praktische Problem sei, jetzt den ersten Schritt zur Anerkennung der schon gegebenen Gemeinschaft zu tun. Wenn das nächste Stadium der Union beginne, sei auch gefahrlos Interkommunion möglich, sonst müsse sie auf Ausnahmen beschränkt bleiben. Schlink drängt aber vorwärts.

Personen und Ereignisse

Am 6. Februar dieses Jahres wurde der neue griechische Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, *Irenaeos,* im Münster zu Bonn feierlich inthronisiert. Er ist der Nachfolger des am 3. Dezember vergangenen Jahres tödlich verunglückten Metropoliten *Jakovos.* Irenaeos sagte in seiner Ansprache, als kirchliches Oberhaupt von rund 300 000 orthodoxen griechischen Gastarbeitern seien seine Aufgaben in Deutschland vornehmlich sozialer Natur.

Am 12. Februar 1972 wurde in Rom und Genf gleichzeitig die Ernennung des neuen Generalsekretärs von SODEPAX, des Scheuter Missionars *J. J. Spae,* bekanntgegeben. Spae verbrachte die letzten 30 Jahre in Japan, wo er seit Anfang der sechziger Jahre das Institut für religionssoziologische Forschung „Oriens" leitete. Der Kommission, die für weitere drei Jahre ad experimentum arbeiten wird, gehören paritätisch zwölf Persönlichkeiten an. Sie besteht darüber hinaus aus einem vierköpfigen Leitungsausschuß, dem sog. Steering Committee und einem gemeinsamen Sekretariat.

Jacques Maritain, ehemaliger Botschafter am Heiligen Stuhl und als Schriftsteller und Philosoph einer der profiliertesten katholischen Denker der Zwischenkriegszeit, ist nun im Alter von 89 Jahren formell in die Gemeinschaft der „Kleinen Brüder Jesu" eingetreten, in der er bereits seit 1960 zurückgezogen gelebt hatte. 1906 konvertierte er vom Protestantismus zur katholischen Kirche. Die bekanntesten seiner Werke sind „Humanisme intégral" und „La primauté du spirituel". Das erste handelt über die Entfaltung des Menschen innerhalb des Christentums, das zweite über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat.

Zum zweitenmal hat nun eine kirchliche Persönlichkeit Gelegenheit gehabt, vor dem Sicherheitsrat der UN auf dessen außerordentlicher Sitzung in Addis Abeba über Afrika eine Erklärung abzugeben. Es handelt sich um *B. Carr,* den Generalsekretär der CETA, der Konferenz der Kirchen ganz Afrikas, der rund 100 Kirchen in 29 Staaten angehören; Carr führte aus, daß die afrikanischen Nationen ihr Vertrauen in die UN immer mehr verlieren. Der Sicherheitsrat solle zeigen, daß die UN wirklich auf seiten der Unterdrückten stehen. Die kirchlichen Führer in Afrika stellten mit Bestürzung und Verlegenheit fest, daß die afrikanischen Befreiungsbewegungen einzig von sozialistischen und kommunistischen Regierungen unterstützt würden.

Über die Ergebnisse seiner Vermittlungsgespräche in London hat sich der maltesische Erzbischof *Michael Gonzi* weder pessimistisch noch optimistisch geäußert. Bei beiderseitigem gutem Willen müsse eine Lösung des Konflikts, den der Papst nach seinen Angaben aufmerksam verfolge, möglich sein. Im Kern der Krise stehe die Höhe des Finanzierungszuschusses. Malta fordert für die weitere Benutzung der Insel als Militärstützpunkt 18 Millionen Pfund, während Heath nur 9,5 Millionen zahlen zu können glaubt. Andere NATO-Staaten wollen bis jetzt 4 Millionen zuschießen.

Mutter *Teresa Boajaxhiu,* durch ihren caritativen Einsatz für die Kranken und Sterbenden in Kalkutta über die Grenzen Indiens hinaus bekannt und dafür mit dem Preis „Johannes XXIII." ausgezeichnet, hat sich als neuen Schwerpunkt ihrer Arbeit für Bangla Desh entschieden. Dort widmet sie sich nach Vereinbarungen mit dem US Catholic Relief Service und der Regierung den beiden Gruppen, die es jetzt am schwersten haben und die von allen anderen zurückgewiesen werden: die 50 000 Bihari-Moslems, die die Rache der zurückkehrenden Flüchtlinge zu fürchten haben, und besonders die Tausende von schwangeren Frauen, die nach Vergewaltigung durch die pakistanischen Soldaten von ihren Familien verstoßen worden sind.

Der Präsident von Tansania, *Julius Nyerere,* nannte in einem Interview mit der neuen Zeitschrift „Africa" drei Punkte, in denen sich der weitgehend von ihm geprägte tansanische Sozialismus „Ujamaa" vom Marxismus unterscheidet. So passen gewisse Aspekte des Marxismus nicht für die Agrarwirtschaft des Landes. Während sich nach Auffassung des Marxismus Sozialismus und Gottesglauben nicht vereinbaren lassen, glaubt Nyerere, daß sich die Ujamaa-Mitglieder durchaus mit der Frage, ob es einen Gott gebe, befassen könnten. „Das betrachten wir nicht als eine Frage des Sozialismus. Das halten wir getrennt." Schließlich könne er die Buchgläubigkeit des Marxismus nicht akzeptieren: „Die Gesellschaft entwickelt sich, und bei der Auslegung sozialistischen Denkens müssen wir doch das Wachstum der Gesellschaft berücksichtigen."

Der rhodesische Bischof *Abel Muzorewa* vertrat vor dem Weltsicherheitsrat in New York die Interessen der schwarzen Bevölkerung Rhodesiens. Als Vorsitzender des „Afrikanischen Nationalrates" des Landes bezeichnete der methodistische Bischof den Einigungsvorschlag zwischen Heath und Smith als „konstitutionellen Betrug" und „Beleidigung für die Würde eines jeden Afrikaners in Rhodesien". Die politischen und wirtschaftlichen Sanktionen gegen das „rassistische Regime" sollten auf jeden Fall beibehalten werden.

Der amerikanische Senator *Edward Kennedy* wurde bei einem Besuch in Bangla Desh begeistert von rund 10 000 Studenten in der Universität von Dacca empfangen. Während sich die USA bisher noch nicht zu einer Anerkennung des neuen Staates entschließen konnten, versicherte der Senator: „Ihr sollt wissen, daß die Bevölkerung der Welt euch anerkennt, auch wenn es einige Regierungen noch nicht tun." In seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Senats-Ausschusses für Flüchtlingsfragen war der Senator zur Information nach Bangla Desh gekommen. Schon in der Vergangenheit hatte Kennedy die einseitige Unterstützung der Regierung von Pakistan durch die USA während des Freiheitskampfes heftig kritisiert. Jetzt versprach er, alles zu tun, um Bangla Desh beim Wiederaufbau zu helfen.

Auf Veranlassung des Erzbischofs von Madras und Mylapore, *Arulappa Rayappa,* wurden die für den Januar vorgesehenen Feierlichkeiten anläßlich des neunzehnhundertsten Gedenktages des Todes des Apostels Thomas auf die Zeit vom 14. bis 16. April verlegt. Wegen des nationalen Ausnahmezustandes infolge des indisch-pakistanischen Krieges war diese Verschiebung notwendig geworden. Die Entscheidung mußte von Bischof Rayappa gefällt werden, weil die St.-Thomas-Basilika, in der die Gedenktage beginnen sollten, in Madras liegt.

R. Zambrano Camader, Bischof von Facatativa (Kolumbien) ist als Ausschußmitglied des nationalen Instituts für Agrarreform zurückgetreten. Mit diesem Schritt protestierte er gegen die bisherige Unwirksamkeit der kolumbianischen Agrarreform. Nach seinen Angaben würden in Kolumbien noch 5 % aller Grundbesitzer 43 % des landwirtschaftlichen Gesamteinkommens einstreichen. Außerdem seien im Institut die Kleinbauern und Landarbeiter bisher nicht zu den Beratungen hinzugezogen worden.

Dieser Ausgabe liegt ein Nachruf für Herrn Karlheinz Schmidthüs bei. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

HERDER KORRESPONDENZ

Viertes Heft
26. Jahrgang
April 1972

Weil das Reich Gottes in seiner gegenwärtigen uud zukünftigen Gestalt nur durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kraft des Menschen verwirklicht wird, ist es die absolute Utopie.
Helmut Gollwitzer

Die Christen und ihre Konflikte

Anstatt des üblichen Leitartikels veröffentlichen wir in diesem Heft an erster Stelle den diesjährigen Fastenhirtenbrief des Bischofs von Limburg, Wilhelm Kempf. Der Hirtenbrief des Limburger Bischofs erfüllt nicht nur den gleichen Zweck, den unsere Leitartikel verfolgen, er zeigt auch wirklich konstruktiv Wege auf, wie Christen ihre Konflikte lösen könnten. Er empfiehlt sich als Lektüre besonders in den Wochen vor der ersten Arbeitssitzung der Gemeinsamen Synode, die ja, wenn sie gelingen will, selbst zu einem Modell von Konfliktlösung wird werden müssen.

Einer guten Gewohnheit folgend, wenden sich die Bischöfe jeweils in den Wochen vor Ostern an die Gemeinden ihrer Bistümer, um die Gläubigen an ihren Sorgen, Hoffnungen und Wünschen teilnehmen zu lassen und ihnen in schwierigen Situationen des Lebens aus der Sicht des Glaubens eine Hilfe zu bieten.

Nach einem Thema für meinen diesjährigen Brief an die Gemeinden brauchte ich nicht lange zu suchen. Die gegenwärtige Situation in der Welt, in unserer Gesellschaft wie in der Kirche, läßt es mir als immer drängenderes Problem erscheinen, wie wir uns in Konflikten verhalten. Wie steht es mit unserer Toleranz, mit unserem Willen, den anderen gelten zu lassen? Das ist inzwischen eine Überlebensfrage der Menschheit geworden angesichts der politischen und wirtschaftlichen Machtblöcke, eine Überlebensfrage aber auch für die Glaubwürdigkeit und Zukunft der Kirche.

Die Frage nach dem Umgang mit Konflikten klang auch in verschiedenen Gesprächen an, die ich im vergangenen Jahr mit Jugendlichen unseres Bistums hatte. Gern greife ich daher ihren Vorschlag auf, in diesem Jahr das Thema *Konflikte und ihre Lösung* zum Gegenstand meiner Überlegungen zu machen. Ich verstehe mein Schreiben nicht als Hirtenbrief im gewohnten Sinne, sondern als Einladung zu weiteren Gesprächen in den Gemeinden. Die folgenden Gedanken betrachte ich als eine Diskussionsgrundlage für diese Gespräche und wäre dankbar, von ihrem Ergebnis zu erfahren, damit der Gedankenaustausch zwischen Gemeinden und Bischof belebt wird.

I. Konfliktbewältigung in der Gesellschaft

1. Überall, wo Menschen miteinander leben, gab und gibt es *Konflikte*. Erleben wir nicht mit Schrecken trotz aller Einigungsbestrebungen die Gefährlichkeit unversöhnlicher politischer und ideologischer Gegensätze zwischen Ost und West, der sozialen Spannungen zwischen Arm und Reich, zwischen Weiß und Schwarz! Schauen wir nicht mit gewisser Angst auf die Stellen der Landkarte, wo politische, nationale oder soziale Spannungen zu offenen Auseinandersetzungen führen, in denen Menschen von Menschen getötet oder gequält werden? Ich denke zum Beispiel an Vietnam und Pakistan, an die Rassenkonflikte in Rhodesien, Südafrika und in den Vereinigten Staaten, an die Bürgerrechtsstreitigkeiten in Nordirland, an die Behandlung kritischer Gruppen in Brasilien, Spanien, Griechenland, der Sowjetunion und der Tschechoslowakei.

Kriegerische Auseinandersetzung und Gewaltanwendung sind die letzte furchtbare Konsequenz nicht bewältigter Konflikte. Um solche Folgen zu vermeiden, ist es notwendig, zunächst unser Augenmerk auf jene Konflikte zu richten, mit denen wir es unmittelbar zu tun haben.

In unserem Land verhärten sich die politischen und sozialen Gegensätze. Welchen äußeren und inneren Lebensraum haben in unserer Gesellschaft gewisse Gruppen, wie die ausländischen Arbeitnehmer und die früheren Strafgefangenen, aber auch die Kinder, die kinderreichen Familien und nicht zuletzt die alten Menschen, die immer mehr in Isolierung geraten? Und wie spannungsgeladen ist das Verhältnis zwischen den Generationen! Wie wenig christlich gehen in unserer Kirche gegensätzliche Gruppen miteinander um!

Überall, auch bei uns, also Spannungen, Konflikte. Sie sind unvermeidlich, wo Kräfte zur Entfaltung drängen, wo Ideen und Interessen mit Energie vertreten werden. Sie zu bedauern, sie zu verteufeln oder zu vertuschen hat keinen Sinn. Es kommt darauf an, wie wir mit ihnen zurechtkommen und was wir aus ihnen machen.

2. Der einzelne Christ wie die Kirche im ganzen werden sich dabei an Jesus orientieren. Jesus verkündete Gott nicht nur für einige Auserwählte, sondern für *alle* Menschen. Durch Wort und Tat half er ihnen, Gott als gut und menschenfreundlich zu erfahren und liebend miteinander umzugehen. Weil er allen Menschen und besonders den erniedrigten und rechtlosen Menschen Hoffnung und Befreiung bringen sollte, mußte er in Konflikt geraten mit Behörden und einzelnen Menschen, mit Gesetzen und Bräuchen. Jesus nahm diese Konflikte in Kauf, ja er provozierte sie mitunter, um eine klare Entscheidung für oder gegen seine Botschaft zu erreichen. Zwar versuchte er immer, Konflikte fair und befreiend zu lösen, wie das etwa an seinen Gleichnissen und Streitreden zu sehen ist. Doch schließlich mußte er dieser Konflikte wegen den Tod auf sich nehmen. Gott der Vater aber hat seinen Sohn im Tod nicht verlassen, sondern ihn in der Auferstehung als Heilbringer für die Menschheit beglaubigt.

Wer sich also an Jesus orientiert, wird Konflikten nicht ausweichen, sondern versuchen, Konflikte im Geiste Jesu zu lösen oder durchzustehen. Er wird anderen „die Wahrheit in Liebe nahebringen", wie es im Epheserbrief heißt (Eph 4, 15).

Wir müssen begreifen, daß auch die anderen recht haben können"

3. Einander die Wahrheit in Liebe nahebringen, bedeutet nicht, Gegensätze zu verschleiern und Schwierigkeiten zu verharmlosen.

a) Zeigt sich *Toleranz* zunächst nicht darin, daß man mit eigenen und fremden Vorurteilen rechnet, sie zu erkennen und abzubauen sucht? Wie vielen Vorurteilen begegnen heute Heranwachsende wegen ihrer Frisur, ihrer Kleidung, ihrer Sprache oder wegen der Form ihres Aufbegehrens! Ist nicht die aggressive Frage für sie oft die einzige Möglichkeit, sich auszudrükken? Wie viele Vorurteile verrät andererseits ihre Parole: „Trau keinem über dreißig!" Als ob es keine Erwachsenen gäbe, die das Vertrauen Jugendlicher verdienten! Wie viele Vorurteile gibt es etwa gegenüber Wehrwilligen und Kriegsdienstverweigerern, gegenüber den sogenannten Gastarbeitern, den Farbigen, Juden sowie zwischen Völkern, Parteien, Sozialpartnern und unter Christen!

b) *Toleranz* verlangt die Bereitschaft zu Gesprächen, deren Ergebnis noch offen ist. Wie kann ein Gespräch zustande kommen, wenn die Partner unter der Überschrift ‚Dialog' eilfertig Thesen, Erklärungen, Verdächtigungen oder Verurteilungen formulieren ohne den Willen, sich korrigieren zu lassen? Ein Gespräch von verschiedenen Standpunkten aus fordert auf beiden Seiten Offenheit, also die Bereitschaft, auf den anderen zu hören, sich in seine Lage zu versetzen, von ihm zu lernen und die eigenen Argumente in Frage stellen zu lassen. Von einem Kreis Jugendlicher wurde das so formuliert: „Wir müssen begreifen, daß auch andere recht haben können. Wir müssen begreifen, daß wir uns irren können und dürfen. Wir müssen dies zugeben können und dürfen. Dann lassen sich Konflikte und Probleme lösen."

c) *Toleranz*, so meine ich, verlangt, sich ehrlich auf die Argumente des Gesprächspartners einzulassen. Wieviel Bitterkeit kommt bei Jugendlichen auf, wenn Erwachsene, statt sachlich zu antworten, sich auf ihr höheres Alter, ihre größere Erfahrung oder auf ihre Stellung als Vorgesetzte berufen! Ist es nicht begreiflich, wenn Jugendliche sich dann enttäuscht von „den Alten" abwenden? Konflikte lassen sich nicht lösen, wo ‚autoritär' verfahren wird: wo Macht eingesetzt wird, um andere moralisch, wirtschaftlich oder physisch zu unterdrücken. Konflikte lassen sich aber auch nicht lösen, wo an die Stelle des Arguments revolutionäre oder sonstige Gewalt tritt. Papst Paul VI. hat darauf hingewiesen, daß es zwei Weisen von Autoritätsausübung gebe: „Die erste ist die, daß man Druck auf andere ausüben und die Freiheit anderer Menschen samt ihrer Aktivität unter Zwang halten will, indem man ihnen für gewöhnlich Angst einjagt. Die andere Weise ist die, den anderen helfen zu wollen, daß sie zu einem guten, freien und verantworteten Selbstausdruck kommen" (Osservatore Romano v. 12. April 1970). Die Ausübung von Autorität in der Kirche sollte der zweiten Weise entsprechen.

d) *Toleranz* sollte uns dazu führen, aus neu gewonnenen Einsichten Folgerungen zu ziehen: verhärtete Positionen zu überdenken und evtl. zu korrigieren, vielleicht sogar Rechtsansprüche fallenzulassen. Wo Konflikte sich jedoch nicht oder nur zum Teil lösen lassen, gebietet die Toleranz, mit diesen Konflikten zu leben und sich dennoch gegenseitig zu respektieren sowie miteinander im Gespräch zu bleiben. Durch beiderseitiges Betonen der Gesichtspunkte, die dem anderen entgegenkommen, lassen sich Brücken des Verstehens schlagen.

Wir alle wissen, welcher Kraft es bedarf, tolerant zu sein, d. h. den anderen gelten zu lassen und dabei sich selbst treu zu bleiben. Toleranz heißt also nicht Standpunktlosigkeit, Feigheit oder Schwäche. Um die Wahrheit in Liebe anderen nahezubringen, muß der Christ einerseits einen festen eigenen Standpunkt haben, andererseits aber ständig bereit sein, sich durch überzeugende Argumente in Frage stellen und korrigieren zu lassen.

4. Das sind einige allgemeine Überlegungen zum Umgang mit Konflikten. Sie bedürfen der Ergänzung und Konkretisierung für die verschiedenen Konfliktsfelder im gesellschaftlichen und persönlichen Leben. Daher kommt der heutigen Konflikts- und Friedensforschung besondere Dringlichkeit und Bedeutung zu. Ihre Bemühungen verdienen vorrangige Unterstützung, auch durch die Kirchen. Ihre Ergebnisse sollten von den Verantwortlichen in Staat, Gesellschaft und Kirche zur Kenntnis genommen und beachtet werden.

Die Christen sind gemäß der Bergpredigt Jesu gerufen, Wegbereiter des Friedens zu sein. Daher soll die Kirche bei der Lösung von Konflikten mithelfen und dazu beitragen, daß ein *Klima der Versöhnung und Verständigung* unter den Menschen entsteht. Das darf sie aber nicht daran hindern, ihre Stimme zu erheben, wo einzelne Menschen oder Gruppen vernachlässigt oder unterdrückt werden. Dies kann zu Konflikten führen, welche die Kirche um ihres Auftrages willen durchstehen muß.

Wie aber kann beides gelingen, wenn wir mit den Konflikten innerhalb der Kirche kaum oder gar nicht zurechtkommen? Wieviel Energie, die wir einsetzen könnten für eine bessere, im Geiste Christi gestaltete Welt, wird heute gebunden und verbraucht durch innerkirchlichen Streit und Bruderzwist? Es scheint mir, auch um der Gesellschaft willen, wichtig, daß gerade die Kirche zunehmend ein Raum offenen Gespräches, fairer Auseinandersetzung und brüderlicher Verständigungsbereitschaft wird und damit ein Beispiel gibt, wie heute in Frieden gelebt werden kann. Daher halte ich es für angebracht, diese Aufgabe für den Bereich unserer Kirche in einem zweiten Teil näher zu verdeutlichen.

II. Konfliktbewältigung in der Kirche

1. Der tiefgreifendste noch ungelöste Konflikt in unserer Kirche und in unserem Bistum ist der zwischen den sogenannten Konservativen und den Vorwärtsdrängenden.

Wenn ich recht sehe, sind beide Gruppen von derselben Frage und Sorge bewegt: Wie kann der überlieferte Glaube so in unserer Zeit gelebt und verkündet werden, daß er der alte wahre Glaube bleibt und doch so verstanden wird, daß er heute befreiend und verändernd wirkt? Diese Frage wird aber verschieden beantwortet.

a) Die einen — nennen wir sie also die *Konservativen* — befürchten, der von der kirchlichen Überlieferung formulierte Glaube werde heute durch neue Theorien und Lehren ausgehöhlt und verfälscht: die Dogmen würden nicht mehr ernst genommen oder gar geleugnet — so etwa das Dogma von der Gottessohnschaft Jesu, vom Opfercharakter der hl. Messe, von der Jungfräulichkeit Mariens —, die Autorität des kirchlichen Lehramtes werde mißachtet, die Stimme des Papstes überhört oder lächerlich gemacht. Dadurch zerstöre die Kirche sich selbst und verrate ihren Auftrag. Von daher wird der Wunsch dieser Gruppen verständlich, die kirchliche Autorität solle wirksamer durchgreifen, klare Abgrenzungen schaffen, schleichende Häresien beim Namen nennen und die Gläubigen in strengem Gehorsam an die Kirche binden. Anstelle fruchtloser Diskussionen sollten gemeinsames Gebet und persönliches Opfer betont und geübt werden.

b) Demgegenüber fürchten andere — nennen wir sie die *Vorwärtsdrängenden* —, daß unsere Kirche, und besonders die Amtsträger, den Anschluß an unsere Zeit verpassen oder schon längst verpaßt haben. Deshalb halten sie eine Weiterentwicklung des überlieferten Glaubens und ein neues Selbstverständnis der Kirche für erforderlich, wenn diese nicht zur Sekte werden wolle. Sie sind davon überzeugt, das kirchliche „System" müsse verändert, seine Strukturen müßten „demokratisiert" werden. Die gegenwärtige hierarchisch strukturierte Kirche solle einer mehr demokratisch verfaßten Kirche weichen. Sie stellen die horizontale Dimension des Glaubens in den Vordergrund. Christsein äußere sich vor allem in Mit-

menschlichkeit; Gebet und Gottesdienst seien kein Selbstzweck, sondern müßten in sozialem Engagement und im Willen zu politischer Veränderung wirksam werden. Weil sie von der sogenannten Amtskirche enttäuscht sind, gehen sie in ihren Bemühungen um Reform oft eigene Wege. Sie setzen sich über traditionelle Formen und Vorschriften hinweg, da sie sich der „Sache Jesu" unmittelbar verpflichtet fühlen.

Jede dieser Gruppen sieht in der anderen eine bedrohliche Gefahr: Die Konservativen werfen ihren Gegnern vor, sie betrieben unverantwortliche Destruktion. Die Vorwärtsdrängenden sagen ihren Gegnern ängstliches Beharren im Alten nach. Jede Gruppe sieht Kirche und Christentum durch die andere gefährdet. So kommt es zu einem Konflikt, der zu einer Polarisierung führt und mitunter so tief geht, daß die Gruppen und ihre Anhänger gar nicht mehr miteinander sprechen.

c) Die hinter dieser Auseinandersetzung stehenden *theologischen Gegensätze* bringen für viele Gläubige, Priester und Laien, Verwirrung und große Unsicherheit mit sich. Die *Gruppe* der Verunsicherten und Ratlosen ist zur Zeit wohl die größte in der Kirche. Sie spüren zwar, daß in der Kirche neue Wege gesucht werden müssen. Aber sie wissen nicht, woran sie sich halten und worauf sie bauen sollen. Diese Ratlosigkeit führt nicht selten zu einem Hilferuf an die kirchliche Autorität; bei anderen bewirkt sie eine unkritische Anfälligkeit für alles Neue. Jedenfalls lähmt diese Unsicherheit leicht den Glauben, macht lust- und ziellos. Angst oder Resignation sind die Folge.

Wer Glauben hat, zittert nicht . . .

2. Was ist in dieser Situation zu tun, was zu raten? Das Wichtigste ist — wie mir scheint —, das Vertrauen zu haben und zu fördern, daß auch der Kirche von heute der Geist ihres Ursprungs als Beistand und belebende Kraft gegeben ist. Im zweiten Brief an Timotheus heißt es: „Gott hat uns nicht den Geist der Ängstlichkeit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit" (2 Tim 1,7). Im selben Sinn sagte Papst Johannes XXIII.: „Wer Glauben hat, der zittert nicht. Er überstürzt nicht die Ereignisse; er ist nicht pessimistisch; er verliert nicht die Nerven."

Die verbindlichen Glaubensaussagen, die wir *Dogmen* nennen, zeigen an, welche Antwort das Glaubensbewußtsein der Kirche zu einer bestimmten Zeit auf eine Streitfrage gab und als vom Heiligen Geist gesichert anerkannte. Aber jene zeitgebundenen Dogmen bedeuten nicht, daß eine Erkenntnis dieser oder jener Wahrheit damit schon ihre letzte Tiefe erreicht und ihren erschöpfenden Ausdruck gefunden habe. Der Geist Gottes, „der uns in alle Wahrheit einführt" (Joh 16, 13), kann ohne Zweifel im Laufe der Zeit neue Dimensionen der Wahrheit erschließen, besonders heute, da viele Menschen dringend danach verlangen, daß Glaube und Leben wieder in einen stärkeren *Bezug* zueinander gebracht werden. Auch auf dem Gebiet der Moral stellen neue Realitäten und Erfahrungen die Kirche vor neue Probleme. Die Wahrheit Gottes, die im Glaubensbewußtsein der Kirche lebt und vor allem in der Heiligen Schrift sowie in den Glaubensbekenntnissen und Dogmen ihren Ausdruck fand, ist also keine versteinerte Wahrheit. Sie will und kann vielmehr eine belebende Kraft sein, die unserem Leben Sinndeutung und Richtung gibt und die uns befähigt, Jesus immer besser zu verstehen und ihm immer entschlossener nachzufolgen.

. . . aber alle haben sich zu prüfen

3. Mir scheint, auf dieser Linie könnten sich die verschiedenen Strömungen und Gruppen in der Kirche wieder treffen und sich gegenseitig respektieren lernen. Zwar werden dadurch die zur Zeit bestehenden Konflikte noch nicht ausgeräumt sein; aber ihre Klärung und Lösung geschähe in einem neuen Klima. Man würde sich gegenseitig einen Vorschuß an Vertrauen einräumen. Man wäre bestrebt, sich gegenseitig zu verstehen und voneinander zu lernen. Man würde der Position des anderen gerecht und bliebe sich der eigenen Grenzen bewußt.

a) Die Konservativen müßten sich fragen, ob hinter ihrer Sorge um die Wahrheit nicht Angst steckt, die schnell zur Verurteilung des anderen verleitet und in Isolierung und Besserwisserei endet, ob sie nicht in Gefahr geraten, sich für die einzig legitime Gruppe in der Kirche zu halten und es daher an Gesprächsbereitschaft fehlen lassen. Sie müßten sich auch fragen, ob sie uns Bischöfe nicht überfordern, wenn sie von der kirchlichen Autorität ein letztgültiges Wort zur Lage erwarten. Ein solches Wort erwächst nämlich erst aus dem ständigen offenen Gespäch zwischen allen Gliedern der Kirche und erfordert von allen ein ehrliches Suchen nach der Wahrheit.

b) Die Vorwärtsdrängenden müßten ernsthaft überprüfen, ob sie ohne ausreichende Treue zur Überlieferung den Glauben dem Zeitgeist anpassen und damit das Ärgernis des Glaubens entschärfen. Worin bestünde dann aber das Besondere des christlichen Glaubens gegenüber anderen Auffassungen von Mensch und Welt? Sie werden prüfen müssen, ob hinter einem eigenwilligen Voranpreschen nicht eine Haltung stehen kann, die das Wohl der Gesamtkirche nicht genügend im Blick hat und die sich deshalb zu Unrecht auf den Heiligen Geist beruft.

c) Die große Gruppe der Unsicheren und Suchenden aber müßte sich fragen, ob sie die Lage der Kirche und ihre eigene Situation nicht zu *kleingläubig* betrachtet. Könnte nicht gerade im ehrlichen Suchen Gottes Geist neue Wege eröffnen, die aus festgefahrenen Positionen herausführen? Ich bin davon überzeugt, daß auch von der Gruppe derer, die sich in jenen Streitigkeiten nicht „festlegen", durch ihre Geduld und Treue ein wichtiger Beitrag zur Erneuerung der Kirche geleistet wird. Ich möchte sie ermutigen, auch weiterhin wach und hoffnungsvoll der Führung des Geistes zu vertrauen, der uns neue Wege in die Zukunft zeigen wird.

d) Nicht zuletzt haben auch wir Bischöfe uns zu fragen, ob wir dem Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche genug Raum geben. Die Geschichte der Kirche legt uns die Annahme nahe, daß mancherlei Konflikte hätten vermieden werden können, wenn anstehende Probleme behutsamer und sachgerechter *aufgearbeitet* worden wären. Was uns Amtsträgern heute obliegt, ist vor allem ein guter Gesprächsstil und eine überzeugende Weise, sachlich begründete Autorität auszuüben. Als Ihr Bischof bitte ich Sie deswegen herzlich um Ihr Gebet und um Ihren kritischen Rat.

Liebe Brüder und Schwestern! Die Möglichkeit, daß unter uns Konflikte entstehen, müssen wir als menschlich hinnehmen. Wie wir aber mit ihnen umgehen, erweist uns als Christen. Die Richtung ist uns gewiesen durch das Wort des Epheserbriefes: „Einander die Wahrheit in Liebe nahebringen und alles auf den hin wachsen lassen, der das Haupt ist, zu Christus."

Zwar muß ich kraft meines Amtes dort, wo es notwendig ist, entschieden Stellung nehmen und klare Grenzen ziehen. Mir scheint aber, daß es heute vordringliche Aufgabe eines Bischofs ist, zwischen den verschiedenen Meinungen, Richtungen und Gruppen zu vermitteln, damit wir alle der Wahrheit Jesu möglichst nahekommen. Dieses im Geiste christlicher Toleranz zu tun, heißt — um ein Bild der alten Kirche aufzugreifen — Pontifex, Brückenbauer, zu sein, eine Verbindung herzustellen zwischen den Ufern. Wenn wir um der Wahrheit willen ein offenes faires Gespräch zu führen lernen, werden wir — das ist meine feste Überzeugung und mein Wunsch — auf dem Weg Jesu vorankommen. Dieser Weg war reich an Konflikten, aber er führte zu der endgültigen Freude, die, wie es in der Liturgie des Karfreitags heißt, vom Kreuz in die Welt kam. In dieser Hoffnung grüße ich Sie alle freundlich als

Bischof Wilhelm Kempf.

Schwierigkeiten der österreichischen Privatschulen

Mit einiger Verzögerung, deren Geschichte ein bezeichnendes Licht auf weltanschauliche Positionen in der österreichischen Innenpolitik wirft, wird der Nationalrat in Wien noch in seiner diesjährigen Frühjahrssession eine *Novellierung* des Privatschulgesetzes beschließen. Das Gesetz betrifft vor allem die katholischen Schulen, die hierzulande das Gros der Privatschulen ausmachen, und es soll ihnen eine weitere Etappe in der finanziellen Gleichstellung mit dem öffentlichen Schulwesen sicherstellen.

Die Regelung von 1962

Die katholischen Schulen haben nach ihrer völligen Auflösung in der Zeit des Nationalsozialismus einen wesentlichen Beitrag zum Wiederaufbau des österreichischen Schulwesens geleistet. Heute bestehen 327 Schulen der verschiedensten Typen (die größten Gruppen: 82 Volksschulen, 61 Hauptschulen, 66 allgemeinbildende höhere Schulen, 74 Schulen für Frauenberufe, 11 Anstalten für Lehrer- und Erzieherbildung, 5 Pädagogische Akademien). In ihnen werden insgesamt 45 322 Schüler unterrichtet (Stand: Sommer 1971). Diese Zahlen reichen aus, um die Behauptung des Präsidenten des Hauptverbandes der katholischen Elternvereine Österreichs, *K. Vogler*, zu rechtfertigen, die katholischen Schulen würden „wesentlich dazu beitragen, ein totales Chaos im österreichischen Schulwesen zu verhindern".
Denn ein Chaos drohte schon mehrmals auszubrechen, seit sich die materiellen Voraussetzungen für die Schulreform von 1962 als völlig ungenügend erwiesen. Die vom damaligen, auch in Kreisen der Österreichischen Volkspartei als konservativ geltenden Unterrichtsminister *H. Drimmel* durchgesetzte Reform war nicht unwesentlich daran beteiligt, daß die Alleinregierung der Volkspartei sieben Jahre später in äußerste Schwierigkeiten geriet, als sich (1969) herausstellte, daß das geplante 13. Schuljahr zunächst undurchführbar war. Den katholischen Schulen hatte die Schulreform von 1962 einen *wesentlichen* Fortschritt gebracht. Mußten sie sich bis dahin — von ungesicherten Subventionen abgesehen — völlig selbst erhalten, so sorgte ab 1962 eine gesetzliche Regelung wenigstens für die sechzigprozentige staatliche Finanzierung der Personalkosten. Allerdings war damit nur ein Bruchteil der Forderungen der katholischen Privatschulen erfüllt, die immer wieder damit argumentierten, daß der Staat — gäbe es die Privatschulen nicht — für die gesamten Kosten aufkommen müßte, die aus dem Unterricht für fast 50 000 Schüler erwachsen; zudem wäre es ungerecht, jene Eltern, die ihre Kinder in Privatschulen schikken, finanziell zu diskriminieren, obwohl das Privatschulwesen in der Bundesverfassung ausdrücklich verankert ist und die katholischen Schulen den schulgesetzlichen Vorschriften genau entsprechen, d. h. in der Schulorganisation und im Lehrplan der Aufsicht der Schulbehörde unterstehen. Dementsprechend richten sich die Forderungen der katholischen Schulen seit jeher auf eine volle staatliche Finanzierung sowohl der Personalkosten wie des Sachaufwands.

Hatte in den Zeiten der großen Koalition (bis 1966) der sozialistische Regierungspartner eine weitere Erfüllung dieser Forderungen zu verhindern gewußt, so waren in der Periode der Alleinregierung der ÖVP (1966—1970) finanzielle Schwierigkeiten und die Furcht vor der oppositionellen Kritik dafür ausschlaggebend. Es entsprach dem breitangelegten Versuch der siegreichen sozialistischen Partei nach den Nationalratswahlen vom März 1970, gerade unter den katholischen Stammwählern der Österreichischen Volkspartei um Vertrauen zu werben, so daß die Regierung *Kreisky* sehr bald zu weiterem Entgegenkommen bereit war. Dabei ist bemerkenswert, daß weder die Wiener Nuntiatur noch die Österreichische Bischofskonferenz besonderen Nachdruck auf neue Verhandlungen legten, sondern selbst nur allmählich der unermüdlichen Initiative des Hauptverbandes der katholischen Elternvereine nachgaben. Der Hauptverband erreichte tatsächlich nach zahlreichen Interventionen, daß am 8. März 1971 ein Zusatzvertrag zum Konkordat unterzeichnet wurde: Danach sollte der Bund ab 1. September 1971 100 Prozent der Lehrerpersonalkosten an den katholischen Schulen übernehmen. Die dazu nötige Novelle zum österreichischen Privatschulgesetz sollte noch vor dem Sommer verabschiedet werden.

Widerstand in der sozialistischen Partei

Allerdings hatten Bundeskanzler Kreisky und der damalige Unterrichtsminister *Gratz* mit innerparteilichen Reminiszenzen an die Kulturkampfzeit nicht gerechnet. Eine Gruppe orthodoxer Sozialisten unter der Führung des Wiener Stadtschulratspräsidenten *Schnell* versuchte das Gesetz zu torpedieren. Als der von allen Seiten begutachtete und abgesprochene Gesetzentwurf im Parlament eingereicht wurde, war ihm ein zusätzlicher Paragraph 20a eingefügt, der die Wirkung des Gesetzes de facto aufgehoben hätte. Nach dem Text dieses Paragraphen sollte es vom Zeitpunkt der 100prozentigen Personalkostenfinanzierung an allen Gebietskörperschaften, also Bund, Ländern und Gemeinden, untersagt sein, den Privatschulen irgendwelche Subventionen zukommen zu lassen. Da schon jetzt manche Länder und Gemeinden *wesentliche* Beiträge zum Sachaufwand der Privatschulen leisten, hätte man mit der einen Hand genommen, was die andere gerade geben wollte. Bei diesem Verbot handelte es sich um eine Verfassungsbestimmung, so daß die Gesetzwerdung an die Zustimmung der großen Oppositionspartei gebunden war. Befürchtete Schwierigkeiten mit dem schon unterzeichneten Schulvertrag und die Angst, die Zusage der 100-prozentigen Personalkostenfinanzierung wieder zu verlieren, bestimmten die kirchlichen Gesprächspartner zu einer weichen Haltung. Aus dem

Wiener Ordinariat verlautete, daß man das Gesetz auch mit dem Paragraphen 20a akzeptieren werde. Diesmal blieb jedoch die ÖVP konsequent und brachte den Gesetzentwurf bei der Abstimmung am 15. Juli 1971 zu Fall.

Vermittelnde Haltung der Regierung

Die Regierung, im Dilemma zwischen gegebenem Versprechen und Widerständen innerhalb der eigenen Partei, suchte zunächst Zeit zu gewinnen. Die Neuwahlen vom Oktober 1971 und ein Ministerwechsel legten alle Verhandlungen lahm. Als die Gespräche mit dem neuen Unterrichtsminister *Sinowatz* Ende November des Vorjahres wieder in Gang kamen, ging es bereits um die Frage nach einer brauchbaren *Rückzugsposition* unter möglichster Wahrung des Gesichts. Mitte Januar 1972 benützte Minister Sinowatz die Eröffnung eines Erweiterungsbaues einer der größten katholischen Schulen Wiens, des Gymnasiums der Jesuiten in Wien-Kalksburg, zur Erklärung, daß die Regierung ihr Versprechen halten werde und überdies bereit sei, die Personalkostendifferenz rückwirkend ab 1. September 1971 nachzuzahlen. Erst Mitte Februar sickerten weitere Einzelheiten durch: Die Gespräche hatten zu der äußerst vagen Vereinbarung geführt, „daß das bestehende Verhältnis zwischen öffentlichem und privatem Schulwesen nicht grundsätzlich verändert wird" (Unterrichtsminister Sinowatz). Da einerseits die Neugründung von Privatschulen verfassungsmäßig gewährleistet ist und durch zweiseitige Erklärungen gar nicht verhindert werden kann, da anderseits die finanziellen Schwierigkeiten der katholischen Schulen so groß sind, daß an eine „Welle" von Neugründungen überhaupt nicht zu denken ist, erweist sich diese Formulierung als bloßer Beschwichtigungsversuch der Parteifreunde des Ministers. Dazu kommt, daß die genannte Vereinbarung in einem Brief von Kardinal *König* an die Bundesregierung enthalten ist; der überwiegende Teil der katholischen Schulen wird aber von exemten Orden getragen, die weder einer Diözese noch der Österreichischen Bischofskonferenz unterstellt sind. Sprecher der Schulerhalter wären also zuerst die Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs und die Vereinigung der Frauenorden und Kongregationen Österreichs. Die gewählte Vorgangsweise zeigt zugleich die wichtige Funktion, die dem Wiener Kardinal in der Repräsentation der österreichischen Kirche nach außen zukommt.

Einschränkungen durch die Verwaltung befürchtet

Die rückwirkende Pauschalabgeltung der vollen Personalkosten für die katholischen Schulen erfordert nun eine Neufassung des *Zusatzvertrages zum Konkordat*. Diese neuerlichen Verhandlungen werden die Einbringung der Novelle zum Privatschulgesetz — und zwar ohne Zusatzparagraphen — noch einige Wochen verzögern. Die Regierung hat sich nun schon so weit festgelegt, daß neue Zwischenfälle nicht mehr zu erwarten sind und die Angelegenheit bis zum Sommer mit Sicherheit zum Abschluß gebracht wird, wenigstens formal. Denn nicht ganz unbegründet dürften die Befürchtungen der Privatschulen sein, daß das nun verhinderte Subventionsverbot auf administrativem Weg wirksam werden könnte. Die sozialistisch regierten Bundesländer und Gemeinden bauen möglicherweise ab 1972/73 die bisher gegebenen Subventionen allmählich ab, wie es auch bereits im Bundesministerium für Unterricht und Kunst Anzeichen zur geringer werdenden Subventionsfreudigkeit gibt. Selbstverständlich geschieht das unter dem Hinweis auf notwendige Sparmaßnahmen. Sollte auf diese Weise die finanzielle Lage der katholischen Schulen wieder schwieriger werden wegen der Abhängigkeit vom Wohlwollen der Verwaltung, so wird die seit Jahren erhobene Forderung nach gesetzlicher Abdeckung auch des Sachaufwandes um so schneller in die Debatte geworfen werden. Die Schwierigkeiten der katholischen Privatschulen sind somit nicht zu Ende, ganz abgesehen von der innerkirchlichen Diskussion über *Sinn und Aufgabe* der katholischen Schulen heute. Die Diskussion darüber ist bei fast allen österreichischen Synoden in Gang gekommen.

Wird die EKD-Reform verzögert?

Seitdem die Frankfurter EKD-Synode vom November 1971 den Rohentwurf der neuen Grundordnung diskutiert hat, der hier im einzelnen analysiert wurde (vgl. in dieser Zeitschrift, Dezember 1971, 560 f.), war es offenkundig, daß bis zu ihrer Verabschiedung noch große Schwierigkeiten entstehen würden. Inzwischen hat eine ernste Kontroverse über die Qualität, ja die mangelnde Beschlußreife der „Leuenberger Konkordie" (LK) stattgefunden, die der künftigen EKD als Dokument einer authentischen reformatorischen „Kirchengemeinschaft" zugrunde gelegt werden soll (vgl. die Analyse der Leuenberger Konkordie mit ihren offenen Fragen in HK, Januar 1972, 19 bis 22). Dies ist aber schon terminlich schwer möglich, denn der Entwurf der neuen Grundordnung der EKD soll bis Mai 1972 durchberaten sein, die LK aber erst bis März 1973, und dies ist angesichts der aufgetretenen Schwierigkeiten ein optimaler Termin. Diese Situation hat sich die neugewählte Landessynode der bayerischen Lutheraner zunutze gemacht, die vom 7. bis 10. März 1972 in Bayreuth ihre konstituierende Sitzung abhielt. Obwohl eigentlich nur die Wahl der verschiedenen Vorsitzenden, der Ausschüsse und die Verabschiedung des Etats auf der Tagesordnung stand, nahm Landesbischof *Dietzfelbinger* seinen Rechenschaftsbericht zum Anlaß, seine schon früher geäußerten grundsätzlichen Bedenken gegen die geplante Reform der EKD-West zu bekräftigen (epd, 10. 3. 72).

Er beschränkte sich dabei nicht auf einen bayerischen Konfessionalismus, sondern er warnte sogar vor einer „provinziellen Lösung" der EKD-Reform. Er meinte damit, die EKD sollte sich nach den Grundgedanken der „Leuenberger Konkordie" konstituieren, was ja auch beabsichtigt ist, aber diese Konkordie müsse erst von den Landeskirchen beraten, verbessert und angenommen werden. Dabei hätten die bayerischen Lutheraner ihre *Verantwortung für die lutherische Reformation* als Ganzes zu bedenken und wahrzunehmen. Zwar folgten nicht alle Synodalen ihrem Landesbischof, der im übrigen den Akzent seines Berichtes auf

einen Protest gegen die Reform des § 218 Strafgesetzbuch verlegte und damit noch weniger Beifall fand. Der zuständige Ausschuß für die EKD-Reform gab immerhin seine Zustimmung zur Diskussion des Entwurfes der neuen Grundordnung, aber sie solle „im Sinne der Leuenberger Konkordie" erfolgen. Das klingt positiver als die Warnung Dietzfelbingers vor einer „Einebnung der konfessionellen Selbständigkeit" der Landeskirche durch eine Bundeskirche bzw. für die Beibehaltung der geltenden Grundordnung von 1948, die völlig ausreiche. Doch praktisch läuft der gefaßte Beschluß darauf hinaus, die Reform der EKD zu verzögern, bis die Leuenberger Konkordie von allen betroffenen Kirchen angenommen worden ist. Das dürfte so bald nicht möglich sein. Denn inzwischen ist eine tiefgreifende Kontroverse über den Wert der Konkordie aufgebrochen.

Die Konkordie „nicht beschlußreif"

Diese Kontroverse kam an die Öffentlichkeit durch eine ausführliche Erklärung seitens des Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes in Hannover, *H. Schnell*, gegen ein umlaufendes ausführliches Gutachten des Heidelberger Kirchenrechtlers *H. Dombois*. Auch der „Reformierte Bund" hat inzwischen geltend gemacht, der Text der Konkordie sei „einseitig lutherisch formuliert".

Da Dombois in seiner Analyse der LK seine Vorwürfe gegen die Lutheraner gerichtet hatte und dabei auf den Nerv der Ekklesiologie kam, war die Erwiderung aus Hannover entsprechend deutlich, aber sie brachte keine Widerlegung der Vorwürfe (vgl. Rheinischer Merkur, 25. 2. 72). Weder diese Erwiderung noch der kurze Auszug im „Evangelischen Pressedienst" (8. 2. 72) geben eine Vorstellung vom Gewicht der Argumente des Gutachtens von Dombois. Daher nennen wir seine Einwände aus einer Vervielfältigung des 53 Manuskriptseiten umfassenden Originals. Es sei nebenbei bemerkt, daß auch das „Deutsche Pfarrerblatt" (Nr. 5 März 1972, S. 145—152) in zwei Beiträgen die Diskussion der Frage aufgenommen hat, mit erheblichen Fragen sowohl an den Entwurf der neuen Grundordnung wie an die LK. Dombois sagt in „Bemerkungen zum Entwurf der Konkordie der reformatorischen Kirchen in Europa" durchaus ja zur Konkordie, aber er wendet sich gegen Unzulänglichkeiten, die aus der angestrebten Kirchengemeinschaft nur einen „geistlichen Zollverein" machen, in dem die Zirkulation von möglichst vielen Hindernissen befreit wird (S. 10). Er vermißt neben dem Rückgang auf die biblischen Quellen die Einsicht in die geschichtlichen Existenzbedingungen der Reformationskirchen. Es werde übersehen, daß das „satis est" von Conf. Augustana VII, ganz abgesehen davon, daß der Kirchen-Artikel ungenau zitiert werde, nur zur Rechtfertigung eines grundsätzlichen kirchlichen Partikularismus verwendet wird. Mit einem Seitenblick auf die römische „Lex fundamentalis", die auch eine Kirchengemeinschaft wünsche, ohne zur geschichtlichen Existenz der „getrennten Kirchen" positiv Stellung zu nehmen, greift Dombois die aufgeführten „reformatorischen Kriterien" an. Die Voranstellung von CA VII sei ein „sinnentstellender Gebrauch" des geschichtlichen Textes, dem es weniger auf die Freigabe von kirchlichen Ordnungen ankomme, die „von Menschen gemacht" sind, als auf die Verkündigung des rechten Evangeliums. Vor allem bemängelt Dombois, die in der LK formulierten Gemeinsamkeiten seien „eine rein lutherische Darlegung des Lehrbestandes", die noch nicht einmal in den Formen der Aussage den unterschiedlichen Traditionen der beiden Konfessionen Rechnung trage. Die formalisierende Betonung der Rechtfertigungslehre drohe von einer „Rechtfertigung allein durch den Glauben zum Glauben allein an die Rechtfertigung" zu werden (S. 30)! Nach wie vor bestehe ein harter, praktisch weitreichender Gegensatz zwischen der Zwei-Reiche-Lehre und dem reformierten Gedanken der Königsherrschaft Christi. Und schließlich habe man es peinlich vermieden, die Frucht des Kirchenkampfes, nämlich die These, daß Bekenntnis und Ordnung nicht getrennt werden dürfen, überhaupt nur heranzuziehen: „Man fragt sich, was Bekenntnisartikel für einen Wert besitzen, wenn ein Umschlagen des geschichtlichen Windes sie diskussionslos dahinfallen lassen" (S. 39). Ganz zu schweigen davon, daß im Zeitalter des gesamtökumenischen Dialogs eine völlige Ausklammerung der Amts-Struktur- und Verfassungsfrage empfohlen wird. Dombois erklärt mit Grund: „Die alten Kirchen, die römische wie die orientalische, erwarten in einem solchen geschichtlichen Augenblick eine Stellungnahme der reformatorischen Kirchen zu diesem Fragenbereich, in dem für sie die Legitimität von Kirche wesentlich mit beschlossen ist" (S. 40). Von dem in der CA erwähnten Sakrament der Absolution sei ebenfalls nirgends die Rede.

Lutheraner weichen aus

Leider wird es bei der Verlangsamung des Tempos der Kirchenreform der EKD nicht bleiben, nachdem eine vorherige Beratung der LK zur Vorbedingung gemacht wird, wie in Bayreuth geschehen. Die Antwort von H. Schnell auf das Votum von Dombois geht auf die substantiellen Einwände gar nicht ein und hält die LK für eine „wirklichkeitsnahe, fruchtbare Lösung". Sie fordere von den Lutheranern ein Umdenken, nämlich die Auseinandersetzung um den Auftrag der Kirche in der Welt, und demgemäß „eine dynamisierte Grundordnung der EKD". Hieße dies aber praktisch nicht: die theologischen Fragen, die nach der LK doch dem ständigen Gespräch aufgegeben sind, beiseite zu lassen und die Auseinandersetzung um die Frage „Kirche und Welt" wieder auf der Basis der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre aufzunehmen.

Zionistische Renaissance durch sowjetische Einwanderung?

Vom *Zionismus*, jener Bewegung, die dem jüdischen Volk eine nationale Heimstatt in Palästina schaffen sollte, hieß es in den sechziger Jahren, er sei tot, weil er sein Ziel erreicht habe: Jeder Jude, der es wolle, könne sich in Israel niederlassen. Allerdings galt dies mit einer Ausnahme, denn die *Juden in der Sowjetunion* hatten diese Möglichkeit nicht. 1972 nach dem ganz überraschenden Beginn einer *jüdischen Emigration aus der Sowjetunion* spricht man wieder von einer (möglichen) Renaissance des Zionismus. Dies zeigte sich recht deutlich auf dem *Zionistenkongreß* Ende Januar dieses Jahres in Jerusalem. „Zionismus" ist zwar als Begriff

auch heute nicht weniger vage als in den sechziger Jahren, hat aber doch einen konkreten Inhalt erhalten: Einwanderung nach Israel im allgemeinen, Einwanderung und Aufnahme der Juden aus Rußland im besonderen.

Ein israelisches Wunder?

Gewiß stehen erst einmal hinter dieser Zielsetzung ganz konkrete *israelische politische Interessen.* Die Besetzung eines so großen Territoriums im Sechstagekrieg, die sich immer mehr als langfristig erweist, erfordert eine größere Einwanderung, wenn die Juden in diesem Gebiet nicht zur Minderheit werden sollen. Daß aber gerade Juden aus der Sowjetunion diese Einwanderer stellen würden, hat für sehr viele Juden etwas durchaus Wunderbares an sich. Die Ministerpräsidentin, Frau *Golda Meir,* antwortete auf die Frage, in welchem Maße Israel Auswanderer aus der Sowjetunion aufnehmen könne, daß es hierfür keine Grenzen gäbe — nur Probleme —, denn dies sei ein Wunder, und niemand in Israel würde hierüber in der Terminologie rationaler Deutung sprechen (nach Jerusalem Post Weekly, 1. 2. 72). In der Tat hat Frau Meir damit etwas gesagt, was zwar so nicht allzu häufig zu hören ist, aber doch als Ausdruck eines weitverbreiteten Empfindens in Israel zutrifft. Die Einwanderung aus Rußland ist im Bewußtsein besonders der israelischen Juden ein Ereignis, welches in seiner Bedeutung vielleicht nur der Eroberung der Jerusalemer Altstadt samt dem Tempelberg nachsteht. Dieses Ereignis wird durchaus im Zusammenhang eschatologischer Erwartungen empfunden, nämlich in der Erwartung der Sammlung der Zerstreuten Israels. Diese Sammlung mußte — als Möglichkeit — so lange als unvollkommen empfunden werden, als die russischen Juden davon ausgeschlossen waren.

Indessen weiß allerdings niemand, *wie lange* dieses „Wunder" währen wird. Im Jahre 1971 sind etwa 12 000 Juden aus Rußland eingewandert, und für 1972 werden etwa 35 000 erwartet. Über die *Gründe,* die die Sowjetregierung veranlaßten, entgegen der bisherigen Praxis Juden in größerer Zahl auswandern zu lassen, schweigen sich die jüdischen Institutionen aus. Sei es, daß man sich in Rußland von den unruhigsten Elementen befreien wollte, um so der zionistischen Bewegung ein Ende zu machen, sei es, was schließlich auf das gleiche hinauskäme, daß man den russischen Juden beweisen möchte, daß Israel gar nicht in der Lage ist, sie aufzunehmen. (Eine geringe Zahl unzufriedener Rückwanderer dient denn auch den sowjetischen Propagandaorganisationen als Demonstrationsobjekt für die schlechten Verhältnisse in Israel.) In jedem Fall muß aber eine größere Zahl jüdischer Auswanderer das *Verhältnis der Sowjetunion zu den arabischen Staaten* stören, so daß man jederzeit mit einem Ende der jüdischen Emigration rechnen muß, vielleicht aber dient die jüdische Emigration gerade jetzt als ein Druckmittel gegenüber den arabischen Staaten.

Wer sind die Einwanderer?

Was auf der Seite der Gefühle an das Wunderbare grenzt, ist jedoch mit erheblichen praktischen Problemen belastet, welche einer rationalen und rationellen Lösung bedürfen. Die Einwanderungswelle erreicht das Land in einer Zeit erheblicher sozialer Spannungen und schafft mit ihren Ansprüchen an Wohnraum und wirtschaftlichen Starthilfen, welche noch vor den Bedürfnissen der länger Eingesessenen befriedigt werden müssen, neue Spannungen (vgl. HK, März 1972, 135 ff.).

Es sind zwei eher *heterogene Gruppen,* die das Land zur Zeit erreichen. Da sind einmal die *georgischen Juden,* bisher ca. 5000—6000, überwiegend Handwerker, Kleinhändler und Bauern, eine Gruppe, die sehr religiös und sehr selbstbewußt ist. Es heißt, daß faktisch die gesamte jüdisch-georgische Bevölkerung von etwa 70 000—80 000 Personen auswanderungswillig ist. Die Georgier waren von Anfang an Gegenstand einer wenig schönen politischen Auseinandersetzung zwischen den jüdisch-orthodoxen Gruppen und den laizistischen Parteien: Die Orthodoxen machten sich — ungebeten — zu ihren Anwälten und behaupteten, daß für die religiösen Bedürfnisse dieser Gruppe wenig Sorge getragen wurde. (So hatte man z. B. georgische Arbeiter an Betriebe vermittelt, welche wie der Flughafen am Sabbat arbeiten müssen.) Die Georgier bestehen darauf, in großen Gruppen angesiedelt zu werden. Das erschwert ihre Integration.

Neben den Georgiern gibt es die *Einwanderer aus dem europäischen Rußland.* Unter ihnen befinden sich viele Akademiker und Angehörige freier Berufe. 1971 reisten allein 600 jüdische Ärzte aus Rußland ein, und man rechnet für 1972 mit einem mehrfachen dieser Zahl (vgl. Jerusalem Post Weekly, 1. 2. 72). Obgleich auf dem Lande ein gewisser Mangel an Ärzten besteht, dürfte es nicht ganz leicht sein, eine so große Zahl von Ärzten zu absorbieren, in jedem Falle müssen aber diese Ärzte noch umgeschult werden. Ähnliche oder noch schwierigere Probleme bestehen für Philologen, deren Umschulung eine sehr lange Zeit dauern wird. Hochqualifizierte Techniker wiederum können nicht ohne weiteres in der Rüstungsindustrie beschäftigt werden, solange sie ein gewisses Sicherheitsrisiko darstellen. Selbständigen Handwerkern, die in Rußland gewohnt waren, ihre Klientel zugewiesen zu bekommen, fällt die Umstellung auf einen freien Markt nicht leicht.

Den Bedürfnissen und Forderungen dieser Einwanderer angemessen zu entsprechen wäre selbst unter normalen Bedingungen nicht einfach. Dennoch ist die israelische Regierung entschlossen, alles zu tun, damit möglichst wenig Unzufriedene wieder auswandern oder gar nach Rußland zurückkehren. Dabei wird ganz allgemein damit gerechnet, daß sich unter den Einwanderern auch solche befinden, die eigens zu diesem Zweck nach Israel eingeschleust wurden. Die Regierung — und so auch der diesjährige Zionistenkongreß — zeigte sich sogar entschlossen, das eigentlich Unmögliche zu tun, nämlich die Unterbringung der Einwanderer so zu behandeln, als ob es keine soziale Frage gäbe und die soziale Frage so zu behandeln, als ob es keine Einwanderung gäbe. Die *Kosten* hierfür soll vor allem die jüdische Diaspora aufbringen, denn Israel ist allein nicht in der Lage, diese Lasten zu tragen.

Folgen für die Diaspora?

Es wäre wohl falsch anzunehmen, daß der russische Exodus sich in den realen Verhältnissen verflüchtige. Gewiß versucht zur Zeit noch jede der politischen oder religiösen Interessengruppen, in irgendeiner Weise aus der russischen Einwanderungswelle Gewinn zu ziehen. Aber man kann das Eigengewicht dieser Einwanderer nicht mehr übersehen oder

übergehen, und da zeigen sich einige bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit der ursprünglichen zionistischen Einwanderungsbewegung der zwanziger Jahre. Die Einwanderer aus Rußland sind *keine* Flüchtlinge, auch wenn der Druck der Verhältnisse viele zur Auswanderung bewogen hat. Es sind aber Menschen, die ihre jüdische Identität zu bewahren suchten und die deshalb unter großen persönlichen Opfern und Gefahren Rußland verlassen haben und die im Regelfall nicht mehr dorthin zurückkehren können. (Dies etwa im Unterschied zu den Einwanderern aus den USA, die zwar aus freiem Entschluß nach Israel kamen, aber doch jederzeit nach Amerika zurückkehren können — und es häufig tun.)

Israel ist kein Pionierland mehr, aber bei diesen Einwanderern ist noch ein erheblicher Pioniergeist zu beobachten. Was sie vor anderen auszeichnet, ist ein starkes Selbstbewußtsein, ihre Entschlossenheit, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln und nicht Gegenstand der oft schlecht funktionierenden Bürokratie zu werden. Sie sind vom Moment ihrer Einwanderung an ein *aktives* politisches Element im Land, wobei die politischen Richtungen variieren, die Tendenz zu den bürgerlichen Rechtsparteien jedoch überwiegt. (Im Gegensatz zu den russischen Einwanderern zu Beginn des Jahrhunderts schließen sich nur wenige den sozialistischen Kollektivsiedlungen an, die Skepsis gegenüber den linkssozialistischen Gruppen ist erheblich). Zugleich bringt jeder Einwanderer seine familiären Bindungen mit und so auch eine neue persönliche Beziehung zur Diaspora, die bei den im Lande Geborenen und bei den aus dem freien Teil der Welt kommenden Einwanderern fehlt. Diese neue Bindung an die Diaspora wird unmittelbar in Politik umgesetzt und bildet ein heute schon zu bemerkendes Gegengewicht zur bereits ortsüblichen Indifferenz. Die Feststellung David Ben Gurions, daß der Zionismus gegenstandslos geworden ist, in einer Zeit, da jeder Jude die Möglichkeit hat, sich in Israel niederzulassen, gilt eben nicht für die auswanderungswilligen Juden Rußlands, die vor allem als Zionisten verfolgt werden. So scheint der Exodus der russischen Juden doch immerhin zu einer gewissen *Neubelebung* des Zionismus zu führen, die sich viel mehr als in Israel in der westlichen Diaspora auswirken könnte, welche wenigstens für einen Teil der Kosten dieses Exodus aufkommen muß.

Kommt es zu einer Befriedung des Südsudans?

Ende Februar 1972 wurden in Addis Abeba Verhandlungen zwischen Vertretern der südsudanesischen Freiheitsbewegung Anya-Nya und Mitgliedern der Regierung in Khartoum über eine politische Beilegung des Problems „Südsudan" vorläufig abgeschlossen. Am Zustandekommen der Verhandlungen hatte der Weltkirchenrat einen bedeutenden Anteil. Nach dem Zustandekommen des Abkommens haben Vermittler und Beteiligte erleichtert aufgeatmet, aber noch scheinen nicht alle Schwierigkeiten ausgeräumt zu sein. Die Ratifizierung durch die Führer der Rebellen läßt auf sich warten. Offenbar ist wenigstens ein Teil der Rebellen nicht bereit, der Führung in die gewünschte Richtung zu folgen. Anders wäre der zunächst angekündigte Ratifizierungsaufschub nicht zu erklären und schon gar nicht die spätere Version von General *Laggu*, der für die Südsudanesen in Addis Abeba verhandelte, man wolle auch Ende April nicht ratifizieren, sondern nochmals verhandeln.

Zum erstenmal berechtigte Hoffnung

Dennoch besteht durch das Abkommen zum erstenmal seit Jahrzehnten berechtigte Hoffnung, die jahrhundertalten Auseinandersetzungen im Zusammenleben der *negriden*, zu fast 90% heidnischen Bevölkerung des Südsudans mit der *arabischen*, überwiegend islamischen Bevölkerung des Nordens zu begraben. (Die Schwierigkeiten gehen bis ins Jahr 1820 zurück, als Nord- und Südsudan unter türkisch-ägyptischer Herrschaft zum erstenmal als administrative Einheit behandelt wurden.) Auf beiden Seiten gibt man sich keinen Illusionen über eine schnelle totale Befriedung des Landes hin. Im Süden bringt man Präsident Numeiri relativ großes Vertrauen entgegen, befürchtet jedoch Schwierigkeiten aus Kreisen der Armee. Im Norden erwartet man, daß sich die Mehrheit der Anya-Nya an das Abkommen halten wird, während eine Minderheit möglicherweise weiterzukämpfen versuchen werde. Man verweist in diesem Zusammenhang auf die Erfahrungen aus der Beendigung des Mau-Mau-Aufstandes in Kenya.

Seit der *Unabhängigkeit* des Sudans (1956) ist das ungelöste Problem des Südens die Hauptschwierigkeit des Landes. 16 Jahre lang währt nun schon der Kleinkrieg zwischen den Freiheitskämpfern und den Regierungstruppen. Einen ersten Schritt zu einer politischen Lösung unternahm die Militärregierung, die in der Oktober-Revolution 1964 an die Macht gekommen war. Sie erließ eine Amnestie, die den Flüchtlingen eine sichere Rückkehr aus dem Busch und den benachbarten Ländern Kongo-Kinshasa (Zaïre), Zentralafrikanische Republik, Uganda und Äthiopien ermöglichen sollte. Eine Konferenz, die Süd- und Nordsudanesen im März 1965 in Khartoum am runden Tisch vereinte, konnte das Ziel, eine konstitutionelle Regelung, nicht erreichen.

Im Mai 1969 übernahm Generalmajor Gaafer Mohammed El *Numeiri* (damals noch Oberst) die Macht. Bereits am 9. Juni 1969 gab er eine bedeutende politische Erklärung zur Frage des Südsudans ab. Er erkannte die historischen und kulturellen Unterschiede zwischen Süd und Nord ausdrücklich an und betonte, daß die Einheit des Landes nur unter Berücksichtigung dieser *Realitäten* aufgebaut werden könne. Im Rahmen regionaler Autonomie sollte das Amnestiegesetz weiter ausgebaut, die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung des Landes weiter vorangetrieben, ein Minister für Angelegenheiten des Südens ernannt und die Ausbildung von Fachkräften gefördert werden (vgl. HK, November 1971, 468—471).

Seit dieser Zeit wurden *Südsudanesen* zunehmend in Staatsstellungen berufen. Der südsudanesische Minister für Angelegenheiten des Südens erhielt den Rang eines Vizepräsidenten. Südsudanesen wurden zu Botschaftern ernannt. Die Gouverneure der drei Südprovinzen Bahr-Al-Ghazal, Equatoria und Upper Nile wurden durch Südsudanesen im Mi-

nisterrang ersetzt (2 Katholiken, 1 Anglikaner).

Aktivierung von Hilfsplänen

Als Hauptschlüssel zur dauerhaften Befriedung des Landes wird in Khartoum neben einer konstitutionellen Regelung die *wirtschaftliche Entwicklung* des gegenüber dem Norden rückständigen Südens angesehen. „Es ist die feste Überzeugung der Revolutionsregierung, daß die wirtschaftliche und soziale Entwicklung des Südens der Weg zu einer dauerhaften Lösung des Problems ist" (Vizepräsident Abel Alier). Durch die Befriedung soll die Einheit des Landes gewahrt und gefestigt und die Entwicklung des gesamten Landes möglich werden. Man könne nicht, so heißt es in Khartoum, einen kostspieligen Krieg führen und zugleich das Land entwickeln.

Nachdem durch das Abkommen in Addis Abeba ein Frieden in Sicht gekommen ist, erhalten die Hilfspläne der Regierung für den Süden besondere Dringlichkeit. Unter allen Umständen muß vermieden werden, daß heimgekehrte Flüchtlinge enttäuscht dem eigenen Land wieder den Rükken kehren und in die Flüchtlingslager in den Nachbarländern zurückgehen, weil zu Hause die Vorbereitungen für ihre Aufnahme und Wiederansiedlung gar nicht oder nur unvollkommen getroffen worden sind. Die Regierung des Sudans scheint sich dieser Gefahr bewußt zu sein. Sie weiß, daß sie für Wiedereingliederungsmaßnahmen und für die Durchführung ihrer Entwicklungspläne Unterstützung aus dem Ausland braucht.

Deshalb veranstaltete sie vom 21. bis 23. 2. 1972 in Khartoum eine *Entwicklungskonferenz* („Relief & Resettlement Conference on Southern Region"). Als Gäste der Regierung nahmen daran die Vertreter von 35 privaten Hilfsorganisationen aus 11 Ländern, Vertreter verschiedener UN-Organisationen mit dem Flüchtlingskommissar an der Spitze, Vertreter der OAU sowie Regierungsbeobachter aus Uganda, Saudi-Arabien und Libyen teil. Anwesend waren sogar einige Repräsentanten von Organisationen, die in jüngst erschienenen sudanesischen Publikationen der aktiven Unterstützung der „Rebellen" bezichtigt worden waren.

Von katholischer Seite waren *P. de Riedmatten*, der Sekretär von „Cor unum", sowie Vertreter der Caritas Internationalis, von „Misereor", des Deutschen Caritasverbandes und der amerikanischen Hilfsorganisation „Catholic Relief Services (CRS)" der Einladung gefolgt. Auch „Brot für die Welt" hatte einen Vertreter entsandt.

Weitere Teilnehmer waren außer den Vertretern der Ministerien zahlreiche Persönlichkeiten aus dem Sudan, darunter der Apostolische Delegat, Erzbischof *U. Calabresi* sowie die Administratoren der Apostolischen Vikariate Wau, Juba und Malakal und zwei anglikanische Bischöfe. Die Konferenz wurde vom Vizepräsidenten und Minister für Angelegenheiten des Südens, *Sayed Abel Alier*, und dem Landwirtschaftsminister, *Sayed Wadi Habaschi*, geleitet. Zeitlich fiel die Konferenz mit der Schlußphase der Verhandlungen in Addis Abeba zusammen, sicher nicht ohne politische Absicht.

Die verschiedenen Ministerien hatten für die Konferenz einen *Fünf-Jahres-Entwicklungsplan* für den Süden ausgearbeitet (154 Seiten). Er sieht kurzfristig Direkthilfen zur Wiedereingliederung der Flüchtlinge vor, in der Hauptsache jedoch mittelfristige Entwicklungsprojekte. Der Veranstalter erwartete nicht, wie mehrmals betont wurde, daß die Vertreter der Organisationen feste Verpflichtungen an Ort und Stelle eingingen. Man erwarte jedoch Klarheit über das Interesse der Organisationen an bestimmten Projekten.

In gesonderten Gesprächen mit Regierungsvertretern wurde die für private Hilfsorganisationen besonders wichtige Frage der möglichen *einheimischen Partner* besprochen. Offenbar hatte sich die Regierung darüber vorher bereits Gedanken gemacht. Für die Rote-Kreuz-Verbände bietet sich als Partner der sudanesische Rote Halbmond an. Den anderen Organisationen wurden der „Sudan Council of Churches", in dem auch die lokale katholische Kirche vertreten ist, und eine erst kürzlich gegründete „National Association for Aid to Southern Sudan (NAASS)" angeboten. Mitglieder der letzteren sind viele Persönlichkeiten aus beiden Landesteilen. Wegen der strukturellen Schwäche beider Organisationen schien unter den Delegierten wenig Bereitschaft zu einer Zusammenarbeit zum gegenwärtigen Zeitpunkt zu bestehen.

Die kirchlichen Hilfswerke möchten ihre Hilfen über die lokalen Kirchen leiten, wenn diese auch, insgesamt gesehen, relativ schwach sind. Von Regierungsseite wurden keine Bedenken gegen diesen Weg geäußert, vorausgesetzt, daß die Hilfsmaßnahmen sich in den Gesamtplan der Regierung einfügen und daß die Regierung voll informiert werde. Noch während der Konferenz schloß die amerikanische Organisation CRS einen Vertrag mit der Regierung über den Einsatz von amerikanischen Lebensmittelüberschüssen ab. Einem Wunsch der Hilfsorganisationen, Verbindungsleute in Khartoum und eventuell auch im Süden zu stationieren, stimmte die Regierung zu.

Freundliche Haltung gegenüber den Kirchen

Ohne Zweifel nimmt die Sudan-Regierung heute auch eine erheblich freundlichere *Haltung gegenüber der katholischen Kirche* ein als in den vergangenen Jahren. So hatte sie nach 10jähriger Wartezeit endlich die Erlaubnis zum Bau einer weiteren Pfarrkirche in Khartoum gegeben. Die Regierung genehmigte auch die Errichtung eines Priesterseminars in Juba. Da zur Zeit keine geeigneten einheimischen Kräfte als Professoren für das Seminar verfügbar sind, erlaubte sie fünf indischen Jesuiten im vergangenen Dezember und Januar die Einreise. Zwei italienischen Verona-Brüdern wurde ebenfalls die Reise in den Süden gestattet. Am 5. März 72 erhielten zwei Südsudanesen in Wau die Priesterweihe. Sie waren 1965 nach Uganda geflohen, hatten dort ihre Studien absolviert und waren erst im Januar bzw. Februar dieses Jahres über Khartoum wieder in die Heimat zurückgekehrt. Vor kurzem genehmigte die Regierung ein Gesuch um Aufenthaltserlaubnis für drei italienische Combonianer-Schwestern, die in Malakal einen Konvent eröffnen möchten. Auch diese Zeichen geben einigen Anlaß zur Hoffnung. Am guten Willen der Regierung, diesen Eindruck hatten jedenfalls die Teilnehmer an der Entwicklungskonferenz in Khartoum, ist nicht mehr zu zweifeln. Ob die Befriedung jedoch von Dauer sein wird, bleibt abzuwarten.

Rechtssysteme im geteilten Deutschland

Die „Materialien" zum Bericht über die Lage der Nation

Auch in diesem Jahr wurde — wie bereits 1971 — der seit 1969 übliche Bericht des Bundeskanzlers zur Lage der Nation durch eine Materialsammlung einer Gruppe von Wissenschaftlern unter Leitung von Prof. *P. Ch. Ludz* ergänzt. Während sich 1971 die Materialsammlung auf die Themen Volkswirtschaft, Sozialstruktur, Bildungswesen und Jugendprobleme konzentrierte (vgl. Herder-Korrespondenz, März 1971, 134 ff.), ging es 1972 in dem 364 Seiten DIN A 4 starken Bericht um Fragen des Vergleichs der Rechtsordnungen in beiden Teilen Deutschlands.

Die Kriterien, mit denen gearbeitet wurde

Mit dem Verfahren, vergleichende Berichte über die Lage in beiden deutschen Staaten in bestimmten Bereichen in Auftrag zu geben, haben die Bundesregierung und ihre wissenschaftlichen Mitarbeiter Neuland betreten. Die Bundesregierung geht davon aus, daß hier ein „Nachholbedarf" herrscht (Bundesminister *Franke*). Die Veröffentlichung der Materialien hat ein klares politisches Ziel: man will die Kenntnis der Lebensverhältnisse und der politischen Ordnung vertiefen und damit den Versuch machen, vom Gegeneinander zu einem Nebeneinander, wenn nicht gar zu einem begrenzten politischen Miteinander zu kommen. In vergleichenden Analysen soll nach und nach in den einzelnen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens eine umfassende Bestandsaufnahme erfolgen, um die Informationsbasis zu verbreitern und um aus der Kenntnis der wenigen noch gegebenen partiellen Gemeinsamkeiten bzw. der verfestigten Gegensätze sachgerechte Schlußfolgerungen für eine Deutschlandpolitik, wie sie sich die gegenwärtige Koalition vorstellt, zu ziehen.

Früher wurden in Untersuchungen über die Entwicklung in der DDR vornehmlich die qualitativen Unterschiede herausgestellt und Materialien für die politische Auseinandersetzung gesammelt. Die einstigen Arbeiten des Forschungsbeirates beim gesamtdeutschen Ministerium entwickelten Modelle für eine Wiedervereinigung. Dabei ging man in erster Linie von der Überlegung aus, wie in der DDR bestimmte Entwicklungen zu gegebener Zeit am reibungslosesten rückgängig gemacht werden können. Jetzt beschränkt man sich darauf, ein abstrakt-sachliches Bild von Übereinstimmungen, Nichtübereinstimmungen und Gegensätzen zu zeichnen.

Der Versuch des Teams um Prof. Ludz war dieses Jahr ein schwieriges Unterfangen, zumal keine vorherigen wissenschaftlichen Erfahrungen auswertbar sind. Da man im Interesse des politischen Auftragsziels nicht Munition für die politische Auseinandersetzung, für eine verstärkte innerdeutsche Konfrontation liefern, sondern zu einer politischen Entspannung beitragen sollte, wollte man auf Wertungen weitgehend verzichten. Bei diesem Vorgehen ist allerdings das, was früher zu stark betont wurde, die „qualitative" Differenz, fast verdrängt worden, während das, was früher kaum beachtet wurde, hier als Gegenreaktion übermäßig dominiert.

Was bezwecken die Materialien?

Konkretes Ziel der diesjährigen Untersuchung war es, alle wichtigen Gebiete der Rechtsordnung in den beiden deutschen Staaten, Verfassung und Staatsrecht, das Zivil-, Wirtschafts- und Arbeitsrecht, das Strafrecht und die Rechtspflege, zu beleuchten. Es galt, nach der Selbstaussage der Autoren, die zugleich eine Selbsteinschätzung des Arbeitsergebnisses ist, „systemtypische Merkmale der Rechtsordnungen der beiden deutschen Staaten so objektiv wie möglich zu erfassen". Die beiden Systeme wurden nebeneinandergestellt und auf der Grundlage ihres verschiedenartigen bzw. gegensätzlichen Selbstverständnisses aufgeblättert.

Die von den Autoren gewählte Methode immanenter Beschreibung ist geeignet, auch grundlegende Unterschiede der Systeme zu erfassen, aber angesichts des Ausklammerns jeder Wertung werden die tiefer liegenden Vergleichsschichten eher verstellt. Dennoch möchten die Autoren nicht nur Materialien „vergleichen", sondern die Rechtssysteme miteinander „konfrontieren". Dies ist zweifellos insoweit erreicht, als für den unterrichteten Leser die aufgeführten Tatsachen in den meisten Fällen für sich sprechen.

Die wesentlichste Schwierigkeit — die auch den Autoren bewußt war — bestand darin, daß es gerade in der DDR in verschiedenen Bereichen eine mehr oder weniger große Diskrepanz zwischen Rechtsnormen und der Rechtswirklichkeit gibt und daß dort auch die SED einen nur schwer exakt zu belegenden Einfluß nicht nur auf die große Linie der Rechtsprechung (harter oder weicher Kurs), sondern auf Details ausübt. Da Wesentliches zwischen den Rechtssystemen in beiden Teilen Deutschlands völlig verschieden ist, fehlt oft auch die *Basis* des Vergleichs. Gegenüberstellungen nach formalen Kriterien sind deshalb nur mit Einschränkungen möglich bzw. mit Vorbehalten zur Kenntnis zu nehmen, weil eine genaue Untersuchung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Rechtswirklichkeit fehlt und weil es unterlassen wurde, die Funktion des Rechts im Ganzen des Systems eindeutig zu erläutern. Unbestrittenes Verdienst der diesjährigen Materialsammlung ist aber, daß ein Einblick in *Grundmuster* der DDR-Wirklichkeit gegeben wird. Gemeinsame und unterschiedliche Tendenzen über die Entwicklung der Rechtssysteme werden detailliert aufgezeigt. Zwar sind Übereinstimmungen zwischen den Rechtsordnungen am Schwinden, aber nach dem Studium dieser Materialien entdeckt man doch mehr, als man es auf Grund der prinzipiell unterschiedlichen Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatsordnung vielleicht erwartet hat.

Vergleichbare Reformtrends

Ungeachtet des von der SED geförderten Trends der Auseinanderentwicklung und betonter systematischer Abgrenzung, um die eigene Vollsouveränität als sozialistischer

deutscher Staat zu demonstrieren, gibt es aber elementar wieder Annäherungsphänomene in Einzelfragen. Interessant und sehr des Nachdenkens wert ist, daß es in der BRD und der DDR *gleiche bzw. ähnliche Reformtrends* gibt, wobei zu erwähnen ist, daß in der DDR die „Reformen" insgesamt schon weiter vorangeschritten sind. Trendübereinstimmung gibt es z. B. in der Abschaffung zahlreicher Straftatbestände im Sexualstrafrecht, bei Reformen des Strafvollzugs (stärkere Betonung von Erziehungs- und Resozialisierungsmaßnahmen), bei der Neugestaltung des Familienrechts nach dem übereinstimmenden Verfassungsgrundsatz der Gleichberechtigung der Frau, der Gleichstellung ehelicher und nichtehelicher Kinder, dem Übergang vom Schuld- zum Zerrüttungsprinzip im Scheidungsrecht.

Eherecht und Sozialismus

Die meisten Gemeinsamkeiten gibt es noch im Zivil- und Familienrecht, wenngleich auch schon hier bedeutende Unterschiede vorhanden sind. Gegenwärtig basiert das Zivilrecht noch weitgehend auf denselben Rechtsnormen, denn wichtige Teile des Bürgerlichen Gesetzbuches von 1896 gelten auch in der DDR fort, wenngleich sich die Prinzipien und der Anwendungsbereich des Zivilrechts zwischen BRD und DDR schon erheblich unterscheiden. In der BRD besteht die Eigentumsordnung auf der Anerkennung des Privateigentums. In der DDR ist das „sozialistische" Eigentum bestimmend. Der größte Teil der für das Wirtschaftsleben bedeutsamen Sachgüter fällt damit nicht in den Anwendungsbereich zivilrechtlicher Normen. Das Zivilrecht der BRD wird von dem durch Gesetzgebung und Rechtsprechung inhaltlich bestimmten und begrenzten Grundsatz der Privatautonomie beherrscht. In der DDR soll dagegen das Zivilrecht die Einheit von gesellschaftlichen Notwendigkeiten und persönlichen Interessen herstellen. Es ist Teil der einheitlichen sozialistischen Rechtsordnung. Die Privatautonomie wird grundsätzlich abgelehnt. Dies hat unterschiedliche Auswirkungen auf die Konzeption des Vertrags-, Eigentums- und Erbrechts in beiden Staaten. In der DDR wurde der Entwurf eines neuen Zivilgesetzbuches fertiggestellt, aus dem wohl künftig noch deutlicher Unterschiede erkennbar werden.

Hinsichtlich des *Familienrechts* ist zu beachten, daß in beiden Teilen Deutschlands Ehe und Familie einen grundrechtlichen Schutz genießen. Während es in der DDR in der offiziellen Haltung zur Familie anfangs eher Zurückhaltung und Unsicherheit gab, vollzog sich zu Beginn der sechziger Jahre im Zusammenhang mit der Diskussion um das Familiengesetzbuch eine betonte Hinwendung zur Familie. Die Garantie des Schutzes von Ehe und Familie (Artikel 38 — Abs. 1 — DDR-Verfassung) stimmt nahezu wörtlich mit der entsprechenden Passage des Grundgesetzes der BRD überein. Darüber hinaus wird jedoch jedem Bürger „das Recht auf Achtung, Schutz und Förderung seiner Ehe und Familie" zugestanden. Beachtenswert ist auch, daß in der DDR im Unterschied zur BRD die Ehe eindeutig auf die Familie hin definiert ist: „Aus der Ehe soll eine Familie erwachsen."

Das Familienrecht ist in der DDR ebenfalls aus dem Zivilrecht ausgegliedert. Es existiert als eigenständiges, in einem neuen Familiengesetz (1965) kodifiziertes Rechtsgebiet. Das Familienrecht wird in der DDR nicht mehr als Privatrecht verstanden. In der DDR wird von Verfassung und Familiengesetzbuch her der Familie eine stärker institutionelle, überpersönliche, auf die Entwicklung von Staat und Gesellschaft ausgerichtete Funktion zugeschrieben, während in der BRD die Familie im wesentlichen als ein von Staat und Gesellschaft nicht anzutastender privater Intimbereich angesehen wird. In der DDR soll die Familie kein von staatlichen Einflüssen freier Raum sein. Auch die Familie soll einen Beitrag zur Entwicklung der „sozialistischen Persönlichkeit" leisten. Die Eltern sollen laut § 3 des Familiengesetzbuches ihre Kinder zu „aktiven Erbauern des Sozialismus erziehen".

Da die *Ehe* im Sozialismus nicht mehr als „Versorgungsanstalt der Frau" verstanden wird und sowohl „Ausbeutung und Unterdrückung wie auch rechtliche Ungleichheit und materielle Abhängigkeit der Frau" ausgemerzt werden soll, wird vermögensrechtlichen Fragen im Familienrecht eine geringere Bedeutung zugemessen. Die Ehe wird als persönliche Lebensgemeinschaft — frei von materiellen Erwägungen — in den Vordergrund gerückt. Während in der BRD die schuldlos geschiedene Frau bisher Unterhaltsansprüche geltend machen kann, gibt es in der DDR keine Schuldsprüche mehr, und jeder Partner ist nach der Scheidung für seinen Unterhalt selbst verantwortlich. Nur in Härtefällen besteht die Verpflichtung zu zeitweiligem und in besonders gelagerten Fällen zu dauerndem Unterhalt des geschiedenen Ehepartners (der Frau oder auch des Mannes).

Auseinanderentwicklung im Verfassungs- und Strafrecht

Dies ist aber allerdings alles, was noch an „Gemeinsamem" existiert. *Fundamentale* Unterschiede zeigen sich vor allem im Bereich des *Staats- und des Verfassungsrechts*. In beiden Teilen Deutschlands haben die Verfassungen eine unterschiedliche rechtliche Bedeutung. Als wichtigste Differenzfaktoren sind zu nennen: die verfassungsrechtliche Verankerung der führenden Rolle der SED für alle Bereiche des Staates und der Gesellschaft, die faktische Machtausübung der SED durch zentral gesteuerte Kaderpolitik und die fixierte Einheitlichkeit der Staatsmacht (keine Gewaltenteilung, kein Verfassungsgerichtshof, keine Verwaltungsgerichte, nur eingeschränkte Selbstverwaltung der Bezirke, Kreise, Städte und Gemeinden, Betonung des „demokratischen" Zentralismus im Staatsaufbau).

Im Vergleich zur BRD besitzt der Bürger der DDR geringere Rechte und ist behördlicher Willkür ausgeliefert. Die Meinungs- und Informationsfreiheit ist eingeschränkt. Der Prozeß der *politischen Willensbildung* verläuft völlig entgegengesetzt. In der DDR erfolgt die politische Willensbildung vornehmlich in den Spitzengremien der SED, deren Führungsanspruch auch verfassungsrechtlich gesichert ist. Die Grundrechte werden nicht in erster Linie zur Sicherung individueller Freiheit gewährt. Sie sind vielmehr ein Mittel zur Entfaltung gesellschaftlicher Eingliederung des einzelnen und zu seiner Mobilisierung für den sozialistischen Aufbau. Grundrechte und Grundpflichten gegenüber Staat und Partei bilden eine untrennbare Einheit. Vorkehrungen eines gerichtlichen Grundrechtsschutzes sind nicht vorhanden.

Bei Wahlen verändert sich in der DDR die Zusammensetzung der Fraktionsstärke in der Volkskammer nicht,

denn es gibt die Einheitsliste der Nationalen Front mit einer seit Jahren feststehenden „vereinbarten" Aufteilung der Mandate auf die einzelnen Fraktionen. Dabei ist gesichert, daß die SED zusammen mit den von ihnen eindeutig beherrschten kommunistischen Massenorganisationen eine qualifizierte absolute Mehrheit besitzt. Volkskammersitzungen finden nur selten statt. 96% aller Gesetze und Verordnungen werden vom Staatsrat bzw. dem Ministerrat erlassen. Eine gesetzgeberische Initiative des Parlaments gibt es faktisch nicht.

In bezug auf Strafrecht und Kriminalität ist der Vergleich stärker differenziert. In beiden Teilen Deutschlands unterscheiden sich die geschützten Rechtsgüter und ihre Rangordnung in wichtigen Bereichen des Strafrechts wesentlich. Die Straftatbestände zum Schutz von Eigentum und Vermögen weisen in der DDR trotz der wichtigen formalen Unterscheidung von Straftaten gegen das sozialistische sowie gegen das persönliche und das private Eigentum eine weitgehende Ähnlichkeit mit dem Recht in der BRD auf. Auch die allgemeinen Voraussetzungen für die Strafbarkeit von Handlungen lassen noch viele Gemeinsamkeiten erkennen. In der DDR ist jedoch schon die Vorbereitung von Straftaten in einem weitergehenden Sinne strafbar als in der BRD. Auch Notstandsmomente werden nur in geringerem Maße anerkannt, wenngleich auch das Gesetz mehr Möglichkeiten vorsieht, von Strafe abzusehen.

Rechts- und Gesellschaftsverständnis

Während es im *allgemeinen Strafrecht* verschiedene Übereinstimmungsmomente gibt, existieren im Bereich der *politischen Straftatbestände* erhebliche Diskrepanzen. In der DDR gibt es einen umfangreicheren Straftatenkatalog, z. B. über Hetze, Staatsverleumdung, Republikflucht. Auch die *Todesstrafe* kann bei schweren politischen Verbrechen, Militärstraftaten und Mord verhängt werden. Bemerkenswert ist jedoch, daß gerade im Bereich politischer Delikte durch interne Parteiweisungen an Richter und Staatsanwälte es zeitweilig Episoden recht milder Bestrafung oder gar der Nichtahndung von Fällen gibt, wenn dies aus Gründen politischer Opportunität geboten scheint. Todesstrafen werden gegenwärtig nur selten ausgesprochen und noch seltener vollstreckt. Der rechtliche Schutz der Jugendlichen und der Kinder ist in der DDR vollständiger als in der BRD. Indessen können „arbeitsscheue" und „asoziale" Bürger streng bestraft werden. Die Betreuung entlassener Straffälliger ist in der BRD noch meist privaten Initiativen oder caritativen Institutionen vorbehalten. In der DDR gibt es dagegen intensivere Bemühungen staatlicher sowie gesellschaftlicher Einrichtungen, die Straffälligen in die Gesellschaft „einzuordnen".

Beachtenswert ist auch, daß die Ursachen der Kriminalität unterschiedlich begründet werden. Während in der BRD die Kriminalität mit individuellen Faktoren und gesellschaftlichen Ursachen erklärt wird und man realistisch davon ausgeht, daß eine kriminalitätsfreie Gesellschaft Utopie ist, wird in der DDR die Kriminalität als eine historisch-gesellschaftliche und damit überwindbare Erscheinung betrachtet. Vorhandene Kriminalität wird vorwiegend als Überbleibsel der kapitalistischen Gesellschaft angesehen, allerdings werden in jüngster Zeit für die in der DDR etwas höhere Quote der Jugendkriminalität auch (neue) gesellschaftliche Ursachen verantwortlich gemacht.

Auch im *Arbeits- und im Wirtschaftsrecht* gibt es beträchtliche Unterschiede. Die DDR verfügt bereits über ein einheitliches „Gesetzbuch der Arbeit". In der DDR gibt es aber weder ein Streikrecht noch eine Tarifautonomie. Wer in volkseigenen Unternehmen streikt, vergeht sich an der sozialistischen Gesellschaft. Die Löhne und Gehälter werden nicht zwischen den Tarifpartnern ausgehandelt, sondern durch staatliche Verordnungen unter Mitwirkung kommunistischer Gewerkschaften festgesetzt. Zwar ist in der DDR der Kündigungsschutz und die Gesundheitsfürsorge besser ausgebaut, die BRD braucht jedoch in wichtigen anderen Bereichen den Vergleich mit dem „Arbeiter- und Bauern-Staat" DDR nicht zu scheuen. Die Vergütung bei Erkrankung ist zum Beispiel in der BRD besser geregelt.

Es fehlt ein Vergleich zwischen Norm und Wirklichkeit

Schon diese Beispiele erweisen den Nutzen der vorliegenden Materialsammlung. Doch müßte sie unbedingt ergänzt werden durch einen ausführlichen *Vergleich zwischen Norm und Wirklichkeit*. Dieser Vergleich brauchte sich nicht ausschließlich auf die DDR zu beschränken, denn schließlich gibt es solche Diskrepanzen ja auch in der BRD. Ein solcher Vergleich wäre unbedingt notwendige Ergänzung, denn man kann sich nicht nur anhand von Texten und offiziösen Selbstinterpretationen orientieren. Die Wirklichkeit der Anwendung gegebener Normen und das detaillierte Funktionieren des Rechtssystems, wie es sich in totalitären Staaten eben nicht in offiziösen Beiträgen äußert, müßte mit einbezogen werden. Insbesondere müßte der *dominierende Führungseinfluß* der SED auf die Rechtsprechung dargestellt werden. Doch muß eingeräumt werden, daß dies sehr schwierig ist, weil dies echte Internkenntnisse voraussetzt und es kaum authentische zugängliche Materialien dafür gibt. Zu berücksichtigen ist auch, daß Probleme, die für die Menschen in der freien Welt zu den politisch-rechtlichen Grundwerten gehören, in der DDR angesichts der totalitären Gesellschaftsstruktur und der Auswirkungen permanenter ideologischer Indoktrination mitunter herunterspielt oder verdrängt werden.

Welches *Fazit* wäre aus dieser Analyse über die Rechtssysteme in beiden deutschen Staaten zu ziehen? Zunächst bestätigt sie die Erkenntnis, daß in den grundlegenden Fragen des Staatsrechts und der Verfassung es gegenwärtig *keinerlei* Tendenz der Annäherung gibt. Selbst da, wo sich heute noch Übereinstimmungen feststellen lassen, sind diese vielfach mehr formaler Art. Viele Begriffe haben in der DDR schon eine völlig andere inhaltliche Bedeutung als in der BRD. Für die deutschlandpolitische Auseinandersetzung liefern die Materialien wertvolle Informationen. An ihnen kann niemand, der sich ernsthaft über die Situation der Rechtsordnungen informieren will, vorbeigehen. Ihr großer Mangel ist, wie schon erwähnt, die fehlende Kennzeichnung des Gefälles zwischen Norm und Wirklichkeit, und noch ein zweiter nicht weniger gravierender Mangel: die Meinung, Rechtssysteme zwischen freiheitlichen und totalitären Staaten ließen sich rein „empirisch", ohne Beachtung der dahinterstehenden Wertstruktur, ohne politischen Wirklichkeitsverlust vergleichen.

Herbert Prauß

Der deutsche Katholizismus und Polen

Initiativen und Hemmnisse auf dem Weg zur Verständigung

Wie kompliziert die Beziehungen zwischen Deutschen und Polen nicht nur im politischen, sondern auch im kirchlichen Raum immer noch sind, zeigte unter anderem der Besuch einer Delegation der polnischen PAX-Gruppe in der BRD zu Beginn dieses Jahres. Drei westdeutsche Bistumsstellen der deutschen Pax-Christi-Sektion hatten sie in eigener Initiative zu einem Meinungs- und Informationsaustausch eingeladen. Der Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *F. Kronenberg*, bezeichnete in einer Stellungnahme dazu die Einladung einer „politisch solchermaßen korrumpierten Gruppe" als „Skandal", der den „polnisch-deutschen Verständigungsbemühungen nicht dient, sondern schadet" (Rheinischer Merkur, 14. 1. 72). Kronenberg begründete seine Erklärung mit „kirchlichen Rücksichten", die für den bisherigen Präsidenten des ZdK, *A. Beckel*, der als Oberbürgermeister von Münster und somit als Politiker an einem Empfang der PAX-Delegation in Dortmund teilnahm, nicht gelten würden.

In der sich anschließenden Auseinandersetzung warfen sich die Kontrahenten gegenseitig „erschreckende Unkenntnis der wirklichen Lage in Polen in Vergangenheit und Gegenwart" (Kronenberg), „Leichtfertigkeit" (die Pax-Christi-Gastgeber) bzw. „fahrlässige Ignoranz", wenn nicht „Böswilligkeit" *(A. Paffenholz)* vor. Das ZdK suchte durch gezielte Artikel die Katholiken über das „wahre Gesicht der polnischen ‚Pax'" (Rheinischer Merkur, 28. 1. 72, Deutsche Tagespost, 4./5. 2. 72) aufzuklären. Auch das deutsche Pax-Christi-Präsidium hat inzwischen klargestellt, daß sein „offizieller und einziger Partner" die polnische ZNAK-Gruppe sei.

Mit wem soll gesprochen werden?

Die Frage des richtigen polnischen Gesprächspartners im Rahmen der kirchlichen Bemühungen um eine deutsch-polnische Verständigung ist in der Tat nicht einfach. Die polnischen Jugendorganisationen (Sozialistischer Jugendverband, der Pfadfinderverband, der Verband der Landjugend, die Vereinigung polnischer Studenten und die Zirkel der Militärjugend) sind in einer Dachorganisation (OKWOM) zusammengeschlossen. Einen organisatorischen Zusammenschluß der katholischen Jugend gibt es selbstverständlich nicht. Der BDKJ z. B. muß also, will er speziell mit jungen polnischen Katholiken Kontakt aufnehmen, diese staatlichen Organisationen als Gesprächspartner akzeptieren.

Etwas anders ist die Situation bei den drei anderen kirchlich-gesellschaftlichen bzw. politisch-gesellschaftlichen Gruppen Polens: der PAX-Organisation, der Christlich-Sozialen Gesellschaft und der ZNAK-Gruppe, der die sog. Klubs der katholischen Intelligenz in verschiedenen Städten des Landes lose angeschlossen sind. Allein die ZNAK-Gruppe wird von den polnischen Bischöfen als Gesprächspartner anerkannt, auch wenn man nicht übersehen darf, daß es zwischen dem in seiner Mehrzahl konservativen Episkopat und den theologisch wie kirchlich reformbereiten ZNAK-Mitgliedern Spannungen gegeben hat und auch noch gibt.

Demgegenüber ist die polnische PAX-Organisation vom Episkopat noch nie als Gesprächspartner akzeptiert worden. Dazu hat diese, vor allem in der Stalinzeit, zu sehr mit den Gegnern der Kirche konspiriert. Es wäre aber dennoch einseitig, wollte man die PAX als willenloses Werkzeug in der Hand von Staats- und Parteifunktionären sehen. Sicher verdankt die Organisation der bekannten kommunistischen Spaltungstaktik ihre Existenz. Doch gab es zwischen *Gomulka* und dem Vorsitzenden der PAX, *B. Piasecki*, Anfang der sechziger Jahre harte Zusammenstöße wegen der von PAX vertretenen These vom weltanschaulichen Pluralismus (vgl. auch HK, Dezember 1968, 568—571). Zwischen PAX und ZNAK wäre etwa die Christlich-Soziale Gesellschaft anzusiedeln, eine gesellschaftspolitische Organisation von Christen, die sich für das sozialistische Entwicklungsprogramm des Landes und für die Zusammenarbeit von Gläubigen und Ungläubigen engagieren.

Es ist verständlich, daß die ZNAK-Gruppe sowie der Klub der katholischen Intelligenz *in erster Linie* als Gesprächspartner im Bereich der katholischen Bemühungen um eine deutsch-polnische Verständigung in Frage kommen. Es wäre jedoch gerade vom Gedanken der Verständigung und der Aussöhnung nicht vertretbar, andere Gruppen a priori davon auszuschließen.

Der bundesrepublikanische Hintergrund

Diesen polnischen Gruppierungen stehen in der BRD viele gesellschaftlich, politisch, ideologisch und kirchlich differenziert strukturierte Gruppen, Verbände und Organisationen gegenüber, die in mehr oder weniger loser bzw. enger Verbindung mit der offiziellen Kirche stehen und an deutsch-polnischen Kontakten interessiert sind: angefangen von den katholischen Jugendverbänden bis hin zu Pax Christi, dem Bensberger Kreis und den Vertriebenenverbänden.

Für sie alle wie auch für die katholische Kirche in der BRD ist die deutsch-polnische Verständigung zu einer vordringlichen Frage geworden. Vor allem seit der Unterzeichnung des deutsch-polnischen Vertrages vom 7. Dezember 1970 messen manche, freilich etwas vordergründig und vorschnell, die Bereitschaft zur Verständigung mit dem polnischen Volk an der politisch positiven oder negativen Einstellung zu dem Vertragswerk und zu dessen unverzüglicher Ratifizierung.

Am leichtesten tut sich hier einschließlich der ideologisch und politisch fixierten Gruppen die junge Generation, und zwar auch im kirchlichen Bereich. Sieht man einmal von den Jugendorganisationen der Vertriebenenverbände ab, so hat sie, die einer nichterfahrenen Vergangenheit gegenüber unbefangener, darum aber auch politisch argloser, wenn nicht naiver reagiert, das deutsch-polnische Vertragswerk überwiegend positiv aufgenommen. Dennoch bleiben auch bei manchen von ihnen „Bedenken wegen politischer Zusammenhänge", wie sie z. B. in einer Entschließung der Hauptversammlung des BDKJ zum deutsch-polnischen Verhältnis vom 7. November 1971 trotz seiner Zustimmung zum Vertrag und zur

Ratifizierung angedeutet wurden. Die „Aktion katholischer landsmannschaftlicher Jugend" vermißte in dieser Polenentschließung eine konkrete Aufgabenstellung der katholischen Jugend für die Versöhnung mit Polen und wandte sich gegen eine parteipolitische Position einer parteineutralen kirchlichen Organisation. Ein von ihr vorgeschlagenes „Jugendopfer" sei z. B. nicht berücksichtigt worden.
Wertvolle Vorarbeit für eine deutsch-polnische Verständigung hat vor allem der *Bensberger Kreis* bereits 1968 mit seinem Polenmemorandum geleistet (vgl. den Wortlaut in HK, April 1968, 172—178). Er hat als erster im innerkatholischen Bereich den Durchbruch gewagt, indem er erklärte, daß Christen „aufgrund der Universalität und der Unbedingtheit ihres Willens zur Versöhnung" nicht „durch die Tabus des status quo gebunden sein" sollten. Wenn auch der Friede möglichst auf einer Rechtsbasis herzustellen sei, so würde dieser doch hauptsächlich vom Rechts- und Friedens*willen* der beteiligten Staaten abhängen.

Die Problematik der Kontakte

Im Ziel einer deutsch-polnischen Aussöhnung sind sich alle Gruppen im katholischen Raum der BRD einig, Meinungsverschiedenheiten bestehen nur über die realen und vor allem politisch vertretbaren Wege dazu. Inzwischen ist bereits — als Folge der Vertragsunterzeichnung — eine spürbare klimatische Verbesserung zwischen Bonn und Warschau zu verzeichnen, wenn auch in jüngster Zeit die Gefahr einer eventuellen parlamentarischen Ablehnung der Verträge auf polnischer Seite scharfe Pressereaktionen auslöste. Insgesamt haben sich aber die Kontakte, Begegnungen und Besuche bis heute intensiviert. Parlamentarier aller Richtungen, Wirtschaftler, Journalisten, Vertreter der Jugend, der gesellschaftlichen und kirchlichen Gruppen und Verbände wurden nach Polen eingeladen und luden selbst in die BRD zu gegenseitigem Informations- und Meinungsaustausch ein. Zu den wichtigsten Besuchen im vergangenen Jahr zählen die Reise einer Delegation des Präsidiums der deutschen Pax-Christi-Bewegung im Mai, die einer Delegation des Bundesvorstandes des BDKJ und der Bischöflichen Hauptstelle für Jugendseelsorge Ende Juni und des bisherigen Vorsitzenden des ZdK, *A. Beckel*, im März 1971.
Die Kontakte haben, wie die bisherige Erfahrung zeigt, ihre eigene Problematik. Da ist, um mit dem Vordergründigen anzufangen, die schwerfällige polnische Bürokratie, die man zu durchlaufen hat. Zwischen Einladung und tatsächlichem Besuch liegt nicht selten ein halbes Jahr. In der Programmgestaltung kam man — soweit bisher erhebbar — den Wünschen der Besucher großzügig entgegen, auch wenn Fälle zu verzeichnen sind, in denen z. B. bei Reisen von Jugendlichen die polnischen Jugendlichen bei den geführten Gesprächen durch Abwesenheit glänzten, nicht alle polnischen Antragsteller das Visum für einen Gegenbesuch erhielten oder Gruppenreisen von Polen ganz verschoben wurden, ohne daß man die eigentlichen Gründe erfuhr.
Es ist sicher, daß die polnische Regierung den politischen Nutzen solcher Kontakte wohl zu wägen versteht und daß diese über Auswahl und Dosierung auch zu einem politischen Hebel werden können. Gerade bei Kontakten von Jugendlichen verliefen die Besuche vorerst ganz überwiegend von der BRD nach Polen. Völlige Freiheit in der Auswahl der Teilnehmer und in der Programmgestaltung erwartet freilich niemand. Die Frage der freien Meinungsäußerung bei solchen Kontakten ist ein Problem für sich, das von Fall zu Fall verschieden gelagert ist. Das Ausmaß der Besuche ist für die Polen nicht zuletzt auch eine Devisenfrage. Die polnische Regierung hat verstärkten und auch gegenseitigen Jugendaustausch für die Zeit nach der Ratifizierung des deutsch-polnischen Vertrages in Aussicht gestellt. Übertriebene Hoffnungen wird man sich aber auch da nicht machen dürfen. Dagegen spricht die gegenwärtige allgemeine Abschirmungstendenz im Ostblock gegen „westliche Einflüsse". Kontrolle und Lenkung werden kaum aufgegeben werden.

Auf einer tieferen Ebene waren und sind die Begegnungen mehr oder weniger unterschwellig auch von den *Vorurteilen* und *psychologischen Barrieren* geprägt, die auf beiden Seiten noch vorhanden sind und die vor allem auf den letzten Weltkrieg und seine Greuel zurückgehen. Ein undifferenziertes Freund-Feind-Denken und ein dogmatischer Antikommunismus, der zwischen System und Volk nicht zu unterscheiden vermag und der auch in katholischen kirchlichen Kreisen zuweilen noch anzutreffen ist, müssen in einem selbstkritischen Reflexions- und Umdenkungsprozeß abgebaut oder doch differenziert werden. Umgekehrt werden auch die polnischen Katholiken ihre durchaus verständliche, aber deshalb nicht unproblematische Identifizierung von polnischer Nation und polnischem Katholizismus selbstkritisch überdenken müssen, die bisweilen die Grenze des Vertretbaren überschreitet. Die sichtbar gewordene Neigung polnischer katholischer Gesprächspartner, die deutschen Katholiken je nach ihrer Einstellung zum Warschauer Vertrag als gut oder bös einzustufen, dürfte z. T. auch in dieser nationalen Komponente des polnischen Katholizismus ihren Ursprung haben.

Vertriebene und Episkopat

Die bisherigen Kontakte haben weiterhin im Ergebnis gezeigt, daß die Polen ohne jede Differenzierung nach Religion und Weltanschauung in der Ratifizierung des Warschauer Vertrages die Voraussetzung für eine Verständigung mit dem deutschen Nachbarn zumindest insofern sehen, daß diese ein breiter angelegtes auch kirchliches Verständigungsbemühen erst politisch ermöglicht. Dabei spielt weniger die oft ins Feld geführte Frage des polnischen Sicherheitsbedürfnisses eine Rolle, sondern die mit der Ratifizierung gekoppelte sehr wahrscheinliche Änderung der bekannten Haltung des Vatikans zur *Neuregelung der Diözesangrenzen* in den heutigen polnischen West- und Nordgebieten. Auch wäre mit der Ratifizierung der aus der Sicht der Polen „obstruktiven" Haltung der *Vertriebenen* zum Gesamtkomplex des Warschauer Vertrages und der Diözesangrenzen in den früheren deutschen Ostgebieten der Boden entzogen. Erst Ende vergangenen Jahres wurde durch polnische Presseveröffentlichungen eine Demarche der Vertriebenen beim Vatikan bekannt, die Übergabe eines Memorandums durch den Bund der Vertriebenen bereits im April 1971 (vgl. den Wortlaut im „Rheinischer Merkur", 3. 12. 71). Und im Februar dieses Jahres übergab eine dreiköpfige Delegation der deutschen katholischen Vertriebenen im Vatikan zwei Grundsatzerklärungen (über das Verhältnis von Versöhnung und Politik und die der Vertriebenenseelsorger zum Weltfriedenstag 1972) und erläuterte ihren Standpunkt.

In den gelenkten polnischen Massenmedien werden die Vertriebenen dieser ihrer Haltung wegen weiterhin zu „Revanchisten" erklärt. Dagegen verweisen sie selbst auf ihre immer wieder wiederholten Erklärungen zum Gewaltverzicht und zu einem friedlichen Ausgleich mit Polen. Zwischen solchen Erklärungen und dem gleichzeitig aufrechterhaltenen Anspruch auf die Heimat sehen die Polen einen Widerspruch, da das eine das andere ausschließe und die Vertriebenen keinen realistischen Lösungsvorschlag anzubieten hätten. Ein existentiell nicht vordringliches Heimatrecht hat, wie Bischof *B. Kominek* einmal formulierte, vor dem Existenzrecht eines ganzen Volkes zurückzutreten. Der Vorschlag der Vertriebenen, europäisierte, internationale Randgebiete zwischen den beiden Staaten aufzubauen, liegt wohl wegen der Blockbildung in Europa jenseits alles Realisierbaren. Ähnliches dürfte von einem nicht näher präzisierten, von ihnen für möglich gehaltenen Kompromiß auf nationalstaatlicher Basis gelten.

Ein weiterer Stein des Anstoßes liegt für viele polnische Katholiken in der *politisch neutralen Haltung der Bischöfe* in der BRD, obwohl das Verständnis dafür in letzter Zeit in kirchlichen Kreisen Polens gewachsen zu sein scheint. Die westdeutschen Bischöfe sehen die kirchliche Aufgabe mehr auf dem Gebiet der menschlichen Aussöhnung und Hilfe, wie dies auch in der Erklärung der deutschen Bischofskonferenz zur deutsch-polnischen Versöhnung vom 21. Dezember 1970 durch ihren Vorsitzenden, Kardinal *Döpfner*, zum Ausdruck kam. Allerdings stünden dieser Aussöhnungsbereitschaft der gesamten Bevölkerung der BRD noch „Barrieren" entgegen, die von den Politikern und Behörden beider Völker abgebaut werden müßten.

An einer solchen Barriere ist bisher auch ein Besuch des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner*, in Polen trotz aller bisherigen Sondierungen gescheitert. An der Bereitschaft des Kardinals zu einem Besuch kann nicht gezweifelt werden. Eine Einladung des polnischen Episkopats ist jedoch bisher nicht ausgesprochen worden. Diese Zurückhaltung läßt darauf schließen, daß die davon in erster Linie Betroffenen einen Besuch nach der Ratifizierung der Ostverträge für klüger halten. Auch wenn der Leiter des staatlichen Kirchenamtes, *A. Skarzynski*, gegenüber der Pax-Christi-Delegation vom vergangenen Jahr einen solchen Besuch als Sache der Kirchen bezeichnete, so wäre dieser doch ohne eine Reise Döpfners in die polnischen Westgebiete aus der Sicht der polnischen Regierung kaum denkbar. Den damit verbundenen Risiken will man aber aus dem Wege gehen.

So bildet die bisherige Zurückhaltung der westdeutschen Bischöfe in der Frage der polnischen Westgrenze und der Neugliederung der Diözesen weiter das Haupthindernis. Das Interview, das der ehemalige Chefredakteur des PAX-Organs „Slowo Powszechne", *W. Jankowski*, der „Frankfurter Rundschau" (1. 3. 71) anläßlich des Kongresses „Friede mit Polen" gab, brachte dies in eindeutiger Zweckbestimmung klar zum Ausdruck. Dieses Haupthindernis dürfte aber nach der Ratifizierung zumindest politisch gelöst sein. Es gilt als sicher, daß der Vatikan danach und nach Abwarten der Reaktion der Weltöffentlichkeit und der praktischen Folgen seine bisherige Haltung in dieser Frage überprüfen wird.

Wenn wegen all dieser Hemmnisse die öffentlichen Kontakte noch stocken, so steht man doch informell schon seit langem in Verbindung. Bekannt sind z. B. die Kontakte in Rom anläßlich von Arbeitssitzungen römischer Kurienorgane und auf den bisherigen drei Bischofssynoden. Vor allem während der letzten Bischofssynode in Rom kam es zu mehreren Begegnungen zwischen den deutschen und polnischen Bischöfen. So konzelebrierten in der Messe zur Seligsprechung des polnischen Franziskaners *M. Kolbe* am 17. Oktober 1971 mit dem polnischen Primas und dem ungarischen Kardinal *J. Mindszenty* auch die deutschen Kardinäle *Döpfner* und *Höffner*. Das Bittgesuch um Seligsprechung war von beiden Episkopaten gemeinsam in Rom gestellt worden. Zweimal luden sich deutsche und polnische Bischöfe gegenseitig zur Konzelebration und zum gemeinsamen Essen ein.

Auf evangelischer Seite ist man in den Kontakten auf höherer kirchlicher Ebene schon etwas weiter fortgeschritten. So war z. B. die Reise des Präsidenten der hessisch-nassauischen Landeskirche, *H. Hilds*, im vergangenen Jahr nach Polen der erste offizielle Besuch einer kirchlichen Abordnung aus der BRD. Aufschlußreich war auch die Visite des württembergischen Landesbischofs *H. Claß* mit dem Tübinger Staatsrechtler und Präses der EKD-Synode, *L. Raiser*, Anfang Oktober 1971. Offizielle kirchliche Kontakte auf höchster Ebene bahnen sich z. B. zwischen dem polnischen Ökumenischen Rat und dem Rat der EKD an (vgl. epd, 13. 1. 72). Auch vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf aus beginnt man erste Kontakte zur katholischen Kirche Polens zu knüpfen.

Es bleibt noch viel zu tun

Die bisherigen Erfahrungen und Initiativen in Sachen deutsch-polnischer Verständigung und Aussöhnung gerade zwischen den Kirchen zeigen, daß man noch am Anfang eines langwierigen Prozesses steht. Austausch von Absichtserklärungen, Einzel- und Gruppenkontakte, pastorale zwischenkirchliche Hilfe im privaten und halböffentlichen Bereich — viel weiter ist man noch nicht gekommen. Freilich kann man dies nicht den Kirchen allein in die Schuhe schieben. Es fehlten z. T. die Voraussetzungen dafür, wenn man auch zugeben muß, daß auf deutscher Seite die Katholiken gegenüber den evangelischen Kirchen mit einiger Verzögerung reagiert haben.

Gegenwärtig bemüht man sich, die deutsch-polnische Verständigung stärker in die kirchliche Informations- und Bildungsarbeit einzubeziehen. Anregungen vonseiten des ZdK an die Bistumspresse, hier stärker initiativ zu werden, hatten jedoch nur einen begrenzten Erfolg. Im April dieses Jahres finden als ein erster Versuch in Goslar zwei Modellakademietagungen mit polnischen Referenten statt über das Polenbild der Deutschen und das Deutschenbild der Polen. Der Arbeitskreis für Ostfragen des ZdK war mit an der Initiative beteiligt. Geplante Studienaufenthalte von polnischen Theologen z. B. erfordern jedoch die Bereitstellung finanzieller Mittel. Die Sache der deutsch-polnischen Verständigung wird auch etwas kosten. Freilich wird es trotz aller guter Vorsätze vorerst bei den mehr zufälligen und sporadischen Kontakten zwischen den beiden Kirchen bleiben. Um so mehr müssen daher die bestehenden Möglichkeiten gezielter und mit klaren Prioritäten genutzt werden. Als vordringliche Aufgabe empfiehlt sich eine Bestandsaufnahme dessen, was bereits getan wird, und die Weckung und Schärfung eines bei vielen Katholiken dafür noch unterentwickelten Bewußtseins.

Franz Schmalz

Zur Organisationsreform der Deutschen Bischofskonferenz

Ein Gespräch mit Prälat Josef Homeyer

Seit Herbst 1971 ist eine Ad-hoc-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz beauftragt, Pläne für eine Zusammenführung der bischöflichen Hauptstellen und den Ausbau des Sekretariats der Bischofskonferenz zu entwickeln. Anläßlich der Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz (vom 21.—24. 2. 1972) in Freising sind Grundzüge einer solchen möglichen Organisationsform bekanntgeworden. Über ihre Ziele und die möglichen Auswirkungen sprachen wir mit dem neuen Sekretär der Bischofskonferenz, Prälat J. Homeyer.

HK: Herr Dr. Homeyer! Sie sind seit 1. Oktober 1971 Sekretär der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik und seit 1. Januar 1972 Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz. Das sind zwei Ämter von Gewicht. Sie prägen auf jeden Fall das pastorale und organisatorische Profil der katholischen Kirche in Deutschland. In welcher Perspektive stehen die Ämter, und welche Aufgaben stehen vor Ihnen?

Homeyer: Wie könnte ich diese Ämter anders sehen, als wie jedes Amt in der Kirche zu sehen ist, nämlich als einen Dienst an der Kirche. Die konkreten Aufgaben zu nennen wäre zu umfangreich. Ganz allgemein sei gesagt, es ist mein Bestreben, allen Bischöfen in der Bischofskonferenz und allen Strömungen in der gemeinsamen Synode gerecht zu werden, damit eben die Bischofskonferenz einerseits, die Synode andererseits ihre Aufgaben erfüllen können. Das zu ermöglichen, sehe ich als meinen Auftrag an.

HK: Als Ihr Vorgänger als Sekretär der Bischofskonferenz, Prälat Forster, im Herbst 1969 in Personalunion zum Sekretär der gemeinsamen Synode bestellt wurde, gab es in der Öffentlichkeit ziemlich viel Kritik. Bei der Bestellung des Nachfolgers in dieser Doppelfunktion war die Kritik verstummt. Dies ist wohl nicht darauf zurückzuführen, daß das Interesse an kirchlichen Einrichtungen im allgemeinen und der Synode im besonderen geringer geworden ist, obwohl einiges auch dafür spricht. Es ist vielleicht nicht fair und verfrüht, den neuen Amtsinhaber zu fragen, ob sich diese Personalunion besser bewährt hat, als ihre Kritiker einmal glaubten. Dennoch hätten wir gerne Ihre persönliche Meinung dazu gehört.

Homeyer: Da Sie die Frage an mich stellen, erscheint sie in der Tat reichlich verfrüht, denn ich habe erst einen kurzen Erfahrungsbereich, er läßt aber dennoch eine Antwort zu. Man darf nicht vergessen, daß die Synode wie die Bischofskonferenz der Kirche dient. Von dort her scheint es mir sinnvoll zu sein, daß von einem Sekretär die Arbeit für beide Gremien geleistet wird. Die eigentliche Frage, ob sich die Personalunion der beiden Ämter bewährt hat, würde ich von mir aus bejahen. Allerdings darf auch hinzugefügt werden, daß meines Wissens die Zentralkommission der gemeinsamen Synode vor der Wahl des Sekretärs der Bischofskonferenz noch einmal gefragt worden ist, ob es einen Sekretär geben soll, und ich könnte mir auch vorstellen, daß die Zentralkommission einiges zu den Voraussetzungen der Person des Sekretärs gesagt hat.

HK: Wir haben eine dritte Funktion, die Sie wahrnehmen, vergessen. Sie sind auch Geschäftsführer des Verbandes der Diözesen. Über die Entscheidungsstrukturen innerhalb des Verbandes der Diözesen herrscht in der Öffentlichkeit ziemlich viel Unklarheit. Das zeigte sich gerade anläßlich der Einstellung von „Publik". Können Sie kurz skizzieren, wer innerhalb des Verbandes die Entscheidungen fällt, in welcher Zusammensetzung die Entscheidungen getroffen werden und welche Funktion der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz dabei wahrzunehmen hat?

Homeyer: Zunächst muß ich etwas korrigieren. Der Sekretär ist nicht zugleich Geschäftsführer des Verbandes, sondern im Statut heißt es genau, daß die Geschäftsführung des Verbandes der Diözesen dem Sekretariat der Bischofskonferenz obliegt. Es ist ein Verband der deutschen Diözesen. In diesem Verband gibt es vier Gremien, den Arbeitsausschuß, bestehend aus drei Personen, den Verbandsausschuß, bestehend aus 12 Personen, den Verwaltungsrat, bestehend aus 66 Personen (3 je Diözese) und die Vollversammlung des Verbandes, bestehend aus den residierenden Bischöfen. Jede Entscheidung muß durch diese vier Gremien laufen. Jedes Gremium nimmt die ihm eigene Funktion wahr. Der Sekretär übernimmt die Vorbereitung der Geschäftsgänge der Sitzungen und ist verantwortlich für die Durchführung der Beschlüsse dieser Gremien.

HK: Aber wie gehen innerhalb dieser verschiedenen Gremien des Verbandes der Diözesen die konkreten Entscheidungen vor sich? Welche Stimmenmehrheiten sind erforderlich, und welche Stimmenmehrheiten in welchen Untergremien sind notwendig?

Homeyer: Der Arbeitsausschuß bereitet die Sitzungen des Verbandsausschusses und des Verwaltungsrates vor. Der Verwaltungsrat nimmt zu wichtigen Vorlagen an die Vollversammlung gutachterlich Stellung und macht das Recht der diözesanen Gremien geltend. Im Arbeitsausschuß und im Verbandsausschuß werden Beschlüsse in der Regel mit einfacher Mehrheit gefaßt. Die Vollversammlung entscheidet mit Einstimmigkeit z. B. bei Änderung der Satzung oder der Geschäftsordnung, bei der Festsetzung der Verbandsumlagen wie auch bei der Übernahme neuer Aufgaben. In den übrigen Fällen entscheidet die Vollversammlung mit Zweidrittel-Mehrheit.

HK: Die Aufgaben der Bischofskonferenzen haben in den letzten Jahren ingesamt enorm zugenommen. Man denke nur an den gesamtkirchlichen Zusammenhang, etwa an das römische Umfragesystem, das den Bischofskonferenzen monatlich eine Menge Papier auf den Schreibtisch bringt. Zudem sind die Gemeinschaftsaufgaben in der Bundesrepublik seitens der Bischofskonferenz gewachsen . . .

Homeyer: ... Ohne Zweifel sind die Aufgaben in den letzten Jahren gewachsen. Ein eindeutiger Einschnitt ist das Zweite Vatikanum. Seitdem hat der Informationsfluß zwischen den Bischofskonferenzen wie auch zwischen Rom und der einzelnen Bischofskonferenz erheblich zugenommen. Das ist einfach der Preis für den nun einmal notwendigen breiteren und intensiveren Informationsaustausch. Aber nicht nur dies, auch das einzelne Bistum steht angesichts unserer komplizierten und immer differenzierteren Gesellschaft vor zunehmend größeren Aufgaben, die nicht mehr nur diözesan gelöst werden können.

HK: Trotz dieser massiven Zunahme der Aufgaben der Bischofskonferenz und der Bischofskonferenzen insgesamt, ist der Ausbau des Sekretariates in den letzten Jahren nur sehr langsam vorangeschritten. Die personelle Bestückung ist bescheiden geblieben. Wie kann das Sekretariat den Arbeitsandrang in der jetzigen Situation überhaupt bewältigen?

Homeyer: Eigentlich ist das nicht nur eine Frage an das Sekretariat, sondern an die Bischofskonferenz. Denn die eigentliche Arbeit, einschließlich der Meinungsbildung, geschieht dort. Und die Entscheidungen fallen in der Bischofskonferenz und in ihren Kommissionen. Auf diese Kommissionen kommt eine größere Arbeit zu. Natürlich hat das Sekretariat die Aufgabe, den Kommissionen und der Bischofskonferenz zuzuarbeiten. Von dort her muß in der Tat überlegt werden, ob nicht eine gewisse personelle Ausweitung notwendig ist. Daß das noch nicht geschehen ist, halte ich aber auch für kein großes Unglück, denn derartige Entscheidungen müssen sehr gründlich und umsichtig überlegt werden.

HK: Nun soll das anders werden. Schon seit gut einem Jahr spricht man von einer Organisationsreform der Bischofskonferenz und speziell von einer Organisationsreform des Sekretariates. Und wenn man das Kommuniqué der letzten Vollversammlung der Bischofskonferenz von Ende Februar liest, hat man den Eindruck, daß die Vorbereitungen für den Ausbau des Sekretariates schon recht weit gediehen sind. Was bezweckt ein solcher Ausbau?

Homeyer: In der Tat ist dieser Ausbau seit über einem Jahr im Gespräch. Aus verständlichen Gründen lege ich auf diese Feststellung einigen Wert. Er ist nicht eine Idee des neuen Sekretärs, sondern er übernimmt einen Auftrag. Was ist Zweck dieser Überlegungen für einen Ausbau? Mir scheint, es geht um die Schaffung einer funktionsfähigen Administration. Darunter würde ich verstehen, es soll eine ständige Analysenarbeit geleistet werden. Es soll auf Grund dieser Analysen eine Theorie oder Meinungsbildung erfolgen. Es sollen Handlungsalternativen erarbeitet werden, um diese den bischöflichen Kommissionen zuzuliefern, damit diese imstande sind, zu einer Meinungsbildung und zu einer Entscheidungsvorbereitung zu kommen. Zu einer sachgerechten Entscheidung gehört gründliche Planung, und Entscheidungen müssen schließlich auch durchgeführt werden. Um das alles leisten zu können — und das würde ich unter Administration verstehen —, bedarf es einfach einer gewissen personellen und institutionellen Ausweitung gegenüber dem jetzigen Zustand.

HK: Nach allem was man hört, ist als erste Stufe des Ausbaues des Sekretariates die Zusammenführung der zahlreich bestehenden bischöflichen zentralen Arbeits- und Hauptstellen vorgesehen. Ist das richtig?

Homeyer: Eigentlich nicht ganz. Man kann noch nicht von erster Stufe sprechen. Das ist alles noch in Überlegung und in Diskussion. Natürlich muß man bei einem solchen Ausbau des Sekretariates an bestehende Einrichtungen denken, und man sollte sich sehr hüten, etwas Neues zu schaffen, wenn Einrichtungen vorhanden sind, die das, was geleistet werden soll, bereits leisten könnten. Und das ist ohne Zweifel der Fall, wenn man an die vielen partiellen Sekretariate denkt, also an die von Ihnen genannten bischöflichen Hauptstellen.

HK: Über eine engere Zuordnung bzw. eine sachliche, wenn auch nicht unbedingt örtliche Zusammenführung der Hauptstellen dürfte man sich seit längerer Zeit einig sein. Ihre Notwendigkeit wird kaum bestritten. Aber wenn wir richtig orientiert sind, will man weiter gehen. Die Hauptstellen sollen sozusagen den Unterbau des künftigen Sekretariates der katholischen Kirche in Deutschland bilden.

Homeyer: Man muß da wohl etwas genauer unterscheiden. Es gibt sehr unterschiedliche Hauptstellen. Zwei besonders qualifizierte Hauptstellen sind, wenn ich sie so nennen darf, einmal das Katholische Büro in Bonn und in etwa auch das Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Darum ist es selbstverständlich, daß man daran denkt, das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in eine bestimmte Kooperation mit diesen beiden Einrichtungen zu bringen. Es ist allerdings selbstverständlich, so daß gar nicht erst darüber diskutiert zu werden braucht, daß sowohl das Katholische Büro wie auch das Generalsekretariat des Zentralkomitees insoweit als selbständige Dienststellen erhalten bleiben müssen, als sie ihre eigenen ganz spezifischen Aufgaben wahrzunehmen haben.

HK: Sie nannten das Zentralkomitee und das Kommissariat der Bischöfe in Bonn in einem Zug mit den Hauptstellen. Kann man beide Institutionen mit den bischöflichen Hauptstellen beispielsweise für Jugend- oder Männerseelsorge oder Funk und Film überhaupt vergleichen? Denn das Zentralkomitee jedenfalls steht auf einem ganz anderen Unterbau und verfügt über eine sehr viel breitere Organisationsstruktur?

Homeyer: Man muß gewiß unterscheiden zwischen den beiden genannten Einrichtungen und den anderen Hauptstellen. Man muß aber auch unterscheiden zwischen dem Katholischen Büro und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Das Zentralkomitee ist keine Einrichtung der Bischofskonferenz wie das Katholische Büro, sondern ist in sich selbständig. Sie kennen die Geschichte des Zentralkomitees, und Sie wissen, daß es eben heute die Vertretung der Katholiken in der Hauptsache wahrnimmt durch die Verbände, die Delegierte in die Vollversammlung des Zentralkomitees senden, und durch die Diözesanräte. Aus dem Grunde betonte ich eben und möchte es nochmals tun, daß das Generalsekretariat des Zentralkomitees selbstverständlich seine Selbständigkeit bewahren muß, um die spezifischen Funktionen des Zentralkomitees wahrzunehmen.

HK: Dennoch sehen wir hier nicht geringe Schwierigkeiten, und das Zentralkomitee empfindet diese Schwierigkeiten selbst. Das zeigt sich schon darin, daß jetzt vom geschäftsführenden Ausschuß eine eigene Verhandlungskommission mit der Sonderkommission der Bischofskonferenz, die für die Organisationsreform bzw. für den

Ausbau des Sekretariates verantwortlich ist, benannt wurde. Man kann sich nicht gut vorstellen, wie das Zentralkomitee, selbst wenn das gewünscht wird, die beiden Funktionen wahrnehmen soll, einerseits die Teilhabe an der kirchlichen Exekutive innerhalb des Sekretariates der Bischofskonferenz, zum anderen die Repräsentation der freien Kräfte in der Kirche, vornehmlich also der Laienaktivitäten.

Homeyer: Ich sehe nicht recht, daß es besondere Schwierigkeiten geben sollte für die mögliche Kooperation zwischen dem Generalsekretariat des Zentralkomitees und dem Sekretariat der Bischofskonferenz; zumindest sehe ich nicht, warum es mehr Schwierigkeiten geben sollte als bei den Bemühungen um die Kooperation mit anderen Einrichtungen. Was die Verhandlungskommission angeht, so hat die Bischofskonferenz um eine solche Verhandlungskommission gebeten, um mit dieser zu überlegen, ob und wie eine Kooperation zwischen dem Generalsekretariat des Zentralkomitees und dem Sekretariat möglich werden könnte. Warum sollte es nicht möglich sein, daß Fachreferenten sowohl der Bischofskonferenz als auch dem Zentralkomitee zuarbeiten? Praktisch ist das doch auch in der Vergangenheit so gewesen. Die Überlegungen gehen ja im Augenblick um eine effizientere Kooperation der Einrichtungen, die bisher durchaus schon zusammengearbeitet haben.

HK: Aber hat eine solche Zusammenführung wirklich eine effizientere Arbeits- und auch Konsultationsweise zur Folge, oder würde durch die engere Verzahnung zwischen dem Generalsekretariat des ZdK und dem Sekretariat der Bischofskonferenz beispielsweise dadurch, daß Referatsleiter im ZdK zugleich Referenten für einen bestimmten Sachbereich im Sekretariat der Bischofskonferenz sein sollen, das Nebeneinander der vielen Stellen und Gremien nur in einer — wenn man will — unierten Form weitergeführt?

Homeyer: Das ist genau die Frage, die sehr gründlich überlegt und vorsichtig erprobt werden muß. Aber nicht einzusehen ist, daß es zugleich ein ausgebautes Sekretariat der Bischofskonferenz mit einer Reihe von Fachreferenten geben soll und daß es daneben ein Zentralkomitee mit einer Reihe von Referenten geben soll, die für die Wahrnehmung der spezifischen Aufgaben des Zentralkomitees gewiß erforderlich sind, die aber die gleichen Sachbereiche bearbeiten. Ich weiß nicht, ob wir uns das ökonomisch leisten sollen. Sollte man nicht von vornherein an *eine* Administration denken?

HK: Eine Bereinigung ließe sich vorstellen, wenn das Zentralkomitee nicht nur neue Formen der Kooperation mit der kirchlichen Exekutive sucht, sondern seine Legitimation aus dem gesamten Katholizismus heraus neu bedenkt und sich konsequenter als bisher als Sammelpunkt freier Initiativen verstehen würde . . .

Homeyer: Das scheint mir eine durchaus mögliche Entwicklung zu sein, aber hier ist in der Tat noch alles offen. Das wird ja wesentlich Aufgabe der Synode sein, eine Struktur des Zentralkomitees zu finden, die den Aufgaben der gegenwärtigen Kirche gerecht wird. Unsere Überlegungen, von denen wir jetzt sprechen, erstrecken sich ausschließlich auf den administrativen Bereich. Die Entscheidungsstrukturen bleiben davon völlig unverändert.

HK: Gut, kehren wir zur Administration zurück. Für das künftige Sekretariat der katholischen Kirche in Deutschland sind, wenn wir richtig sehen, drei Sektionen geplant: Die Sektion I, der pastorale Arbeitsbereich, wäre der eigentliche Zuständigkeitsbereich der bisherigen Sekretariate der Bischofskonferenz. Dazu käme eine zweite Sektion für gesellschaftliche Fragen, die vom Generalsekretariat des Zentralkomitees wahrgenommen werden soll, schließlich eine dritte Sektion Kirche und Staat für die Aufgaben, die bisher das Kommissariat der Bischöfe in Bonn wahrnimmt.

Homeyer: Ich muß noch einmal sagen, daß wir einfach noch im Zustand des Überlegens stecken, und darum kann man noch nicht von festen Vorstellungen sprechen. Eine Überlegung könnte tatsächlich so aussehen, wie Sie sagen. Es wären drei Sektionen denkbar: einmal eine Sektion für innerkirchliche Aufgaben, dann eine Sektion Kirche und Gesellschaft und eine Sektion Kirche und Staat. Dabei müßte ich Sie korrigieren, denn die letztgenannte Sektion Kirche und Staat, wenn es zu einer solchen kommen sollte, übernimmt nicht die Aufgaben des Katholischen Büros, sondern dies wird seine typischen Aufgaben behalten, nämlich die Vertretung der Bischofskonferenz am Sitz der Bundesregierung wahrzunehmen.

HK: Nun kommt die gegenwärtig geplante Organisationsreform auch in eine gewisse Parallele und vielleicht auch in Überschneidungen mit Bemühungen innerhalb der Synode, vor allem innerhalb Kommission VIII und IX, die sich mit Problemen der überdiözesanen Kooperation zu beschäftigen haben. Herr Dr. Kronenberg, der Sekretär des Zentralkomitees, hat zwar auf der letzten Vollversammlung des ZdK versichert: „Wenn nach Meinung der Bischofskonferenz schon Überlegungen für die Integration und Koordination im administrativen Bereich angestellt werden sollen, dann nicht, um der Synode vorzugreifen, sondern um auf der Basis des Status quo die Regelungen zu treffen, die möglich, aber auch notwendig sind." Ist es nicht dennoch notwendig, im gegenwärtigen Stadium im Blick auf eine Gesamtreform, die wohl keine bloß administrative ist, sondern die gesamte Entscheidungsstruktur zentralkirchlicher Art in der Bundesrepublik umfaßt, mit den zuständigen Kommissionen der Synode Kontakt zu halten und eventuelle Projekte gemeinsam zu entwickeln?

Homeyer: Selbstverständlich ist das erforderlich, und das geschieht ja auch, so sehr es um eine Weiterentwicklung im administrativen Bereich geht, der neutral ist gegenüber verschiedenen Entscheidungsstrukturen. Dennoch würde ich es für erforderlich halten, all diese Überlegungen in Zusammenarbeit mit den korrespondierenden Sachkommissionen der Synode zu besprechen. Darum habe ich ja auch angeboten, mit den Sachkommissionen VIII und IX über diese Dinge zu sprechen. Ich erwarte gerade von der Beteiligung der Synode Anregungen für diese Überlegungen.

HK: Nun werden Sie vermutlich mit der jetzigen Reorganisation oder mit dem jetzigen Ausbau in allerlei Terminkonflikte geraten. Die Synode wird ja noch wenigstens drei Jahre dauern, und ebensoviel Zeit wird vergehen, bis zu den Strukturen und Organisationsfragen von dort her endgültige Empfehlungen bzw. Beschlüsse formuliert werden. Man kann diesem Konflikt ausweichen, indem man sich — wie Sie vorhin sagten — zum gegenwärtigen Zeitpunkt auf eine Reform der Verwaltungsstellen beschränkt. Aber langfristig gesehen, ist wohl eine Umstrukturierung im Sinne einer präziseren, auch wirksameren Arbeitsteilung im gesamten Bereich der Bischofskonferenz notwendig.

Homeyer: Diese Frage kann ich nicht bestreiten, aber ich vermag nicht zu antworten, wie diese Umstrukturierung aussehen wird. Das genau ist einmal Sache der Bischofskonferenz selbst und zum anderen auch die Aufgabe der Synode. Beide werden zu überlegen haben, wie denn die Entscheidungsstrukturen der Kirche in Deutschland in Zukunft aussehen sollen.

HK: Es ist aber schon einiges vorgezeichnet. Wir denken zum Beispiel an den Gesamtkomplex des kirchlichen Beratungswesens, wie es sich im Umkreis von Bischofskonferenz und Zentralkomitee und gegenwärtig auch in den synodalen Gremien darstellt. Es wird darüber Klage geführt, daß viele Gremien zum Teil mit gleicher personeller Besetzung arbeiten und sich gegenseitig mehr behindern als fördern. Zum anderen hat man von der Bischofskonferenz her den Eindruck, daß die Stellungnahmen, die in die Öffentlichkeit gehen, vielfach einen unfertigen Eindruck machen und deswegen häufig polemisch mißverstanden werden, weil der notwendige Beratungsprozeß der Endformulierung bzw. der jeweils notwendigen Entscheidung nicht vorausgegangen ist . . .

Homeyer: Sie haben zwei Fragen angesprochen. Einmal die Frage nach der Beratung der Bischofskonferenz: Es gibt bekanntlich 15 Kommissionen der Bischofskonferenz und außerdem 4 größere Unterkommissionen. In jeder Kommission gibt es ebenso viele Berater wie bischöfliche Mitglieder. Darüber hinaus kann die einzelne Kommission der Bischofskonferenz Arbeitsgruppen einrichten für langfristige Aufgaben, und dann gibt es in Einzelfällen und bestimmten eng umschriebenen Aufgaben Ad-hoc-Kommissionen, die wesentlich aus Beratern bestehen. Mir scheint, daß es mehr Berater gibt als man annimmt . . .

HK: Dies wollten wir nicht bezweifeln, die Frage aber ist, ob die Zahl der Berater und der Beratungsgremien, wie sie sich gegenwärtig darstellen, auch für eine gesunde Ökonomie der Beratung bürgen kann.

Homeyer: Nun, es gibt nach Ihrer Meinung konkurrierende oder divergierende Kommissionen innerhalb der Kirche mit gleichen Aufgaben. Das ist tatsächlich ein Problem, das uns die Geschichte nun einmal aufgebürdet hat. Wenn ich es sehr vergröbert darstellen darf: Im vergangen Jahrhundert entstanden eigentlich für alle pastoralen Bereiche und Aufgaben Verbände. In der Nazizeit wurden diese Verbände verboten. Man hat dafür in der amtlichen Kirchenstruktur Auffangstellen geschaffen, nämlich die sogenannten bischöflichen Hauptstellen. Nach dem Kriege hat man die Hauptstellen belassen und sogar weiterentwickelt, aber auch die Verbände wurden neu ins Leben gerufen. Um zu einer Koordinierung zu kommen, konstruierte man das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken zunächst so, daß es einmal von den Verbänden, zum anderen auch von den Hauptstellen beschickt wurde. Das Zentralkomitee seinerseits hat wiederum eine Reihe von Beiräten geschaffen. Zur gleichen Zeit — eigentlich schon vorher — hat die Bischofskonferenz, um ihre Aufgaben besser bewältigen zu können, Kommissionen gebildet, zu denen inzwischen auch noch einige Unterkommissionen hinzukommen. Es ist gewiß zu hoffen, daß man nicht zuletzt mit Hilfe der Synode zu einer Bereinigung und Klärung kommt.

HK: Müßte man über eine rationellere Organisation des Beratungswesens hinaus nicht auch zu einer wirksameren Arbeitsteilung innerhalb der Bischofskonferenz kommen? Jede Vollversammlung der Bischofskonferenz ist mit einer Unmenge von Tagesordnungspunkten belastet. Oft sind es 90 bis 100 Tagesordnungspunkte für eine dreitägige Sitzung. Könnte man dieser Überlast nicht besser gerecht werden, indem man a) der jetzt bestehenden Hauptkommission oder dem Präsidium mehr Entscheidungsbefugnis bei Beschlüssen und auch bei Stellungnahmen gegenüber der Öffentlichkeit einräumt und indem man b) die Vollversammlung dadurch entlastet, daß verschiedene Materien stärker in die einzelnen Kommissionen verlagert und dort auch entscheidungsreif gemacht werden?

Homeyer: Ohne auf die mißverständliche Terminologie Ihrer Frage eingehen zu wollen, muß ich Ihnen zustimmen. Es muß sicherlich zu einer Arbeitsteilung kommen. Man darf nicht vergessen, die Bischofskonferenz hat angesichts der Entwicklung des Gesellschaft viel mehr und viel kompliziertere Aufgaben wahrzunehmen als früher. Außerdem ist die Bischofskonferenz seit dem Zweiten Vatikanum ein *ens iuridicum,* was wiederum einen Zuwachs an Aufgaben bedeutet. Sodann ist es seit dem Zweiten Vatikanum selbstverständlich geworden, daß auch die Weihbischöfe an der Bischofskonferenz teilnehmen. Damit ist die ursprüngliche Zahl von 22 auf fast 70 Mitglieder angewachsen. Man wird sicherlich überlegen müssen, ob nicht die Arbeit mehr in die Kommissionen verlagert werden muß, aber das muß die Bischofskonferenz selbst entscheiden.

HK: Mit der Organisationsreform des Sekretariats der Bischofskonferenz und der Zusammenführung der verschiedenen kirchlichen Arbeitsstellen verbindet sich die Hoffnung nach Verstärkung der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit, über deren Fehler bzw. Unzulänglichkeiten bisher ständig Klage geführt wird. Gibt es zu diesem Punkt konkrete Pläne oder Vorstellungen seitens des Sekretariates?

Homeyer: Im Sekretariat gibt es noch keine Vorstellungen. Wohl aber kann ich sagen, daß in der Nach-Publik-Diskussion von der Bischofskonferenz eigens gesagt worden ist, man wolle, soweit dies möglich ist, den Einsatz und die Mitarbeit in den Medien keineswegs mindern, sondern verstärken. Die Synode hat sich, wie Sie wissen, dieses Komplexes angenommen und wird auf ihrer ersten Arbeitssitzung daüber beraten. Wohl wage ich generell zu sagen, daß die Kirche ihren Einsatz in allen Medien sehen muß, daß sie die Mitarbeit der Katholiken in allen Medien fördern muß, daß sie aber auch überlegen soll, welche eigenen Medien sie einrichten kann und schließlich, wie sie die Medien in der Verkündigung überhaupt wahrnehmen will . . .

HK: . . . Wir meinten aber die Öffentlichkeitsarbeit im strengen Sinn und weniger die Entwicklung eines Gesamtkonzeptes publizistischer Arbeit, über das gegenwärtig viel gesprochen und auch gestritten wird . . .

Homeyer: Ja, aber Ihre Frage muß sicher auch auf diesem Hintergrund gesehen werden. Zu Ihren Anliegen direkt: Die Deutsche Bischofskonferenz steht — wie übrigens alle anderen Bischofskonferenzen — in konkreten Überlegungen, z. B. innerhalb der päpstlichen Kommission für soziale Kommunikationsmittel. Dort saß man erst jüngst mit den Vertretern anderer Länder zusammen, und es ergab sich einmütig die Notwendigkeit, im Anschluß an Communio et Progressio z. B. bei den Bischofskonferenzen einen Pressereferenten einzustellen. Außerdem sollte der Informationsfluß innerhalb der Diözese, zwischen den

Diözesen und der Bischofskonferenz, zwischen den nationalen Bischofskonferenzen und gegenüber Rom und umgekehrt intensiviert werden. Überlegungen sind im Gang, das Ergebnis ist nicht abzusehen.

HK: Sie haben, Herr Dr. Homeyer, am Beispiel der Öffentlichkeitsarbeit das Problem der internationalen kirchlichen Zusammenarbeit angesprochen. Kann man von einem effizienteren, personell und technisch erweiterten Sekretariat der katholischen Kirche in Deutschland eine wesentliche Intensivierung sowohl der internationalen Kontakte in der eigenen Kirche wie auch in den zwischenkirchlichen Beziehungen in Deutschland erwarten?

Homeyer: Ich weiß nicht, ob das nun vorrangig oder gar ausschließlich Aufgabe des Sekretariates ist. Sicherlich nicht. Bekanntlich hat der Informationsfluß und der Meinungsaustausch erheblich zugenommen, auch zwischen den Kirchen. Es gibt regelmäßig Konferenzen auf fast allen Ebenen. In einem evangelisch-katholischen Kontaktgespräch ist noch vor kurzem festgestellt worden, man solle einmal die Fülle der bestehenden Kontakte überdenken und vielleicht neue Strukturen der Kooperation schaffen. Im Gesamtbereich der katholischen Kirche gibt es bekanntlich die Bischofssynode in Rom, die regelmäßig tagt. Es gibt innerhalb Europas einen Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, und es gibt natürlich auch Verbindungen zwischen den Sekretariaten der einzelnen nationalen Bischofskonferenzen.

HK: Von den von Ihnen eben geschilderten Kontakten sind die gesamtkirchlichen sicher grundlegend, aber werden nicht, wenigstens unter informellen und pragmatischen Gesichtspunkten, die regionalen Kontakte, auch solche mit den osteuropäischen Episkopaten, fast noch wichtiger, weil sich hier immer mehr Probleme gemeinsam stellen und, soweit sie sich unterschiedlich stellen, durchaus befruchtend aufeinander wirken können?

Homeyer: Ich stimme Ihnen zu. Und es hat auch bereits eine solche Entwicklung eingesetzt. Es gibt im westeuropäischen Raum bereits regelmäßige Kontakte zwischen den Sekretären und zwischen den europäischen Ländern, die eine Synode durchführen, durchgeführt haben oder durchführen wollen, besteht ein ziemlich enger Kontakt des Austausches von Planungen und Erfahrungen. Die informellen Kontakte zwischen den Bischöfen innerhalb des ganzen Europa und darüber hinaus sind in den letzten Jahren ungemein intensiver geworden.

HK: Ist gegenwärtig auch an einen weiteren Ausbau der Konsultationen und Begegnungen mit den Kirchen der deutschsprachigen Nachbarländer gedacht? Es ist doch so, daß hier sowohl die pastoralen Probleme wie die Probleme, die sich den Kirchen in bezug auf die Gesellschaft, auch in bezug auf die staatliche Ordnung stellen, trotz der sehr unterschiedlichen kulturellen und historischen Landschaft so ziemlich genau dieselben sind.

Homeyer: Das Anliegen kann ich nur bejahen. Die Kontakte mit den Sekretären im deutschsprachigen Raum sind aber ohne Zweifel auch schon dichter als zum übrigen Europa. Und nicht nur das! Die Kooperation innerhalb des deutschen Sprachraumes hat sich in den letzten Jahren insgesamt wesentlich verbessert. Beispielsweise wurde die liturgische Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum durchwegs gemeinsam geplant und durchgeführt. Zudem gibt es sehr gute informelle Kontakte mit regelmäßigem Informationsaustausch und sehr häufigen Besprechungen über die Entwicklung in den einzelnen Ländern. Übrigens muß ich hier auch hinzufügen, daß man die Bedeutung des katholischen Auslandssekretariates in Bonn in diesem Zusammenhang unbedingt erwähnen muß und daß die dort geleistete Arbeit der Verständigung zwischen den Kirchen gleichsam aller Kontinente ständig zunimmt ...

HK: Wie immer eine Organisationsreform im Rahmen und im Umfeld der Bischofskonferenz aussieht, es bleibt das Problem des richtigen Zueinanders von organisatorischer und geistlicher Führung in der Kirche. Man hat den Eindruck, daß hier im deutschen Bereich das Organisatorische meist zu sehr im Vordergrund steht und die übergeordneten pastoralen Gesichtspunkte dabei zu kurz kommen.

Homeyer: Diese Sorge ist sehr berechtigt, und gerade aus diesem Grund müssen alle organisatorischen Veränderungen sehr gründlich überlegt werden. Es geht darum, den innerkirchlichen Informationsfluß und meinungsbildenden Prozeß zu verbessern. Bei allem darf nicht vergessen werden, daß es um den Dienst am Heil geht, daß es um die Verkündigung der Botschaft Jesu Christi geht, daß es um den Gottesdienst geht, daß es um die Weltaufgaben der Kirche und der Christen hier und heute geht.

Dokumente

Das Studium der Philosophie in der Ausbildung der Theologen

Ein Brief der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen

In der zweiten Februarhälfte ging allen katholischen Bischöfen ein Schreiben der römischen Kongregation für katholisches Bildungswesen zu, in dem auf die Schwierigkeiten mit dem Philosophiestudium in der theologischen Ausbildung der künftigen Geistlichen aufmerksam gemacht und eine Vertiefung der didaktischen und inhaltlichen Aspekte des Philosophiestudiums in den Priesterseminaren und in den theologischen Lehranstalten gefordert wird. Das Schreiben, das keine genauere (juristische) Kennzeichnung trägt, aber vielfach als „Instructio" bezeichnet wurde (so auch im offiziösen Kommentar des „Osservatore Romano" vom 18. 2. 1972), ist vom 20. Januar 1972 datiert. Wir veröffentlichen hier den Wortlaut des Briefes in der den deutschsprachigen Bischöfen übersandten deutschen Fassung. Einige wenige sinnstörende sprachliche Wendungen wurden sinngemäß „übersetzt". Kursivierungen und Zwischenüberschriften sind von der Redaktion. Wegen der in letzter Zeit häufiger zu hörenden Klagen über den Verlust an philosophischer Substanz in der theologischen Ausbildung, die da und dort von einer ver-

stärkten Zuwendung zu philosophischen Fragestellungen wie zu Fragen der philosophischen Vermittlung theologischer Aussagen begleitet ist, glauben wir, daß dieses Dokument auch über den engeren Kreis der an der Theologenausbildung Beteiligten hinaus Interesse findet.

Hochwürdigste Exzellenz! Angesichts des im heutigen Leben der Priesterseminare sich vollziehenden Wandels gestattet sich die Kongregation für das katholische Bildungswesen, einige Gedanken über ein Thema vorzulegen, dem sie große Bedeutung beimißt.

Bei der im Geist des Konzils durchzuführenden Erneuerung der Priesterseminare *stellt sich bekanntlich mit besonderer Dringlichkeit das Problem der philosophischen Ausbildung der künftigen Priester.* Zur Gewinnung einer soliden Grundlage für das Studium der Theologie sowie zur Schaffung der Voraussetzungen für eine fruchtbare Begegnung zwischen Kirche und Welt, Glauben und Wissenschaft, christlichem Geistesgut und moderner Kultur hielt es das Zweite Vatikanische Konzil für angebracht, auch die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Reform des Philosophiestudiums zu betonen und hierzu einige grundlegende Richtlinien anzubieten (vgl. „Optatam totius", Nr. 15; „Gaudium et spes", Nr. 62 u. a.; „Ad gentes", Nr. 16).

Es handelt sich um ein umfassendes, Einsatz forderndes Programm, das heute immer dringlicher wird, das jedoch nicht wenigen Schwierigkeiten begegnet. Die Kongregation für das katholische Bildungswesen verfolgt die Entwicklung auf diesem Gebiet mit besonderem Interesse. Verschiedentlich konnte sie anerkennenswerte Bemühungen und Fortschritte feststellen, mußte leider aber auch beunruhigende Erscheinungen konstatieren, die zu Entmutigung und Resignation führen. Heute, sechs Jahre nach dem Konzil, ist es geboten, sich über die Situation genaue Rechenschaft zu geben, um daraus klare, konkrete Folgerungen für die Zukunft zu ziehen. Es ist nicht zu leugnen, daß die Bemühung um eine philosophische Erneuerung heute Schwierigkeiten begegnet. Sie erfordern eine genaue Untersuchung und die Prüfung geeigneter Möglichkeiten zu ihrer Überwindung.

I. Die heutigen Schwierigkeiten des Philosophiestudiums

Die Reform des Philosophiestudiums in den Seminarien vollzieht sich in einem geistigen Klima, das der Philosophie gegenüber sich sowohl günstig als auch ungünstig erweist. *Bei dem vielfältigen gesellschaftlichen Wandel und den ideologischen Strömungen von heute ruft unsere Zeit nach einer ernsten philosophischen Neubesinnung;* anderseits geht der Trend zur Unterbewertung der Philosophie, in einigen extremen Fällen sogar bis zur Auffassung, sie sei unnütz und darum aufzugeben. Zweifellos nimmt die heutige Kultur, die sich immer stärker vor dem Problem der Transzendenz verschließt, mehr und mehr eine ablehnende Haltung gegen das echte philosophische Denken ein, insbesondere gegen die metaphysische Spekulation, die allein zu den absoluten Werten vorstoßen kann.

Hier ist in erster Linie der heutige *technologische Geist* zu erwähnen, der dahin geht, den „homo sapiens" zu einem bloßen „homo faber" werden zu lassen. Die der Menschheit viele unleugbare Vorteile bringende Technik fördert nicht immer den Sinn für die Werte des Geistes. Nach allgemeiner Auffassung ist die Geisteshaltung vornehmlich der materiellen, konkreten Welt zugewandt, der Beherrschung der Natur durch den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, wobei die Erkenntnis auf die Ebene der Methoden der positiven Wissenschaften herabgedrückt wird. Während der Akzent einseitig auf der Bewältigung der Zukunft liegt und der durch einen fast unbegrenzten Fortschrittsglauben gespeiste Optimismus zu unmittelbaren und radikalen Veränderungen im wirtschaftlichen, politischen und sozialen Raum drängt, gerät die bleibende Bedeutung bestimmter sittlicher und geistiger Werte in Vergessenheit und erscheint die echte spekulative Philosophie, die doch als unentbehrliche Grundlage für den erstrebten Wandel gelten müßte, als überflüssig, wenn nicht sogar als schädlich. In einem solchen Klima wird das ernste Suchen nach höchsten Wahrheiten oft verachtet, und statt der festen und gesicherten metaphysischen Grundeinsichten werden Aktualität und Erfolg zu Wahrheitskriterien erhoben. So wird es begreiflich, daß sich der Geist unserer Zeit immer mehr als antimetaphysisch und darum jeder Form des Relativismus zugänglich erweist.

Die Humanwissenschaften können die Philosophie nicht ersetzen

Es ist keineswegs zu verwundern, wenn viele unter solchen Verhältnissen keinen Platz mehr für eine von den positiven Wissenschaften zu unterscheidende Philosophie finden. Während heute fast überall *ein stark vermindertes Interesse für die klassischen philosophischen Fächer* festzustellen ist, nimmt die Einschätzung der Natur- und Humanwissenschaften, mit denen man eine erschöpfende Erklärung der Wirklichkeit vorzulegen glaubt, in steigendem Maße zu. Man geht dabei sogar so weit, die Philosophie völlig auszuschalten als eine veraltete und zum Verschwinden bestimmte Sache. Statt einer wünschenswerten Begegnung, die zum wahren Wohl und Fortschritt sowohl der genannten Wissenschaften wie auch der Philosophie beitragen könnte, entsteht so ein Antagonismus mit negativen Folgen für beide Seiten.

Während *viele Wissenschaftler* eine von den positiven Wissenschaften zu unterscheidende Philosophie ablehnen und ihr sogar die Existenzberechtigung abstreiten, betrachten auch *gewisse Theologen* die Philosophie als nutzlos und selbst schädlich für die Heranbildung der Priester. Nach ihrer Auffassung sei im Lauf der Geschichte die Reinheit der evangelischen Botschaft durch das Eindringen der griechischen Spekulation in die heilige Wissenschaft gefährdet worden. Die scholastische Philosophie habe sodann die spekulative Theologie mit einer Menge von Pseudoproblemen belastet, weshalb man in den theologischen Disziplinen ausschließlich von der geschichtlichen Methode Gebrauch machen solle.

Weitere *Schwierigkeiten kommen aus dem Raum der Philosophie selbst.* Wo nämlich die Philosophie noch anerkannt wird, gewinnt immer mehr ein philosophischer *Pluralismus* an Boden, der nicht nur in der Begegnung mit den verschiedenen Kulturen oder in der Verschiedenheit und Problemdichte der philosophischen Strömungen seine Wurzeln hat, sondern auch in der fast unerschöpflichen Vielfalt der Quellen menschlicher Erfahrung. Diese Entwicklung verstärkt sich zusehends trotz des anerkennenswerten Bemühens mancher heutiger Philosophen, zu einer größeren Kohärenz ihrer Systeme und zu ausgeglicheneren Positionen zu gelangen. Umfang und Tiefe der Problematik, die aus den verschiedenen neuen Philosophien und dem Fortschritt der Naturwissenschaften erwächst, sind solcher Art, daß nicht nur eine Synthese, sondern auch die Verarbeitung der für einen lebendigen und wirksamen philosophischen Unterricht notwendigen neuen Begriffe ungemein schwierig wird.

Schwierigkeiten bei Dozenten und Studenten

Naturgemäß hat diese Lage starke *Auswirkungen auf das Philosophiestudium in den Priesterseminaren.* Professoren sowohl wie Hörer werden davon berührt. Es ist allgemein bekannt, welch schwere und zahlreiche Aufgaben sich heute einem Professor der Philosophie stellen: die notwendige Assimilierung einer großen Zahl neuer, aus den verschiedenen philosophischen Richtungen und dem Fortschritt der Naturwissenschaften sich ergebenden Begriffe; die Auseinandersetzung mit einer oft völlig neuen Problematik; die erforderte neue Anpassung in den sprachlichen Ausdrucksformen und didaktischen Methoden

usw. — und das alles oft in kurzer Zeit, mit bescheidenen Mitteln und einer nicht immer hinreichend interessierten und vorbereiteten Hörerschaft.

Nicht wenige Schwierigkeiten ergeben sich auch seitens der Studenten. Sie zeigen zwar Interesse für gewisse aktuelle Fragen, die den Menschen und die Gesellschaft betreffen, doch bedeutet das heutige *kulturelle Klima*, das mehr dem Bild als der Reflexion zugewandt ist, im allgemeinen keinen Anreiz zum Philosophiestudium; noch weniger die vorausgehende Schulbildung, die oft vorwiegend technisch und pragmatisch ausgerichtet ist. Darüber hinaus gibt es eine Reihe anderer spezifischer Umstände, die das Philosophiestudium weniger anziehend machen. Viele stehen in einer gewissen Ratlosigkeit den zahlreichen einander widersprechenden philosophischen Strömungen gegenüber; der nach ihrer Meinung zu sehr eine Stellungnahme fordernde Charakter, ja die Unmöglichkeit eines unvoreingenommenen Forschens nach der Wahrheit; die Abneigung gegen fertige und autoritativ empfohlene Systeme; die Mängel einer wenig zeitgemäßen Darbietung des Stoffes und einer veralteten, lebensfernen Problematik; eine gewisse archaische, dem modernen Menschen wenig zugängliche Sprache; eine zu abstrakte Lehrweise, die den Zusammenhang zwischen Philosophie und Theologie sowie vor allem mit der pastoralen Tätigkeit nicht aufzeigt, auf welche die Studenten in erster Linie sich vorbereiten wollen.

Von daher *entsteht in manchen Seminarien ein gewisses Unbehagen und eine Abneigung gegenüber der Philosophie*, mit Zweifeln über den Wert und praktischen Nutzen des Philosophiestudiums, daher kommt auch ein Nachgeben, ja sogar der Verzicht eines authentischen philosophischen Unterrichts zugunsten der aktuelleren und scheinbar stärker auf das konkrete Leben bezogenen Wissenschaften.

Wie ersichtlich, dürften sich die Hauptschwierigkeiten, die heute das Philosophiestudium in den Seminarien in Frage stellen, in folgenden drei Punkten zusammenfassen lassen:

1. Die Philosophie hat nicht mehr ihr klares *Eigenobjekt*. Sie wird verdrängt und ersetzt durch die positiven Natur- und Humanwissenschaften, die den Problemen der Wirklichkeit mit einer heute als einzig gültig anerkannten Methodik zugewandt sind. Es ist die vom Positivismus, Neopositivismus und Strukturalismus inspirierte Haltung.

2. Die Philosophie hat an *Bedeutung für die Religion und Theologie* verloren. Das Theologiestudium muß sich vom nutzlosen Wortspiel der philosophischen Spekulation lösen und sich in voller Autonomie auf einer von der geschichtlichen Kritik und von besonderen exegetischen Methoden gebotenen Grundlage aufbauen. Die Theologie der Zukunft wird eine spezifische Aufgabe der Historiker und Philologen sein.

3. Die zeitgenössische Philosophie ist für die Mehrzahl der Priesterkandidaten zu einer unzugänglichen, *esoterischen* Wissenschaft geworden. Die modernen philosophischen Schulen (Phänomenologie, Existentialismus, Strukturalismus, Neopositivismus usw.) kultivieren ihre Wissenschaft mit einer derartigen Fachtechnik hinsichtlich des Vokabulars, der Analysen und Beweisführungen, daß sie zu einem Reservat für hochentwickelte Spezialisten wird. Es ist deshalb nicht einzusehen, wieso es angebracht und möglich sein soll, eine so schwierige und verwickelte Wissenschaft in die normale Ausbildung der Kandidaten für das Priestertum einzubauen.

Es ist verständlich, daß diese Hindernisse vielen unüberwindlich erscheinen und daß deshalb mancherorts eine wirkliche Entmutigung aufkommt.

II. Die Notwendigkeit der Philosophie für die künftigen Priester

1. Auch nach dem bisher Gesagten sind wir überzeugt, daß alle Tendenzen, die die Philosophie aufgeben oder ihre Bedeutung schmälern wollen, überwunden werden können und uns darum nicht entmutigen dürfen. Auch wenn die Hindernisse, die sich heute dem Philosophiestudium entgegenstellen, schwer und zahlreich sind, erbringen sie nicht den Beweis, daß eine Unterschätzung der Philosophie oder gar ihre Streichung aus dem Studienprogramm mit der Bildung zu einem wahren und echten Humanismus, insbesondere im Hinblick auf die Sendung des Priesters vereinbar ist. Ein Nachgeben wäre gleichbedeutend mit der Verkennung echtester und tiefster Anliegen des modernen Denkens. *Zweifellos stehen ja die fundamentalsten philosophischen Probleme mehr denn je im Mittelpunkt des Fragens der heutigen Menschen.* Wir begegnen ihnen auf allen Gebieten der Kultur: in der Literatur (Romane, Essays, Dichtung . . .), im Theater, Film, Fernsehen und sogar in den Schlagern. Immer wieder kreist man um die ewigen Themen des menschlichen Denkens, den Sinn von Leben und Tod, Gut und Böse, die Begründung der Werte, die Würde und die Rechte der menschlichen Person, Gegenüberstellung der Kulturen und ihres Geistesgutes, das Ärgernis des Leidens, der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung und der Gewalt, das Wesen und die Gesetze der Liebe, die Ordnung und Unordnung in der Natur, die Fragen der Erziehung, Autorität und Freiheit, den Sinn der Geschichte und des Fortschritts, das Geheimnis des Jenseits, und schließlich im Hintergrund aller Probleme die Frage nach Gott in seinem Dasein, seine personale Wirklichkeit und seine Vorsehung.

Philosophie fragt nach dem Sinn

2. Keines dieser Probleme kann eine adäquate Lösung auf der Ebene der positiven Natur- und Humanwissenschaften finden, da deren spezifische Methoden nicht geeignet sind, diese Probleme hinreichend anzugehen. Diese Fragen gehören zu dem spezifischen Bereich der Philosophie, die über die nur äußeren Phänomene und ihre Teilaspekte hinaus sich der *Gesamtwirklichkeit* zuwendet, sie im Licht der letzten Ursachen zu verstehen und zu erklären sucht.

Obschon die Philosophie die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften braucht, ist sie doch eine von den anderen verschiedene Wissenschaft. Sie ist autonom und von größter Bedeutung für den Menschen, der die Vielfalt der Phänomene nicht nur registrieren, beschreiben und ordnen will, sondern auch und vor allem ihren wahren Wert und letzten *Sinn* verstehen möchte. Die anderen Erkenntnisse der Wirklichkeit führen die Dinge nicht bis zu diesem hohen Grad des Verstehens, dem charakteristischen Vorzug menschlichen Geistes. Solange keine Antwort auf diese grundlegenden Fragen gegeben wird, bleibt unsere ganze Kultur unterhalb der Fähigkeiten unseres forschenden Geistes. Die Philosophie hat mithin einen unersetzbaren Kulturwert: sie ist die Seele echter Kultur, insofern sie in einer dem innersten Verlangen des Menschen angemessenen Weise die Frage nach dem Sinn der Dinge und der menschlichen Existenz stellt.

Der Glaube ist nicht fideistisch begründbar

3. Ein *ausschließlicher Rekurs auf die Offenbarung* ist in vielen Fällen überhaupt nicht möglich. Eine solche Geisteshaltung wäre aus den folgenden Gründen völlig unzureichend:

a) Das volle *Erfassen der Offenbarung Gottes durch den Menschen kann nicht als ein Akt blinden Glaubens oder als fideistische Haltung ohne vernunftgemäße Begründung verstanden werden.* Der Glaubensakt setzt seiner Natur nach eine Glaubensbegründung, „motiva credibilitatis" voraus, die weitgehend philosophischer Art sind: Gotteserkenntnis, Begriff der Schöpfung, Vorsehung, Unterscheidung der wahren Offenbarungsreligion, Erkenntnis des Menschen als freier und verantwortlicher Person. Man darf sagen, daß jedes Wort des Neuen Testamentes formell diese grundlegenden philosophischen Begriffe voraussetzt. Der Priester bedarf also der Philosophie, um seinem persönlichen Glauben eine wissenschaftlich gültige, seiner geistigen Kultur angemessene Grundlage zu sichern.

b) Das Programm der „fides quaerens intellectum" hat nichts von seiner Aktualität eingebüßt, die geoffenbarte Wahrheit fordert die Reflexion des Glaubenden, sie lädt ein zu Analyse, Vertiefung und Synthese, zu all dem, was „spekulative Theologie" genannt wird.

Natürlich geht es nicht darum, den Irrtum vergangener Jahrhunderte zu wiederholen, als man die theologische Spekulation in oft übertriebener und einseitiger Weise, bis zur Verdrängung der biblischen und patristischen Studien betrieb. In dieser Hinsicht muß dem Studium der Offenbarungsquellen und der Weitervermittlung der Botschaft des Evangeliums durch die Jahrhunderte der Primat zuerkannt werden, der unanfechtbar ist und nicht herabgemindert werden darf. Zu verurteilen ist ebenfalls eine *mißbräuchliche Anwendung der Philosophie* in dem wesentlich der Offenbarungswissenschaft zustehenden Bereich. Heute jedoch, bei dem wiedergewonnenen Gleichgewicht und den bedeutenden Fortschritten in den biblischen Wissenschaften und auf allen Gebieten der positiven Theologie, ist es möglich und notwendig, diese historische Arbeit durch Reflexion des Geistes über die Offenbarungstatsachen zu ergänzen und zu vervollkommnen. Im Besitz reicherer und gesicherterer Gegebenheiten als ehedem muß der spekulative Theologe die Begriffe und Denkkategorien, in denen sich die Offenbarung ausdrückt, einer vernünftigen Kritik unterziehen. Bei dieser delikaten Aufgabe wird er nicht nur die Errungenschaften der Natur- und Humanwissenschaften (Psychologie, Anthropologie, Soziologie, Linguistik, Pädagogik usw.) berücksichtigen, sondern wird auch ganz besonders die gesunde Philosophie zu Hilfe nehmen müssen, damit sie zur Reflexion über die *Voraussetzungen und Folgerungen* der Erkenntnisse beitrage, die von den positiven Wissenschaften geboten werden. Da ferner die Methoden der positiven Wissenschaften (Exegese, Geschichte usw.) vielfach von verschiedenen Voraussetzungen ausgehen, die philosophische Stellungnahmen implizieren, kann eine gesunde Philosophie auch zur Klärung und kritischen Bewertung dieser Stellungnahmen beachtlich beitragen (was heute beispielsweise hinsichtlich der exegetischen Methode Bultmanns besonders notwendig ist), ohne daß sich jedoch die Philosophie eine absolute kritische Funktion gegenüber den Offenbarungsgegebenheiten anmaßt.

Diese gegenseitige Beeinflussung der beiden Wissenschaften, die ihre tiefen *Wurzeln* schon in deren Wesen hat, wird noch verstärkt durch die in den letzten Jahren entstandene Lage der Theologie, die sich neuen (geschichtlichen, anthropologischen, existentiellen, personalistischen) Dimensionen erschloß, neue Aspekte entwickelte (psychologischer, sozialpolitischer Aspekt, Orthopraxis usw.) und außerdem ihre Methoden vertiefte (das hermeneutische Problem), dadurch aber zugleich vor neue Probleme gestellt wurde, die zuweilen sogar die *Voraussetzungen theologischen Erkennens* berühren (z. B. die Frage nach der Möglichkeit dogmatischer Definitionen von permanenter Geltung). Für all das braucht die Theologie eine neue Klärung und Vertiefung vieler Begriffe, so der Begriffe der Wahrheit, der Möglichkeit und der Grenzen des menschlichen Erkennens, des Fortschritts, der Entwicklung, der menschlichen Natur und Person, des natürlichen Sittengesetzes, der Verantwortlichkeit für das sittliche Handeln usw.

c) Die Philosophie ist des weiteren unersetzbar als Stätte der Begegnung und des Dialogs zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden. In dieser Hinsicht besitzt sie offenkundig hohen *pastoralen* Wert. In einer pluralistischen Gesellschaft, in der auf allen kulturellen Ebenen und mittels der Massenmedien grundlegende philosophische Probleme erörtert werden, ist es völlig unannehmbar, daß ein katholischer Priester zu einem geistig gehobenen Gespräch mit Nichtchristen über Grundfragen seines persönlichen Glaubens und die brennenden Probleme der Welt nicht fähig sein soll.

d) Es ist schließlich noch darauf hinzuweisen, daß die Orientierungen pastoraler und pädagogischer Art, selbst die Rechtsnormen, die Sozialreformen und viele politische Entscheidungen mit Voraussetzungen und Folgerungen philosophischer Art verbunden sind, die geklärt und kritisch bewertet werden müssen. Eine authentische Philosophie kann zweifellos beträchtlich zur Humanisierung der Welt und ihrer Kultur beitragen, da sie eine für das erfolgreiche Handeln so notwendige richtige Wertordnung bietet.

III. Einige Richtlinien für die philosophische Ausbildung

Im Vorausgehenden wurde versucht zu zeigen, daß eine solide philosophische Ausbildung für die künftigen Priester heute mehr als je notwendig ist. Zugleich sollte auf Einwände Antwort gegeben werden, die von seiten mancher Vertreter der positiven Wissenschaften und von gewissen Theologenkreisen gegen die Philosophie erhoben werden. Es ist nunmehr noch zu den Schwierigkeiten Stellung zu nehmen, die von der heutigen Lage der Philosophie selbst, d. h. von einem philosophischen Pluralismus, dem schwierigen technischen Vokabular usw. herkommen.

Es handelt sich um wirkliche Schwierigkeiten, die jedoch nicht übertrieben werden dürfen. Gewiß ist es wichtig, mit der Zeit Schritt zu halten, anderseits ist in einem gesunden Realismus ein „Perfektionismus" zu vermeiden. Jedes Seminar muß in den heutigen Schwierigkeiten zu verwirklichen suchen, was in seinen Kräften liegt, unter Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse, der örtlichen Möglichkeiten, ohne sofort das volle Ideal erreichen zu wollen.

Ausbildung und Weiterbildung der Dozenten

1. Das erste Bemühen muß dem konkreten Aufbau der Studien gelten, vor allem mit folgenden Zielsetzungen:

a) Sorge zu tragen ist für eine solide *fachliche Vorbereitung der Dozenten.* Angesichts der auf dem Gebiet der Philosophie erhöhten Anforderungen ist es unerläßlich, daß die Professoren eine ernste Fachausbildung erhalten. Diese ist in Studienzentren zu erwerben, die in doktrineller Hinsicht Garantien bieten und als Institute echter philosophischer Forschung anerkannt sind.

b) Zu fördern ist auf jede Weise eine ständige *Weiterbildung der Professoren* durch Studienkurse und Begegnungen zum Zweck gegenseitigen Gedanken- und Erfahrungsaustausches. Zur Erleichterung ihrer Arbeit wird auch eine angemessene Besoldung und eine entsprechende Verteilung der Vorlesungen beitragen, so daß jedem persönlich die Möglichkeit intensiven und systematischen Studiums gesichert wird.

c) Den Schwierigkeiten auf seiten der Studenten ist durch *bessere didaktische Methoden* entgegenzukommen, wie dies im Dekret „Optatam totius", Nr. 17, und in der „Ratio Fundamentalis", Kap. 15, empfohlen wird. Dabei ist die für das Philosophiestudium vorgesehene Zeit, das in der „Ratio Fundamentalis" geforderte Biennium (Nr. 61c), unverkürzt durchzuhalten.

Zur klareren Orientierung der Studenten empfiehlt sich, unbeschadet der Autonomie der einzelnen Lehrfächer, ein *Dialog* zwischen den Dozenten der Philosophie und Theologie als Brückenschlag zwischen beiden Fachgebieten, wie es der Forderung wirksamer interdisziplinärer Zusammenarbeit entspricht (vgl. „Ratio Fundamentalis", Nr. 61 b).

d) Ausbau der Seminarbibliothek, um Professoren und Studenten die für die Forschung benötigten Veröffentlichungen zur Verfügung zu stellen.

e) Anregung einer engen Zusammenarbeit zwischen den Seminarien und theologischen Instituten mit Förderung des Austausches der Dozenten.

Es versteht sich von selbst, daß über die *Anwendung* dieser oder anderer Mittel die lokalen Autoritäten gemäß den konkreten Erfordernissen urteilen werden. Bei allen wünschens-

werten Erneuerungsbemühungen ist jedoch die fundamentale Bedeutung der philosophischen Fakultäten und der sonstigen spezialisierten philosophischen Studienzentren nicht aus dem Auge zu verlieren. Ihnen fällt ja die ernste und nicht leichte Aufgabe zu, die künftigen Professoren auszubilden, periodische Kurse zur Weiterbildung zu organisieren, die wissenschaftlichen Veröffentlichungen und die Herausgabe zeitangepaßter Handbücher zu besorgen. Die zuständigen Autoritäten werden es sich deshalb sehr angelegen sein lassen, die Tätigkeit solcher Institute bestens zu organisieren und zu fördern.

Verbesserung der Studienprogramme

2. Nach der Sicherstellung eines sachgerechten Aufbaus der Studien ist sodann vor allem an die Lösung der wichtigeren und heikleren Probleme des *Lehrgehaltes* und der *Studienprogramme* zu denken. Diese Probleme sind im Blick auf das Studienziel im Rahmen der Priesterausbildung anzugehen.

Obwohl das Zweite Vatikanische Konzil klare Grundlinien für die wünschenswerte Erneuerung des Philosophiestudiums vorgezeichnet hat, müssen wir heute, nach Ablauf von sechs Jahren, leider feststellen, *daß nicht alle Seminarien der von der Kirche gewollten Linie gefolgt sind.* Verschiedene, oft verwickelte und schwer definierbare Ursachen haben bewirkt, daß das Philosophiestudium statt eines Fortschritts einen Kraftverlust aufweist und Unsicherheit verrät, vor allem hinsichtlich seines Inhalts und seines Ziels. Angesichts dieser Lage erscheint es notwendig, folgendes klarzustellen:

Die philosophische Ausbildung in den Seminarien darf sich nicht damit begnügen, den jungen Studenten das „Philosophieren" beizubringen. Gewiß ist es wichtig, daß die Studenten es lernen, zu philosophieren, d. h. von echter, beständiger Liebe getragen sind, die Wahrheit zu suchen, ihren kritischen Sinn zu schärfen, die Grenzen des menschlichen Erkennens in den Blick zu bekommen und die vernunftgemäßen Voraussetzungen des eigenen Glaubens zu vertiefen. Doch das ist nicht genug. Der Philosophieunterricht muß gültige Prinzipien und Inhalte darbieten, die von den Hörern aufmerksam erwogen, bewertet und stufenweise angeeignet werden können.

Der Philosophieunterricht kann auch nicht auf eine Untersuchung reduziert werden, die sich darauf beschränkt, mit Hilfe der Humanwissenschaften die Gegebenheiten der Erfahrung zu erfassen und zu beschreiben. Es muß vielmehr zu einer *wirklichen philosophischen Reflexion* vorangeschritten werden, im Licht gesicherter metaphysischer Prinzipien, um zu objektiv und absolut gültigen Aussagen zu kommen.

Zu diesem Zweck leistet sicher die *Geschichte der Philosophie* einen nützlichen Dienst, da sie die hauptsächlichen Lösungen darbietet, die von den großen Denkern der Menschheit im Lauf der Jahrhunderte für die Probleme der Welt und die großen Fragen des Lebens gesucht wurden. Die Geschichte der zeitgenössischen Philosophie und das Studium ausgewählter Werke der Literatur vermitteln ein besseres Verstehen der heutigen Problematik. Trotzdem darf sich der Philosophieunterricht nicht auf die Darlegung dessen beschränken, was andere gesagt haben. Der junge Mensch muß zur unmittelbaren Auseinandersetzung mit den Problemen der Wirklichkeit angeleitet werden, um sich dann durch den Vergleich und die Wertung der verschiedenen Lösungen eigene Überzeugungen und eine Gesamtschau der Wirklichkeit zu erarbeiten.

Diese *Gesamtschau der Wirklichkeit,* zu der der Philosophieunterricht in den Seminarien hinführen soll, kann natürlich nicht im Gegensatz zur christlichen Offenbarung stehen. Keine Schwierigkeit besteht an sich gegen einen gesunden philosophischen Pluralismus, wie er durch regionale Gegebenheiten, die Verschiedenheit der Kulturen und Geisteshaltungen bedingt ist, da sich die gleiche Wahrheit auf verschiedenen Wegen erreichen und in verschiedener Weise darstellen und entfalten läßt. Dagegen ist es nicht möglich, einen philosophischen Pluralismus anzunehmen, der den wesentlichen Kern der mit der Offenbarung verbundenen Wahrheiten gefährdet, da es ja keinen Widerspruch zwischen den gesicherten philosophischen und den übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens geben kann. In dieser Hinsicht läßt sich ganz allgemein sagen, daß die jüdisch-christliche Offenbarung ihrem Wesen nach absolut unvereinbar ist mit jedem epistemologischen, moralischen oder metaphysischen Relativismus, ebenso auch mit jeder Form des Materialismus, Pantheismus, Immanentismus, Subjektivismus und Atheismus.

Was Philosophie leisten soll

Zu dem erwähnten wesentlichen Wahrheitskern gehört in besonderer Weise:
a) die Fähigkeit des menschlichen Erkennens, in den kontingenten Wirklichkeiten objektive und notwendige Wahrheiten zu erfassen und so in einem *kritischen Realismus* einen Ausgangspunkt für die Ontologie zu besitzen;

b) die Möglichkeit einer *realistischen Ontologie,* die die transzendenten Werte ins Licht setzt und zur Bejahung eines personalen Absoluten und Schöpfers des Universums vorstößt;
c) ebenso die Möglichkeit einer *Anthropologie,* die den Menschen in seiner authentischen Geistigkeit bejaht und so zu einer theozentrischen, das irdische Leben transzendierenden und doch zugleich für die soziale Dimension des Menschen geöffneten Ethik führt.

Dieser fundamentale Wahrheitskern, der jeden historizistischen Relativismus und jeden materialistischen oder idealistischen Immanentismus ausschließt, entspricht jener soliden, *einheitlichen Erkenntnis* des Menschen, der Welt und Gottes, von der das Zweite Vatikanische Konzil spricht („Optatam totius", Nr. 15), wenn es dem Philosophieunterricht in den Seminaren die Weisung gibt, das reiche Geisteserbe der Vergangenheit nicht zu vergessen („innixi patrimonio philosophico perenniter valido", ebd.), doch zugleich aufnahmebereit zu sein für den vom neuen Denken immer wieder eingebrachten Reichtum („ratione habita quoque philosophicarum investigationum progredientis aetatis", ebd.).

In diesem Sinn rechtfertigen sich — und bleiben auch heute noch gültig — die wiederholten kirchlichen Empfehlungen der *Philosophie des heiligen Thomas,* in der die Grundprinzipien der natürlichen Wahrheit sauber und organisch dargelegt und so mit der Offenbarung harmonisiert werden. In ihr ist aber auch die dynamische Erneuerungskraft eingeschlossen, die nach dem Zeugnis der Biographen die Lehrweise des heiligen Thomas kennzeichnete und bis heute den Unterricht all derer kennzeichnen muß, die Thomas folgen wollen, indem sie sich beständig und immer neu um die Synthese der gültigen Erkenntnisse der Vergangenheit mit den Errungenschaften des heutigen menschlichen Denkens bemühen.

Bei der Erfüllung dieser Aufgabe sind die Problematik und die Eigenart der verschiedenen Regionen und ihrer Kulturen ins Auge zu fassen. Es ist dafür zu sorgen, daß die Studenten eine *angemessene Kenntnis der bedeutenderen philosophischen Ideen der eigenen Zeit und des eigenen Milieus* erlangen, damit das Studium der Philosophie eine wirkliche Vorbereitung auf das Leben und auf die sie erwartende Sendung werde, und sie für den Dialog mit den Zeitgenossen, den Glaubenden und den Nichtglaubenden, fähig werden („Optatam totius", ebd.).

Wenn wir Ihre Aufmerksamkeit auf die Probleme der philosophischen Ausbildung der künftigen Priester lenken wollten, so war es unsere Absicht, Ihnen einige Gedanken zu dem Thema vorzulegen und vor allem eine gewisse Hilfe anzubieten für die Erneuerung der Ausbildung auf einem heute so wichtigen Gebiet. Wir sind uns der Grenzen dieses unseres Schreibens wohl bewußt. Es beschränkt sich absichtlich nur auf das Wesentliche. Wir möchten hoffen, daß es, zusammen mit den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis, den Dozenten der Philosophie bei der Erfüllung ihrer Bildungsarbeit einige nützliche Anregungen und Orientierungen zu geben vermag.

Vorschläge zu einer wirksameren Entwicklungspolitik

Eine Erklärung der Kirchen zur Dritten Welthandelskonferenz

Am 8. März 1972 wurde in Bonn eine gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zur bevorstehenden Dritten Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD III) veröffentlicht. In der Erklärung, die Tage zuvor in einer Sitzung der Gemeinsamen Kommission Bischofskonferenz - EKD verabschiedet wurde, appellieren die Kirchenleitungen an die Regierungen und Parlamentarier der Industrieländer, sich durch die „soziale Frage unseres Jahrhunderts" politisch herausfordern zu lassen und ihren Einfluß geltend zu machen, damit die Konferenz von Santiago nicht zu einer weiteren entwicklungspolitischen Enttäuschung wird. Die Gemeinden werden aufgerufen, dafür mitzusorgen, daß der Gegensatz zwischen armen und reichen Ländern als politische Gewissensfrage besser verstanden wird. Der Erklärung angefügt wurden „Vorschläge und Anregungen" einer Expertengruppe aus Mitgliedern der EKD-Kammer für Entwicklungsdienst und des Katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden. Wir veröffentlichen hier beide Dokumente im Wortlaut. Zur Information über die grundlegenden Sachfragen vergleiche man unser Gespräch mit Prof. Th. Dams im Märzheft S. 122—130 und die Schaubild-Beilage in diesem Heft. Die wichtigsten Forderungen der Experten sind: die Stabilisierung der Rohstoffpreise, das Verbot von Exportkartellen, die Respektierung der Entwicklungspläne der Entwicklungsländer bei Direktinvestitionen durch Privatkapital und staatliche Förderungsmaßnahmen, eine langfristige Entwicklungshilfeplanung auf der Grundlage von 0,7 % des Bruttosozialprodukts.

Erklärung der Kirchenleitungen

1. Die evangelische und die katholische Kirche in der Bundesrepublik wollen mit dieser Erklärung auf die Bedeutung der bevorstehenden 3. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD III) aufmerksam machen. Die Bundesregierung, die im Bundestag vertretenen Parteien, die Behörden der Europäischen Gemeinschaft sowie alle relevanten gesellschaftlichen Gruppen werden aufgerufen, alles in ihren Kräften Stehende zu tun, daß diese Konferenz nicht zu einer weiteren Entfremdung zwischen Entwicklungsländern und Industrienationen führt.

Die beiden Kirchen sind der Auffassung, daß aus Gründen der sozialen Gerechtigkeit die *sich ständig verschärfende Diskrepanz zwischen Armut und Überfluß in unserer Welt* nicht widerspruchslos hingenommen werden kann. Die Gleichberechtigung der Entwicklungsländer in internationalen Organisationen und im Welthandel ist zwar formal, aber wegen ihrer wirtschaftlichen und politischen Unterlegenheit faktisch nicht gegeben. Dadurch gerät die Idee der Partnerschaft in Mißkredit.

2. Die beiden Kirchen haben sich in den vergangenen Jahren immer wieder in Erklärungen und Dokumenten, in Konferenzen und Synoden zu den anstehenden Problemen der Entwicklung kritisch geäußert. Daneben haben sie durch eigene *Entwicklungsprogramme* wie „Misereor" und „Brot für die Welt" aktiv an der Beseitigung von Armut, Hunger, Unwissenheit und Not beigetragen. Derartige Aktionen sind notwendig und müssen verstärkt werden, haben jedoch nur *begrenzte Wirkungen*. Wenn die „soziale Frage unseres Jahrhunderts" gelöst werden soll, muß das System der Weltwirtschaft einschneidend verbessert werden.

3. Im Bekenntnis zur Welt als Schöpfung Gottes und zur Einheit der Menschen sprechen die Kirchen die Verantwortung für ein gerechtes und menschenwürdiges Leben für alle Menschen an. Im Bekenntnis zu Jesus Christus, der sich für alle Menschen hingegeben hat, wissen sich die Christen zur Liebe und solidarischen Verbundenheit mit den Benachteiligten und Unterdrückten aufgerufen. Der Glaube an die Erneuerung durch den Heiligen Geist und das zukommende Reich Gottes befähigt die Christen, sich nicht mit den bestehenden Verhältnissen abzufinden, sondern sie um der Menschen willen zu verändern.

4. Die Entwicklungshilfe der Industrienationen wird *unglaubwürdig*, wenn sie nicht vom Willen zur Verbesserung der gegenwärtigen Weltwirtschaft begleitet ist, die zwei Drittel der Menschheit permanent benachteiligt. Darum müssen Bedingungen geschaffen werden, die die Entwicklungsländer endlich zu gleichberechtigten Partnern der Industrienationen machen. Die bisherigen zwei Welthandelskonferenzen haben den Entwicklungsländern nur geringe Erfolge gebracht und daher bei ihnen tiefe Enttäuschungen und Zweifel am guten Willen der Industrieländer hervorgerufen. Vor Beginn der 3. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung befürchten viele, daß sich die beteiligten Staaten auf die Vorbereitung taktischer Positionskämpfe beschränken. Dabei besteht die Gefahr, daß die große gemeinsame Aufgabe, den Entwicklungsländern eine wirkliche Partnerschaft in einem gerechten System der Weltwirtschaft zu ermöglichen, zurücktritt.

5. Die beiden Kirchen stellen mit *Besorgnis* fest, daß in der Öffentlichkeit das Verständnis für die notwendige Intensivierung der Zusammenarbeit zwischen Entwicklungsländern und Industrieländern und die damit verbundene Bereitschaft, Opfer zu bringen, eher abnimmt als zunimmt. Die *Ursachen* dafür sind unterschiedlich: Eigene Sorgen der Industrieländer im Bereich der Konjunktur- und Wirtschaftspolitik; Enttäuschung über die zum Teil geringen Fortschritte der Entwicklungsländer; Verdrossenheit über die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Entwicklungsländern, in die sich die Weltmächte einschalteten. Wenn die Vertreter der Industrienationen dieser Stimmung auf der bevorstehenden UNCTAD III nachgeben würden, wären die negativen Auswirkungen einer solchen Politik kaum zu ermessen.

6. Die Kirchen möchten daher die *verantwortlichen Politiker in der Bundesrepublik Deutschland wie in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft* ermutigen, sich für eine faire und gerechte Lösung der anstehenden schwierigen Fragen in Santiago de Chile einzusetzen. Dies ist eher möglich, wenn auch die Entwicklungsländer auf unerfüllbare Forderungen verzichten und die Interessengegensätze nicht verschärfen.

7. An die *im Bundestag vertretenen Parteien* und gesellschaftlich relevanten Gruppen in der Bundesrepublik Deutschland wenden sich die Kirchen mit der nachdrücklichen Bitte, ihre Mitverantwortung für eine gerechte Ordnung im Zusammenleben der Völker trotz aktueller wirtschaftspolitischer Sorgen weiterhin ernst zu nehmen.

8. Die *Massenmedien* werden gebeten, ausführlich und ausgewogen über die anstehenden Probleme von UNCTAD III zu berichten, um so ein Meinungsklima in der Öffentlichkeit zu schaffen, in dem die Bereitschaft für entwicklungspolitisch notwendige Entscheidungen wächst.

9. Die *Gemeinden* in beiden Kirchen werden aufgerufen, in ihrer Opferbereitschaft für die Entwicklungsländer nicht zu erlahmen und zu ihrem Teil beizutragen, daß die Lage der Entwicklungsländer in unserer Öffentlichkeit als eine Herausforderung verstanden wird, wirksame Zeichen der internationalen Solidarität zwischen den armen und den reichen Ländern zu setzen.

10. Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland sehen ihre Aufgabe nicht darin, fachtechnische Lösungen für die kommende Welthandelskonferenz anzubieten. Sie wollen aber die Verpflichtung zur sozialen Gerechtigkeit im Bereich der Weltwirtschaft ins Bewußtsein rufen. Die Kirchen haben daher eine Expertengruppe berufen. Diese hat eigene Vorschläge und Anregungen im Hinblick auf die kommende Welthandelskonferenz erarbeitet, die hiermit in der Anlage übergeben werden.

Vorschläge und Anregungen von Experten

1. Öffnung der Märkte: Die Industriestaaten sind unglaubwürdig, wenn sie den Entwicklungsländern den Zugang zu ihren kaufkräftigen Märkten durch Zölle, Kontingente und andere restriktive Maßnahmen erschweren. Sie hindern die Entwicklungsländer, sich die Vorteile der internationalen Arbeitsteilung nutzbar zu machen, denen die Industrieländer zum wesentlichen Teil ihren Wohlstand verdanken. Es widerspricht nicht nur dem Gerechtigkeitsprinzip, sondern auch der ökonomischen Logik, wenn die Industrieländer durch Entwicklungshilfe die Entwicklungsländer zwar wirtschaftlich unterstützen, ihre Integration in den Weltmarkt jedoch behindern.

2. Strukturänderungen in den Industrieländern: Wir übersehen nicht, daß die Liberalisierung der Handelspolitik den Entwicklungsländern gegenüber für manche Wirtschaftszweige in den Industrieländern Konsequenzen hat. Aufgabe der Wirtschaftspolitik ist es, diese Konsequenzen zu erforschen und die erforderliche Umstrukturierung, die auch im ureigenen Interesse der Gesamtbevölkerung liegt, den betroffenen Gruppen in ihren Auswirkungen zu verdeutlichen. Besondere Härten müssen durch eine sorgfältige Sektoral- und Regionalpolitik gemildert werden.

Die Industrieländer sollten ihren ernsthaften Willen, den Liberalisierungsprozeß zu fördern, dadurch beweisen, daß sie ihre konkreten Programme zur Förderung der notwendigen Umstrukturierung offenlegen. Die Bundesregierung würde damit ihrer in der entwicklungspolitischen Konzeption vom 11. Februar 1971 dargelegten Verpflichtung entsprechen.

3. Förderung des Welthandels: Um den Entwicklungsländern die Chancen der internationalen Arbeitsteilung im Welthandel zugänglich zu machen, sind an die Industrienationen folgende Forderungen zu richten:

a) Im Rahmen einer internationalen Rohstoffpolitik sind Maßnahmen zu fördern, die Preisschwankungen verringern, wie beispielsweise Koordinierung der Gütererzeugung und Vermarktung, Einrichtung und Finanzierung von Marktausgleichslagern (buffer stocks), Stabilisierung der Deviseneinnahmen der Entwicklungsländer sowohl durch Ausgleichs- als auch durch Ergänzungsfinanzierung.

b) Speziell in den Industrieländern sollten die Entscheidungen in der Agrarpolitik so getroffen werden, daß dabei der zukünftigen Zusammenarbeit mit den Entwicklungsländern Rechnung getragen wird. Die Lösungen in den Industrieländern sollten Hand in Hand mit denen für die Entwicklungsländer gesucht werden.

c) Auf dem Gebiet der industriellen Halb- und Fertigwaren sowie der bearbeiteten Agrarerzeugnisse sollten die Industrieländer das Präferenzsystem erweitern, also die noch bestehenden Außenhandelshemmnisse (Zölle, Kontingentierungen, administrative Erschwerungen) abbauen.

d) Die Entwicklungsländer sind infolge ihrer wirtschaftlichen Schwäche auf den Weltmärkten benachteiligt. Es ist daher ein Gebot der Gerechtigkeit, die in einigen Industrieländern geltenden Wettbewerbsregeln gegen den Mißbrauch von Marktstellungen (insbesondere durch Großunternehmen und Kartelle) auch auf die internationalen Wirtschaftsbeziehungen auszudehnen. Daraus ergibt sich unter anderem die Forderung, Exportkartelle zu verbieten und die Kontrolle solcher ausländischer Unternehmen zu verschärfen, die den Markt der Entwicklungsländer beherrschen.

4. Weltwährungssystem: Die führenden Industrieländer (Zehnerclub), die das Währungssystem beherrschen, tragen die alleinige Verantwortung für die jetzige Desorganisation, die gerade die Entwicklungsländer besonders schwer betroffen hat. Dennoch haben die Industrieländer bei dem Versuch, die entstandenen Währungsschwierigkeiten zu überwinden, praktisch nur ihre eigenen nationalen Interessen berücksichtigt, nicht dagegen die der übrigen Welt, insbesondere der Entwicklungsländer. Die Forderung der Entwicklungsländer nach einer stärkeren Beteiligung bei der Gestaltung des internationalen Währungssystems ist daher berechtigt.

Im übrigen sollte der Wunsch der Entwicklungsländer entsprechend ernsthaft geprüft werden, welche Möglichkeiten sich bei der Reorganisation des Weltwährungssystems ergeben, um die Kreditfazilitäten der Entwicklungsländer über Sonderziehungsrechte zu erhöhen.

5. Ausländische Direktinvestitionen in den Entwicklungsländern: Jedes Land hat selbst zu entscheiden, ob und unter welchen Bedingungen es ausländische Privatinvestitionen zuläßt. Die Investitionen müssen sich in den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rahmen der Entwicklungsländer einfügen. Zur Beurteilung und Behandlung von Privatinvestitionen sollte das Angebot an Beratung durch internationale Organisationen verstärkt werden.

Die staatlichen Förderungsmaßnahmen der Industrieländer (steuerliche Erleichterungen usw.) sollten sich auf solche Investitionsbereiche konzentrieren, die von den Entwicklungsländern selbst als prioritär bezeichnet werden und entwicklungskonforme Beiträge leisten. Dazu gehören insbesondere Projekte, die durch den Transfer einer adäquaten Technologie einen hohen Beschäftigungseffekt erzielen und den Aufbau leistungsfähiger Exportindustrien im Verarbeitungsbereich begünstigen. Im Interesse aller Beteiligten liegt es, die Rechtssicherheit für ausländische Investitionen durch internationale Wohlverhaltensregeln, Investitionsschutzabkommen und die verstärkte Einschaltung internationaler Schlichtungsstellen zu erhöhen.

6. Entwicklungshilfe: Die Öffnung der Waren, Dienstleistungs- und Kapitalmärkte genügt nicht, um den Entwicklungsländern eine angemessene Position als Partner in der Weltwirtschaft zu verschaffen. Daher ist weitere und verstärkte Entwicklungshilfe erforderlich. Zwecks klarer Unterscheidung sind dabei private Auslandsinvestitionen und Exportkredite nicht als Entwicklungshilfe anzusehen.

Um den Entwicklungsländern eine langfristige Planung auf der Grundlage von 0,7 % des Bruttosozialproduktes der Industrieländer aus öffentlicher Hilfe zu ermöglichen, wird an die verantwortlichen Politiker appelliert, diese Zusage zu erfüllen. Die Entwicklungshilfe darf deshalb auch nicht durch konjunkturell bedingte Haushaltsschwierigkeiten eingeschränkt werden.

Entwicklungshilfe muß geleistet werden als ein Beitrag zur Förderung der sozialen Gerechtigkeit. Daher hat sie auf eine Teilhabe der breiten Bevölkerungsschichten in den Entwicklungsländern am sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt zu zielen und darf nicht der Verfestigung ungerechter Machtverhältnisse dienen. Sie muß sich an den wirklichen Bedürfnissen der Menschen orientieren und ihren Willen zur Umgestaltung fördern. Nur wenn das gelingt, läßt sich eine auf soziale Gerechtigkeit und volle Lebensentfaltung der Menschen abgestellte Entwicklung fördern.

Dies gilt besonders für die ärmsten Entwicklungsländer (Mangelländer). Sie bedürfen daher einer verstärkten Hilfe. Tatsächlich sind jedoch die Ansatzmöglichkeiten für eine intensive Förderung bisher unzulänglich erforscht und kaum berücksichtigt, so daß in Zukunft internationale Institutionen und Industrieländer zusammen mit den Betroffenen diesem Problem besondere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Walter Kasper

Die Sache Jesu

Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches

Die „Sache Jesu" ist in jüngster Zeit zu einer gängigen theologischen Formel geworden, die im theologischen wie im vortheologischen Raum, aber da und dort auch in der kirchlichen Verkündigung aufgegriffen wird, ohne daß das darin ausgedrückte Programm systematisch geprüft und theologisch aufgearbeitet worden ist. Wir haben deshalb den Tübinger Dogmatiker Prof. W. Kasper um eine Darstellung und Beurteilung des Sachverhalts gebeten.

Die Rede von der „Sache Jesu" hat in den letzten Jahren in zunehmendem Maß an Verbreitung und Bedeutung gewonnen. Sie findet sich nicht nur bei einzelnen Autoren, sondern häufig in programmatischen Erklärungen wie in dem Aktionsprogramm der KDSE und vor allem in dem uns hier beschäftigenden Papier der „Arbeitsgemeinschaft Synode" „Rückfrage nach der Sache Jesu".* Es ist offensichtlich, daß es ganze Gruppen von Christen gibt, die in dieser Chiffre den Inbegriff ihres Glaubensverständnisses und ihrer Glaubenspraxis sehen. Ursprünglich geprägt wurde diese Formel von *W. Marxsen* im Zusammenhang seiner Interpretation der Auferstehung Jesu. Gewöhnlich wird die Formel jedoch nicht zur Deutung der Auferstehung verwandt, sondern als Inbegriff von Botschaft und Werk des irdischen, des sogenannten historischen Jesus; sie dient gleichsam als Kurzformel für die Bedeutung Jesu von Nazareth für uns und unsere Zeit. Mit dieser Kurzformel soll das Eine und Ganze des Christentums zusammengefaßt werden.

I. Das Anliegen

Hinter diesem Sprachgebrauch steht ein ernstes Problem: Das Christsein und die Bindung an die Kirche sind für viele, auch für solche, die sich noch kirchlich engagieren, keine Selbstverständlichkeit mehr. Es geht nicht in erster Linie darum, daß sie nicht mehr Christen sein *wollen*, sondern darum, daß sie sich fragen, warum sie es überhaupt noch *sollen* und ehrlicherweise *können*. Es geht also um die Frage, welchen Sinn das Christsein für den Menschen hat, was die überlieferten Formen und Formeln des Glaubens für die heutigen Fragen des Menschen und der Gesellschaft noch konkret austragen. Es geht um die Erfahrbarkeit und Verifizierbarkeit des Glaubens. Es geht darum nicht um die als *abstrakt* empfundene Frage nach der dogmatischen oder biblischen Richtigkeit und Korrektheit bestimmter Aussagen, es geht um die *konkrete* Wahrheit, die allein existenziell anrührt und innerlich überzeugt. Es geht darum, von Jesus Christus so zu reden, daß die Menschen den Eindruck haben, daß sie selbst und ihre Fragen zur Sprache gebracht sind. Der große Eindruck, den ein Text, wie der hier vorliegende, auf viele Menschen macht, ist nur dadurch möglich, daß die meisten anderen Texte so wenig Eindruck machen.

Dazu kommt ein zweites Problem. Der Inhalt des Glaubens ist vielen, auch solchen, die sich um Information bemühen, undeutlich und undurchsichtig geworden. Zumal bei dem gegenwärtigen Umbruch scheint es sich bei der Vielzahl der Glaubenssätze und der Vielzahl ihrer Interpretationsmöglichkeiten für viele um ein mehr oder weniger esoterisches Geheimwissen von Theologieprofessoren zu handeln. Die Forderung nach einfachen, zusammenfassenden Kurzformeln, wie K. Rahner sie erhoben hat, steht letztlich auch hinter der Rede von der „Sache Jesu". Es geht darum zu sagen, was letzte Norm, Anfang und Grund des christlichen Glaubens ist, nämlich Jesus von Nazareth. Man will also — und das ist erfreulich — wieder die oft vernachlässigten Grundlagenfragen stellen, um so zu einer Konzentration aller einzelnen Glaubensaussagen zu kommen. Denn „all diese Aussagen wollen ein Bekenntnis sein zu Jesus von Nazareth, seiner Bedeutung für den Menschen und dessen Zukunft" (S. 151).

Es ist keine Frage: beides sind ernst zu nehmende und berechtigte Anliegen. Die Tradition ist traditio viva et activa. Sie ist kein toter Besitz, sondern etwas Lebendiges und Dynamisches; man kann sie nur bewahren, indem man sie lebendig interpretiert und nicht bloß repetiert. Der geschichtliche Wandel ist die Bedingung, unter der die Kirche ihre Identität und Kontinuität allein bewahren kann. Zum andern ist die Tradition keine bloße Summe von Wahrheiten; sie ist ein Ganzes; hier gibt es einen nexus mysteriorum (Vatikanum I) und eine hierarchia veritatum (Vatikanum II). Dieses Eine und Ganze ist Jesus Christus. Die Wahrheit von Jesus Christus ist jedoch nicht Buchstabe, der tötet, sondern Geist, der lebendig macht. „Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit" (2 Kor 3, 17). Die Wahrheit Jesu Christi will also aus der Freiheit des Geistes heraus lebendig bezeugt werden.

Wir haben es also mit einem ernst zu nehmenden Anliegen zu tun. Aber indem wir nicht einfach sagen, „Jesus von Nazareth", sondern „Jesus Christus" sei der entscheidende Bezugspunkt des christlichen Glaubens, ist das grundlegende Problem bereits angedeutet. Dabei geht es um nicht weniger als um die Frage nach dem Ausgangspunkt der Theologie überhaupt.

II. Der Ausgangspunkt

Die „Rückfrage nach der Sache Jesu" geht nicht von der überlieferten kirchlichen, biblischen und dogmatischen

* In Sachen Synode. Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses. Hrsg. v. *N. Greinacher, K. Lang* und *P. Scheuermann*. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1970, 150—169. Das Papier versteht sich allerdings ausdrücklich nicht als Grundsatz- und Basiserklärung der Arbeitsgemeinschaft Synode, sondern lediglich als Denkanstoß (S. 150). Ausschließlich als solcher soll es hier diskutiert werden.

Christologie, sondern — das ist wenigstens ihre Intention — von der gegenwärtigen Situation der historisch-kritischen Forschung aus. Sie stellt fest, daß die überlieferten christologischen Hoheitstitel (Kyrios, Christos, Gottesknecht, Gottessohn, Sohn usf.) nicht auf den historischen Jesus zurückgehen, sondern „Versuche der Christengemeinden" darstellen, „das Phänomen Jesu zu deuten. Diese Deutungen können nun nicht unbefragter Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Jesus sein, sondern müssen immer von neuem historisch kritisch gerechtfertigt werden" (S. 152). Mit diesem methodischen Ausgangspunkt ist eines der fundamentalsten Methoden- und Sachprobleme der Theologie gestellt. Es geht um die theologische Relevanz der historischen Forschung, konkret um die Bedeutung des historischen Jesus für den dogmatischen Glauben an Jesus Christus. Letztlich geht es um das neuzeitliche kritische Wahrheitsverständnis, das wissen will, wie es eigentlich war bzw. ist, und das deshalb alle vorgegebenen dogmatischen Überlieferungen und Autoritätsansprüche „hinterfragt".

Eine solche „Rückfrage nach der Sache Jesu" ist nichts grundsätzlich Neues. Sie beginnt bereits mit den von G. E. Lessing herausgegebenen „Fragmenten eines Wolffenbüttelschen Ungenannten" (1774—78) und hat in der liberalen Leben-Jesu-Forschung des letzten Jahrhunderts eine große Tradition. Am Anfang unseres Jahrhunderts stand freilich der Zusammenbruch der liberalen Leben-Jesu-Forschung, weil man u. a. erkannte, daß wir Jesus und seine „Sache" nicht anders als durch das Zeugnis der glaubenden Gemeinde kennen. Eine radikale Scheidung zwischen dem historischen Jesus und dem dogmatischen Christus schien damit unmöglich zu sein. Doch auf dem Boden dieser historischen Skepsis ist in der Folge manche recht sonderliche Christrose gezüchtet worden. *(H. Conzelmann). R. Bultmann* etwa hat aus der historischen Not gleichsam eine theologische Tugend gemacht. Nach ihm ist die Frage nach dem historischen Jesus nicht nur *historisch* aufs Ganze wenig erfolgreich, sondern auch *theologisch* illegitim, weil sie ein dem Glauben widersprechendes Sicherheitsbestreben verrät; der Glaube ist an das gegenwärtige Kerygma gewiesen und ist einer historischen Begründung und Absicherung unzugänglich. Die Freiheit des Historikers, wie die Bindung des Gläubigen an die Verkündigung, schien damit gleichermaßen gewährleistet.

Dennoch gab sich die „nachbultmannsche" Theologie mit dieser Position nicht zufrieden. Neben *G. Bornkamm, E. Fuchs, G. Ebeling* u. a. war es vor allem *E. Käsemann*, der darin die Gefahr eines Kerygma-Doketismus sah. Denn wird hier nicht, dogmatisch gesprochen, die wahre und volle Menschheit Jesu zu einem Schein (dókema)? Das Christusbekenntnis erscheint hier fast als eine nachträgliche Apotheose der historischen Gestalt Jesu. Der Christusglaube steht so in der Gefahr, zur Mythologie oder zur Ideologie zu werden. Dazu kommt bei Käsemann ein zweiter Gesichtspunkt. Die Kirche glaubt in ihrem Kerygma nicht an sich selbst; sie verkündet nicht sich selbst, sondern eine ihr geschichtlich vorgegebene und aufgegebene Botschaft, an der sie sich immer wieder orientieren muß. Es gibt ein Prae der Christologie vor der Ekklesiologie, auf Grund dessen die Kirche immer wieder zurückfragen muß nach dem, was Jesus selbst war und wollte. So kann man sagen: sowohl aus dem Bekenntnis zur wahren Menschheit Jesus wie aus dem Bekenntnis zu Jesus Christus als Anfang und Haupt der Kirche ergibt sich die theologische und nicht nur die historische Relevanz der Rückfrage nach dem historischen Jesus und ganz allgemein die Relevanz der historisch-kritischen Methode für die dogmatische Arbeit der Theologie. Ausgehend von Jesus und seiner „Sache", ist Kritik an der Kirche nicht nur möglich, sondern auch immer wieder nötig. Alle großen innerkirchlichen Reformbewegungen setzen hier an.

Die Theologie nach Bultmann wollte freilich nicht einfach ins Fahrwasser der alten liberalen Leben-Jesu-Forschung zurückkehren. Deshalb sprach man von der *neuen* Frage nach dem historischen Jesus. Man wollte praktisch mit dem gesamten Zeugnis des Neuen Testaments mit der Osterbotschaft einsetzen und aus dem nachösterlichen Kerygma heraus, gleichsam von dessen „Sache" genötigt, nach dem historischen Jesus fragen. Man wollte damit mit einer der grundlegendsten Aussagen des Osterkerygmas ernst machen: der Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten. Erst W. Marxsen brach mit dieser fundamentalen Voraussetzung. Für ihn ist „die Auferweckung Jesu nicht das christliche Zentraldatum" (Die Auferstehung Jesu, S. 33), sondern nur „die Voraussetzung dafür, daß man später weiterhin Jesus verkündigte" (Anfangsproblem der Christologie, S. 51). Das zentrale Datum ist ihm nicht die Auferstehung Jesu, sondern Jesus selbst, sein Reden und Tun (Auferstehung, 25). Die „Chiffre Ostern" (ebd., 31) bedeutet infolgedessen „das Weiterbringen der Sache Jesu" (ebd., 26).

Es ist nicht der Ort, hier auf die exegetische wie hermeneutische Problematik der Position von W. Marxsen einzugehen. Hier geht es nur darum, die theologische Grundentscheidung und den theologischen Ausgangspunkt aufzuzeigen, die hinter den Entwürfen einer „Sache Jesu" gewöhnlich stehen. Diese Grundentscheidung bedeutet nicht ohne weiteres, daß die Auferstehung geleugnet oder zu einem bloßen „Interpretament" gemacht wird. Es kann davon sogar mehr oder weniger orthodox gesprochen werden (vgl. S. 160, 168). Aber die Auferstehungsaussagen verlieren innerhalb einer solchen Konzeption ihren theologischen Stellenwert, und sie werden im Grunde fast entbehrlich. Man kann es deshalb großzügig offenlassen, wie immer dieses Zeugnis auch genauerhin zu verstehen ist (S. 160), denn wichtig für den Zusammenhang ist es, wie offenherzig zugegeben wird (S. 168), keineswegs.

Dieser Wechsel des Ausgangspunktes kommt nicht von ungefähr. Die Auferstehung Jesu ist in der gegenwärtigen Verkündigungssituation alles andere als eine selbstverständliche Voraussetzung, von der man einfach ausgehen kann. Entsprechend versuchen die Vertreter der „Sache Jesu" auch hier nicht dogmatisch, sondern im Grunde fundamentaltheologisch-apologetisch und glaubenspädagogisch zu sprechen. Deshalb wollen sie nicht mit dem Zeugnis von der Auferweckung Jesu, sondern mit den Berichten über den historischen Jesus einsetzen, um von dort zu Ostern hinzuführen; sie wollen dafür eine Art Glaubwürdigkeitsbeweis führen. Das ist vom Standpunkt einer katholischen Theologie aus ein legitimes, wenngleich schwierig zu realisierendes Anliegen. Die Frage nach dem historischen Jesus führt nämlich am Ende unausweichlich zu der Frage, ob dieser Jesus recht gehabt hat. Rein historisch gesehen, ist er am Kreuz gescheitert. Ist er also nicht ein unschuldig Gemordeter mehr, und ist er damit nicht eher ein Grund zur Resignation als zur Hoffnung? Ist er nicht eher ein Beweis, daß Gott ohnmächtig — tot ist in

Statistische Grunddaten zur Entwicklungspolitik

Soziographische Beilage
Nr. 23

Zur Erläuterung der nachfolgenden Schaubilder

Die Unterlagen für die hier folgende Schaubildbeilage wurden uns vom Institut für Entwicklungspolitik der Universität Freiburg zur Verfügung gestellt. Prof. Th. Dams, der Direktor des Instituts, schrieb auch den einleitenden Kommentar. Die Beilage bildet eine wichtige Ergänzung und zugleich eine Veranschaulichung der in diesem Heft abgedruckten Erklärung der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland zur bevorstehenden Dritten Welthandelskonferenz in Santiago de Chile (vgl. S. 183 ff.) und unseres Interviews mit Prof. Dams im März-Heft (S. 122 ff.).

Die Forderungen und Erwartungen der Entwicklungsländer werden mit einem umfangreichen Zahlenwerk unterbaut. Unter den quantifizierbaren Größen und den formulierten Zielen dürften die Wachstumsrate des Brutto-Sozialproduktes und die Entwicklungsvorstellungen der Nahrungsmittelproduktion wohl die wichtigsten Grundlagen der Entwicklungspolitik sein. — Dabei interessieren weniger globale Größen als die Pro-Kopf-Werte. So betrachtet, wird die sozialökonomische Lage der Menschen in den Entwicklungsländern einmal von der Zunahme der Bevölkerung und zum anderen durch den Umfang der Strukturwandlungen bestimmt, der ein Wirtschaftswachstum ermöglicht; letztere sind insbesondere davon abhängig, inwieweit ein wirtschaftsschwaches Land selbst Kapital für den Entwicklungsprozeß bilden, aus dem Welthandel erwirtschaften oder als Kapitalhilfe/Entwicklungshilfe von den Industrieländern erhalten kann. Zu diesen Sachverhalten geben die nachfolgenden Schaubilder einige Hinweise; dabei versteht sich von selbst, daß Zahlenbilder nicht den komplexen Sachverhalt dessen erfassen können, was unter „Entwicklung" verstanden wird, und daß Durchschnittswerte nicht die differenzierte Lage der einzelnen Länder wiedergeben.

Wer an Entwicklungshilfe denkt, verweist mit Recht auf die Notwendigkeit, daß den Menschen in den Ländern der Dritten Welt zuerst einmal das tägliche Brot zur Verfügung stehen müßte; MISEREOR wurde z. B. im Jahre 1958 mit dem ausdrücklichen Auftrag als Aktion gegen Hunger und Krankheit in der Welt geschaffen! — Wie weit die Entwicklungsländer noch von einer gesicherten Ernährung entfernt sind, zeigt die Abbildung 1: Zwar ist die Nahrungsmittelproduktion in allen Entwicklungs-Kontinenten seit Mitte der fünfziger Jahre bis 1970 um mehr als die Hälfte (stärker als die Zunahme der Welternährungserzeugung) gestiegen; aber die Pro-Kopf-Nahrungsmittelproduktion liegt 1970 kaum höher als zehn Jahre vorher, in Afrika sogar noch erheblich darunter; niedriger Ernährungsstandard und Eiweißmangel bleiben damit Kriterien der Unterentwicklung. Hier wird deutlich, daß alle Entwicklungsanstrengungen durch die Bevölkerungsexplosion zunichte gemacht werden: Die Bevölkerung betrug 1968 rd. 3,5 Mrd. Menschen, sie wird nach den vorliegenden Schätzungen um die Jahrtausendwende bei 6—7 Mrd. liegen. Da die Entwicklungsländer in diesem Zeitraum ihre Bevölkerung verdoppeln, die hochentwickelten Länder nur um ein Fünftel erhöhen werden, würde sich (ohne durchgreifende Strukturänderungen in den Ländern der Dritten Welt) das heutige Verhältnis von Bevölkerung und Bruttosozialprodukt erheblich verschlechtern; zwei Drittel der Weltbevölkerung entfallen auf die Entwicklungsländer, und sie haben — nach dem Pearson-Bericht — nur 12,5 v. H. Anteil am Weltsozialprodukt. Im Jahre 2000 wird ihr Anteil an der Weltbevölkerung vier Fünftel betragen — es liegt an einer konstruktiven Entwicklungspolitik beider Seiten, diese Diskrepanz zwischen „Reichen" und „Habenichtsen" zu beseitigen. Die Verringerung des „widening gap" (der wachsenden Kluft) ist daher mit Recht der zentrale Ausgangspunkt aller Bemühungen auf internationaler Ebene. Daß ohne eine konstruktive Entwicklungshilfe in den „Nehmer- und Geber-Ländern" die „Reichen immer reicher, und die Armen immer ärmer" werden, zeigt die Abbildung 2: Der Zuwachs an Brutto-Sozialprodukt je Kopf der Bevölkerung betrug in den westlichen Industrieländern ein Mehrfaches des absoluten Wertes in den Entwicklungsländern. Natürlich können internationale Vergleiche dieser Art nicht unbesehen hingenommen werden; aber trotz aller möglichen Korrekturen bleibt die Feststellung bestehen, daß aus sich heraus die Entwicklungsländer den so oft zitierten „Teufelskreis" nicht durchbrechen können! — Und noch ein weiterer Sachverhalt: Alle Durchschnittswerte für „Entwicklungsländer" verbergen die große Streubreite zwischen diesen Staaten

(Abbildung 3): Wir benötigen demnach eine differenzierte Entwicklungshilfe, die die wirtschaftsschwächsten Staaten gezielt fördert, damit zwischen den Entwicklungsländern nicht das schon zitierte „widening gap" sich verschärft, während es unter Umständen zwischen den Industrie- und Entwicklungsländern global abgebaut wird.

In der internationalen Entwicklungspolitik werden die beiden Begriffe „Handel" und „Hilfe" (Trade and Aid) zueinander in Beziehung gebracht. Konkret formuliert: Wirtschaftliche Entwicklung erfordert Kapital; seine Bereitstellung kann u. a. durch steigende Exporterlöse der Entwicklungsländer und durch finanzielle Hilfen der Industrieländer erleichtert werden. Bei beiden Sachverhalten wurden erhebliche Vorbehalte und Kritik seitens der Entwicklungsländer geäußert.

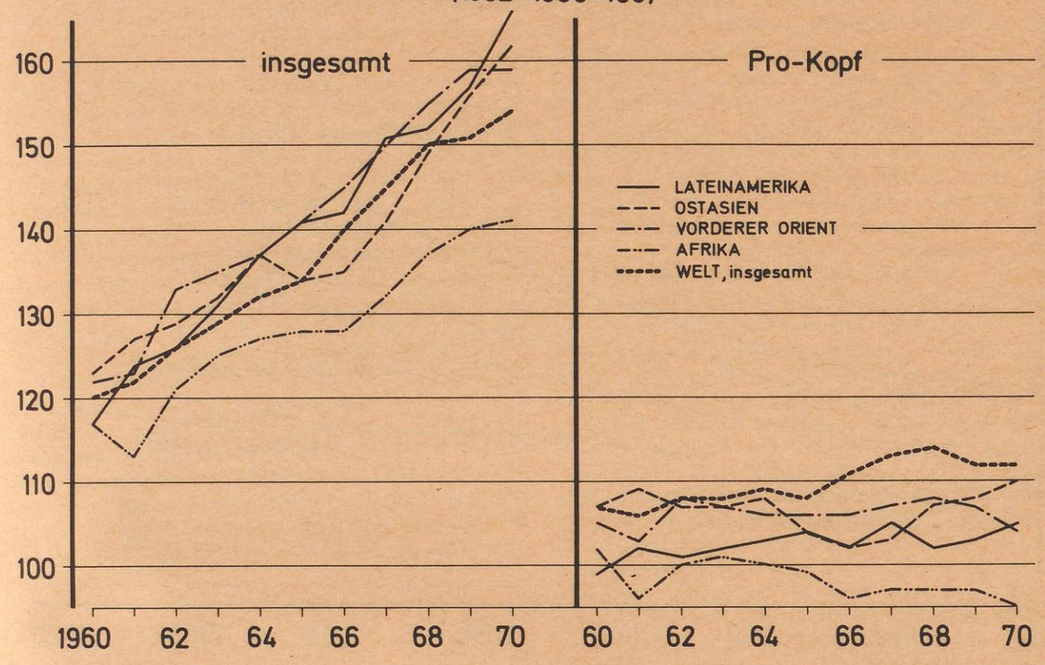
Der Anteil der wirtschaftsschwachen Länder am steigenden Welthandel nimmt ab; 1950 betrug er noch knapp ein Drittel, zwanzig Jahre später (1970) nur noch 18 v. H. Die höchsten Steigerungsraten hatte der Handel zwischen den Industrieländern, gefolgt von den Lieferungen der Industrieländer an die Entwicklungsländer (Abbildung 4). Weiterhin wird darauf verwiesen, daß die sog. Terms of Trade (Wert einer Exporteinheit zum Wert einer Importeinheit) sich zu Lasten der Entwicklungsländer verschlechtert hätten. Wenn 1950 = 100 gesetzt wird, lautet die 1970-Zahl für die Entwicklungsländer 89, diejenige der Industrieländer dagegen 111; die geringe Aussagekraft solcher Berechnungen wird jedoch schon dadurch sichtbar, daß bei der Wahl des Bezugjahres 1963 die Austauschverhältnisse ausgeglichen erscheinen. Immerhin läßt sich nicht übersehen, daß die Exportanstrengungen der Entwicklungsländer nicht wie bei den Industriestaaten preislich auf den Weltmärkten honoriert wurden (Abbildung 5). Eine Aufgliederung nach den bedeutsamsten Rohstoffen zeigt, daß mit Ausnahme des Erdöls (und hiervon profitieren nur relativ wenig Staaten) alle übrigen Produkte kaum größere Steigerungen der Ausfuhrerlöse aufweisen (Abbildung 6); und über drei Viertel der Exporte der Entwicklungsländer entfallen auf Rohstoffe — genau dieser Prozentsatz wird von den Industriestaaten als verarbeitete Produkte exportiert! — Insgesamt kann somit festgestellt werden, daß eine Einschaltung der Entwicklungsländer in die steigende weltwirtschaftliche Arbeitsteilung auf große Schwierigkeiten nach wie vor zu stoßen scheint.

Bliebe die Frage nach dem zweiten Sachverhalt, inwieweit die westlichen Industrieländer ihren Versprechungen nach steigenden finanziellen Hilfen zugunsten der Entwicklungsländer nachkommen. Auf den UNCTAD-Konferenzen sind die „Partner in der Entwicklung" übereingekommen, daß die westlichen Industriestaaten ihre finanziellen Hilfeleistungen an ihrem eigenen Wirtschaftswachstum ausrichten (1 % des Brutto-Sozialproduktes, davon 0,7 % an öffentlicher Hilfe). Abbildung 7 zeigt, daß die 16 westlichen Industriestaaten, die im Development Assistance Committee/DAC zusammengeschlossen sind, ihr Ziel bei weitem nicht erreichen — vielmehr wird ein „widening gap" zwischen Zielsetzung und tatsächlicher Leistung von 1961 bis 1970 sichtbar! Wären 0,7 % des Brutto-Sozialproduktes tatsächlich 1970 geleistet worden, hätte die offizielle staatliche Entwicklungshilfe von 6,8 Mrd. auf 13,9 Mrd. US-$, also auf mehr als das Doppelte, ansteigen müssen. Wie weit die einzelnen Länder von dieser Zielsetzung noch entfernt sind, kann aus der Abbildung 8 entnommen werden; die BRD erreicht in der staatlichen Entwicklungshilfe knapp den DAC-Durchschnitt. Diese Graphik veranschaulicht weiterhin, in wie starkem Maße private Kapitaltransfers in die Berechnungen eingegangen sind, wenn das 1 %-Ziel des Brutto-Sozialproduktes herangezogen wird.

Statistiken sind unerläßlich für eine zielgerichtete Wirtschaftspolitik und damit auch für eine wirkungsvolle Entwicklungshilfe — sie erfassen jedoch nicht die ungeheure Komplexität und Differenzierung des Entwicklungsprozesses. Vor allem aber können sie keine entwicklungspolitischen Entscheidungen ersetzen; indem sie auf bestimmte Sachzusammenhänge hinweisen, können Statistiken jedoch mehr an Informationen bieten und damit den Willensbildungsprozeß in einer pluralistischen Gesellschaft mit beeinflussen. Zu dieser Meinungs- und Willensbildung sollten die Schaubilder an den folgenden Seiten beitragen!

Theodor Dams

1 Entwicklung der Nahrungsmittelproduktion in wirtschaftsschwachen Regionen, 1960-1970[1)] (1952-1956=100)

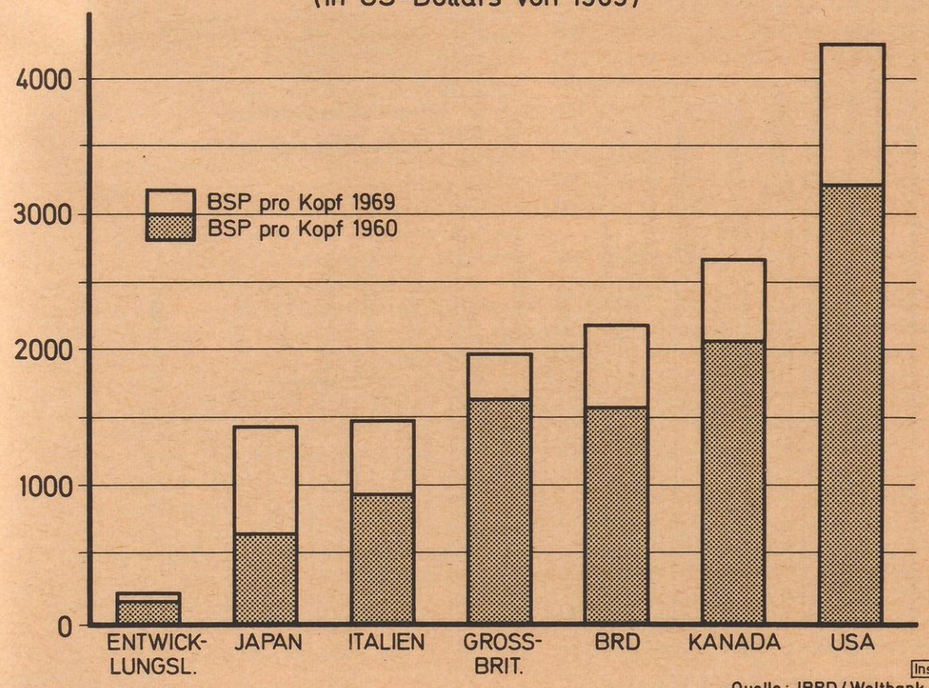


Quelle: The State of Food and Agriculture 1971

1) vorläufiges Ergebnis

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

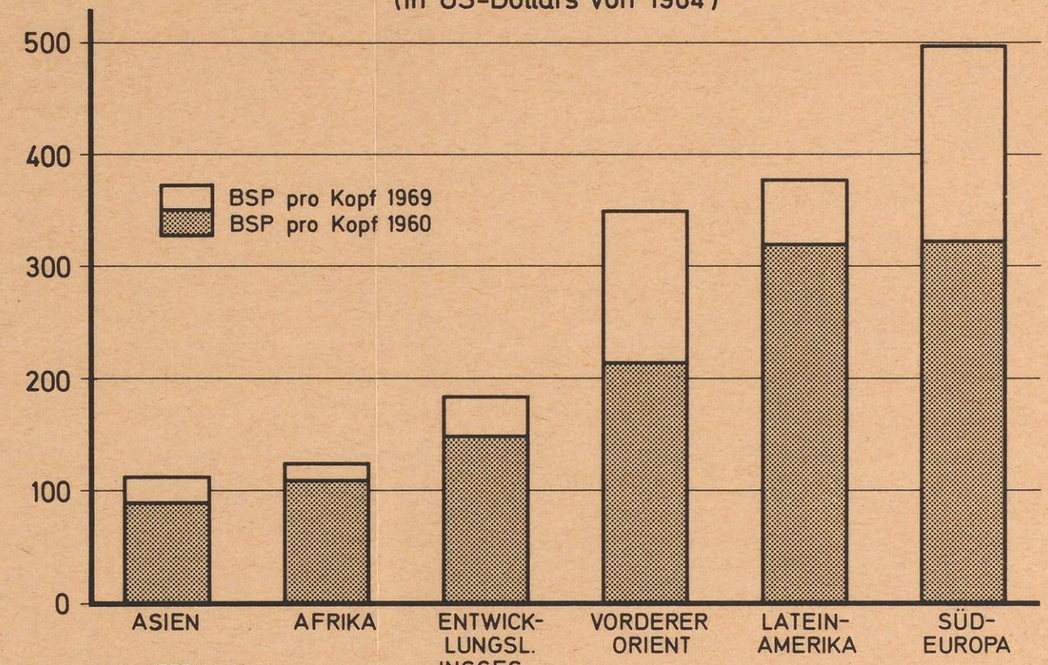
2 Brutto-Sozialprodukt pro Kopf der Entwicklungs- und ausgewählter Industrieländer 1960 und 1966 (in US-Dollars von 1969)



Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

Quelle: IBRD / Weltbank

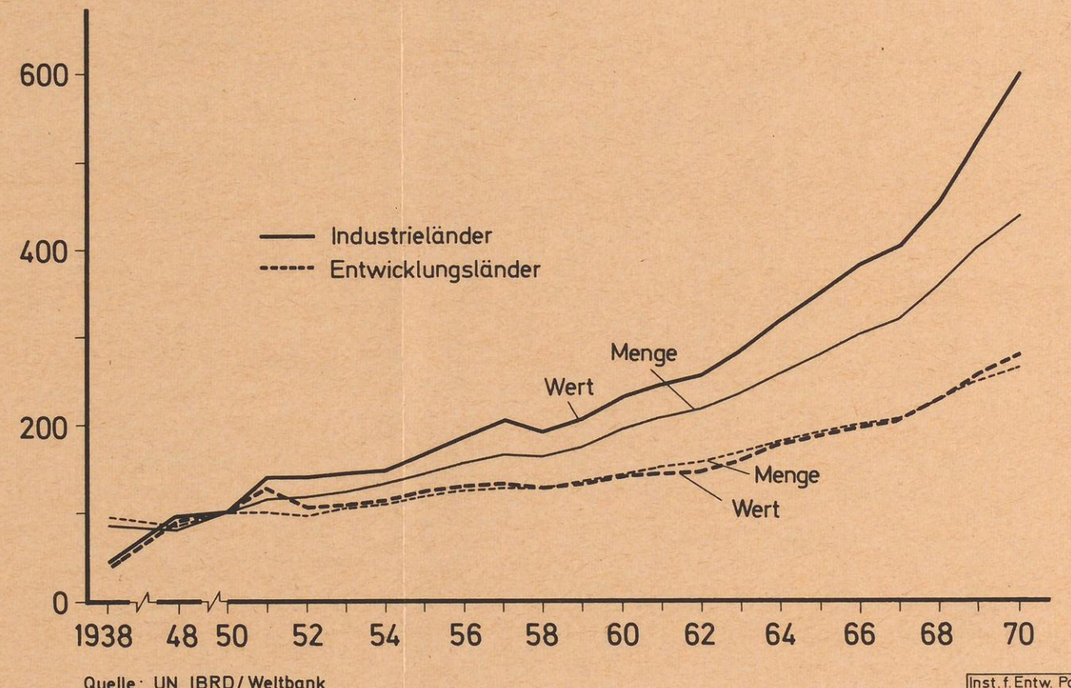
3 Brutto-Sozialprodukt pro Kopf der Entwicklungsländer - nach Regionen 1960 und 1969 (in US-Dollars von 1964)



Quelle: IBRD/Weltbank

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

4 Entwicklung der Exportmengen und -werte, 1938, 1948, 1950-1970 (1950 = 100)

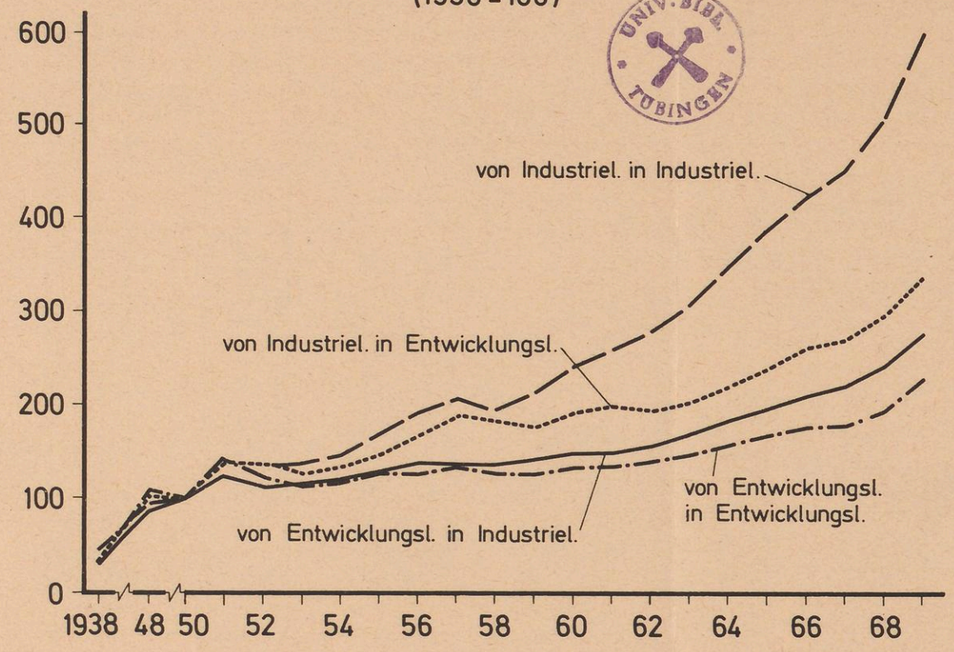


Quelle: UN, IBRD / Weltbank

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

5 Entwicklung der Außenhandelsströme der Industrie- und Entwicklungsländer, 1938, 1948, 1950-1969

(1950 = 100)

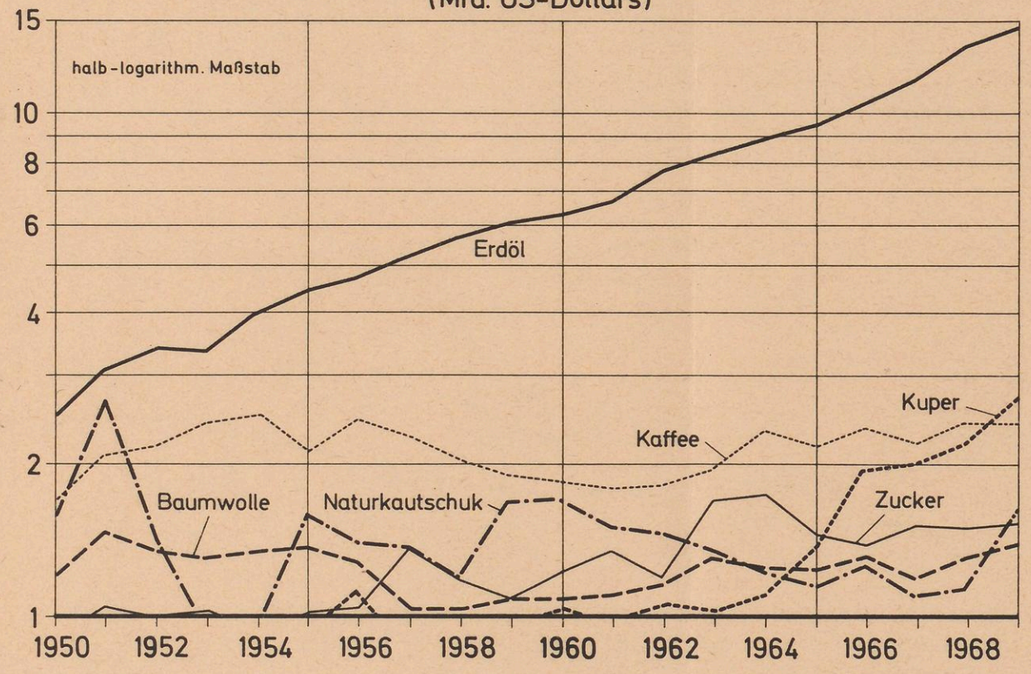


Quelle: IBRD/Weltbank

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

6 Entwicklung der Exporte der sechs für die Entwicklungsländer wichtigsten Exportgüter, 1950-1969

(Mrd. US-Dollars)

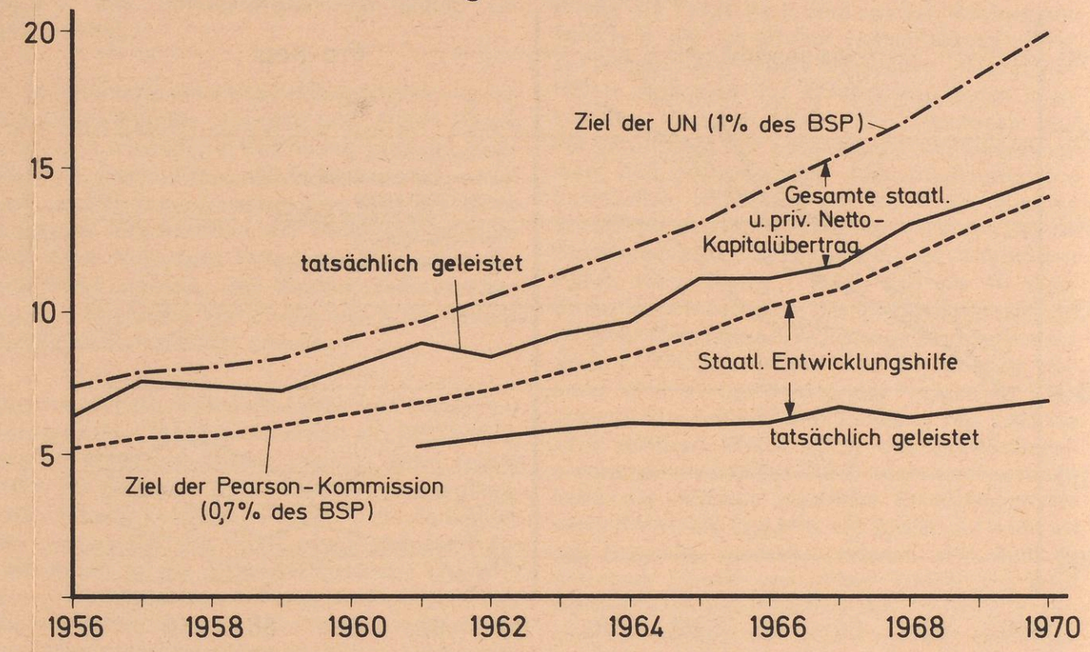


Quelle: IBRD/Weltbank

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

7 Netto-Kapitalübertragungen von DAC-Staaten auf Entwicklungsländer und multilaterale Organisationen in Beziehung zum Brutto-Sozialprodukt

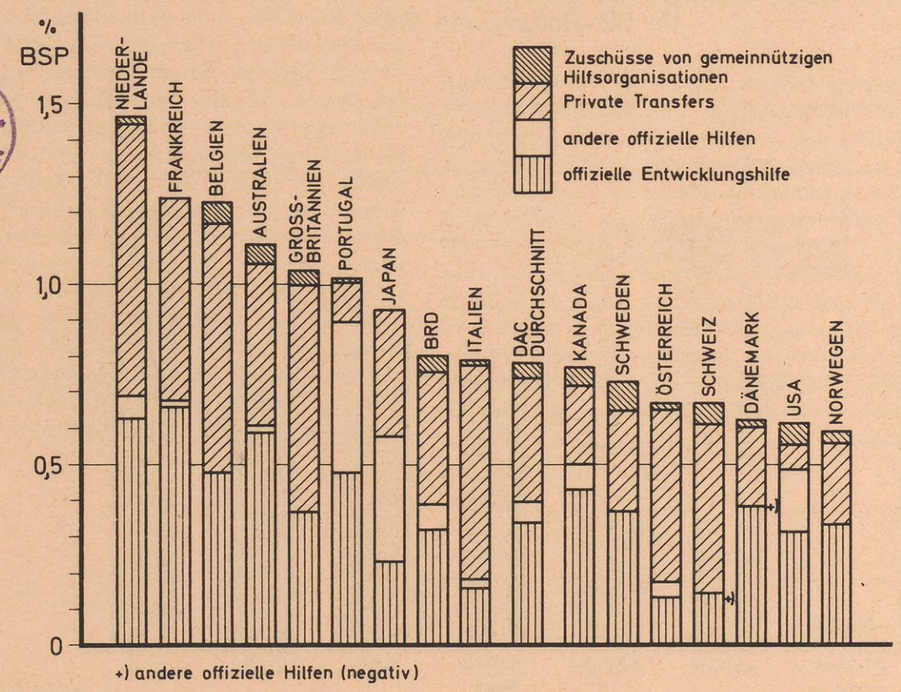
(Beträge in Mrd. US-Dollars)



Quelle: OECD, IBRD/Weltbank

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

8 Gesamte Netto-Transfers in vH des Brutto-Sozialprodukts



+) andere offizielle Hilfen (negativ)

Quelle: DAC-Review 1971

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

der Welt und daß der Glaube sinnlos ist? Die Schlußfolgerungen von *A. Camus* liegen in dieser Richtung. Zweifellos steht und fällt mit dem hier aufgeworfenen Problem der ganze Ausgangspunkt von der „Sache Jesu".

Der vorliegende Text wendet sich dieser Frage gegen Schluß in dem Kapitel „Jesu Schwäche und Stärke" zu. Seine Argumentation lautet: „Was die Schwäche Jesu ausmacht, ist zugleich seine Stärke ... Die zu beobachtende Schutzlosigkeit Jesu ist von der Sache her notwendig. Denn worum es Jesus geht, ist etwas Menschenunmögliches" (S. 167). Dieses „Etwas", worum es Jesus geht und worauf er sich einläßt, kann sich als einziges Ohnmacht und Mißerfolg leisten. Dieses „Etwas" kann es auch Jesus nicht ersparen, als Wehrloser, Verworfener, Einsamer, Gescheiterter zu sterben. Warum? Offensichtlich nur deshalb wird der Text dieses „Etwas" gleichsam unter der Hand mit dem Gott Jesu gleichgesetzt, der „auf der Seite der Wehrlosen, Verworfenen, Einsamen, Gescheiterten zu suchen und zu finden" ist (S. 168). Diese Hinführung vom historischen Jesus zum Gott Jesu und zu dem Gott, der die Toten lebendig macht (Röm 4, 17), ist freilich schon rein grammatikalisch überaus undurchsichtig und sachlich zutiefst zweideutig. Größere Eindeutigkeit stünde der „Sache Jesu" an und würde für kritische Leser auch ihrer Überzeugungskraft dienen. So bleibt der Eindruck, daß an der entscheidenden Stelle unsauber gearbeitet und das, was eigentlich die „Sache Jesu" war, der Glaube an den Gott, bei dem „alles möglich" ist (Mk 10, 27; vgl. 9, 23), verschleiert wird.

III. Die Methode

Der zuletzt gemachte Einwand führt uns zu der Frage nach der wissenschaftlichen Methode des vorliegenden Entwurfs. Es wurde schon klar, daß es nicht die dogmatische Methode ist. Intendiert ist jedoch ebenfalls nicht die historische und bibeltheologische Methode im eigentlichen Sinn, obwohl der Entwurf (wenn auch recht vergröbernd) *gewisse* Ergebnisse und Fragen nach dem historischen Jesus aufzunehmen versucht. In einem weitesten Sinn kann die angewandte Methode als „glaubenspädagogisch" und als fundamentaltheologisch-apologetisch bezeichnet werden. Um dieses Ziel, zur Sache Jesu hinzuführen, zu erreichen, greift der Entwurf jedoch nicht auf die traditionelle geistesgeschichtliche Hermeneutik zurück; er will nicht die Person Jesu „intuitiv" verstehen lehren, wie es für ihre Zeit etwa *K. Adam* und *R. Guardini* in großartiger Weise getan haben. Ebenfalls versucht der Entwurf nur am Rande im Sinn der von *H. G. Gadamer* weiterentwickelten geisteswissenschaftlichen Methode aus der Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Person und Sache Jesu heraus zu argumentieren (S. 153). Der eigentliche Ausgangspunkt ist nicht der geistesgeschichtliche Zusammenhang, sondern die Erfahrung des Abstandes und der Fremdheit zwischen Jesus und uns (S. 152). Dazu kommt die Einsicht, daß „Erkenntnis und Interesse" *(J. Habermas)* immer unauflöslich miteinander verknüpft sind und daß deshalb auch die Frage nach Jesus nicht rein akademisch gestellt und am grünen Tisch von Experten beantwortet werden kann (S. 155). Die Frage nach Jesus muß vielmehr situationsbezogen und experimentierend im Spannungsfeld der verschiedenen Gruppen und Interessen von damals und heute verhandelt werden (S. 153 f). „Die Frage, ob sich die Beschäftigung mit Jesus lohnt, darf also nicht im Blick auf Jesu Herkunft und Biographie, Seelenleben und Selbstbewußtsein, Vorstellungswelt und Erfolg bzw. Mißerfolg, sondern muß im Blick auf sein Verhalten gestellt und erörtert werden. Dieses Verhalten muß versuchsweise konfrontiert werden mit dem, was unser Leben bestimmt; im Blick auf die Probleme, die wir haben, muß geklärt werden, ob das, was das Verhalten Jesus prägte, für uns von Interesse sein könnte" (S. 156).

Im Hintergrund dieses methodischen Ansatzes der kritischen Konfrontation des Verhaltens Jesu mit dem gesellschaftlichen Verhalten und den gesellschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart steht die kritische Theorie der Frankfurter Schule. Das ist eine Feststellung und keine Kritik. So wenig die scholastische Methode einen Alleingültigkeitsanspruch für die Theologie erheben kann, kann es die traditionelle geistesgeschichtliche Methode. Es einmal mit der kritischen Theorie zu versuchen ist zweifellos eine lohnende und verdienstvolle Sache. Sie könnte helfen, die Theologie aus dem elfenbeinernen Turm herauszuholen und die christliche Wahrheit konkret zu machen. Man wird von einem ersten Versuch in dieser Richtung nicht verlangen können, daß er gleich im ersten Anlauf alle dabei neu entstehenden Probleme bewältigt. Dennoch muß man sehen, daß von der kritischen Theorie gilt, was Troeltsch von der historisch-kritischen Methode sagte: „Historisch-kritisch bedeutet eine ganze Weltanschauung." Die kritische Theorie ist kein neutrales methodisches Instrumentarium; hinter ihr steht ein bestimmtes Interesse, ja eine dogmatische Entscheidung, wobei die in Dogmatik umschlagende Kritik selbst einen Hang zu doktrinärer Intoleranz besitzt (vgl. *M. Theunissen*, Gesellschaft und Geschichte, S. 33 f). Das „erkenntnisleitende Interesse" ist in der Tradition der Aufklärung das Interesse an Mündigkeit und Emanzipation und damit die Kritik dogmatischer Autorität. Es ist nicht die Aufgabe, hier in eine Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie einzutreten. Die entscheidende Frage ist jedoch, ob der gewählte methodische Ansatz kritisch offengehalten wird für die Sache, um die es geht, oder ob die Sache von vornherein nur noch im Rahmen der von der Methode implizierten Vorentscheidung zur Sprache kommen kann. Oder noch direkter: in welcher Weise ist es möglich, mit Hilfe dieser Methode, in neuer Weise von der „Sache Jesu", von Gott und seiner Herrschaft zu sprechen? Wie verhält sich die von Gott ermächtigte, im Gehorsam und in der Liebe sich verwirklichende Freiheit Jesu zu dem emanzipatorisch-revolutionär-kritischen Freiheitsverständnis der Aufklärung?

IV. Die Sache

Es ist weder möglich noch notwendig, hier im einzelnen alles zu wiederholen, was in dem vorliegenden Entwurf inhaltlich als die „Sache Jesu" herausgestellt wird. Es sind im wesentlichen fünf Punkte: 1. Jesus stiftet Kommunikation, was zwangsläufig zu Konflikt führen muß, 2. Jesus befreit von Leistungsdruck, er schenkt Freude und neuen Sinn, 3. Jesus gibt Hoffnung noch im Scheitern und im Tod, 4. Jesus Verhalten zu dem, was er als „Gott" und als „Abba" bezeichnet, 5. Jesu Botschaft von der Herrschaft Gottes. Was unter den ersten drei Punkten gesagt wird, verdient als Korrektur eines einseitig individualistischen Bildes von Jesus von Nazareth und seiner Heilsbotschaft ernst genommen zu werden. Daß Jesus — anders als die sogenannten Frommen von damals und heute — sich den gesellschaftlichen Randexistenzen, den Außen-

seitern und den Ausgestoßenen zuwandte, bei ihnen Glauben fand und mit ihnen verkehrte, ist eines der sichersten Ergebnisse der Rückfrage nach dem historischen Jesus. Es kann nicht bestritten werden, daß dieses Verhalten Jesu indirekt auch gesellschaftliche Implikationen und Konsequenzen besitzt, welche unser bürgerliches und verbürgerlichtes Christentum von Grund auf in Frage stellen. Dabei ist der vorliegende Text redlich genug zu sagen, daß Jesus nicht an eine politische Revolution denkt, wie sie den antirömischen Guerillas vorschwebte; „es soll nicht die Herrschaft bestimmter Gruppen durch die vielleicht vergleichsweise bessere, eher berechtigte Herrschaft bisher Unterdrückter ersetzt werden" (S. 164). Damit stehen wir vor der eigentlichen Frage nach der „Sache Jesu": was meint dann die Herrschaft Gottes?

Diese Frage wird unter dem vierten und fünften Punkt verhandelt. Das sachlich Gemeinte ist freilich nur sehr schwer zu fassen. Der Entwurf geht davon aus, daß in Jesu Verhalten entschieden wird darüber, wofür man Gott halten darf und wofür man ihn in Anspruch nehmen darf. Gott ist da zu finden, wo das Verhalten Jesu zum Zug kommt (S. 160). Das Wort „Gott" drückt also aus, daß die Menschen, die sich auf Jesu „Sache" einlassen, in ihm „den Selbsterweis des Guten als der letzten, jetzt durchdringenden Wirklichkeit erfahren und sich diesem Vorgang anheimgeben" (S. 161). Diese zunächst etwas sphinxhaften Äußerungen gewinnen etwas mehr Konturen, wenn man nachliest, was der Text unter der Herrschaft Gottes versteht. Zunächst werden hier die Schwierigkeiten genannt, die einem Verständnis dieses Begriffs im Wege stehen (S. 163); es wird sogar gesagt, man müsse es letztlich offenlassen, was Jesus damit genau gemeint hat (S. 166). In Frageform verkleidet wird dann freilich doch eine sehr weitreichende Bestimmung des Begriffs „Gottesherrschaft" gegeben: „oder benutzt Jesus das alte Wort Gottesherrschaft für das, was jetzt tatsächlich geschieht, für die Freiheit, die er sich nimmt und anderen weitergibt, für die Freude, die bei den Festmählern herrscht, für die Freundschaft, die an die Stelle der Herr-Knecht-Verhältnisse tritt? Dann wäre nichts mehr zu erwarten über das hinaus, was geschieht; Jesu Verhalten und dessen Mitteilung an andere Menschen wären selbst das Letzte, Entscheidende, die Gegenwart Gottes als des Guten, das sich als die unantastbare Wirklichkeit erweist und so ausbreitet: wo immer das geschieht, da herrscht Gott. Daß das Gute überhaupt als Möglichkeit des menschlichen Daseins erkennbar und vollziehbar geworden ist, daß es sich als das allein Sinnvolle herausgestellt hat, daß der Bann, die Faszination der Einrichtungen, Normen, Traditionen, Autoritäten gebrochen ist, daß es möglich ist, die Sache Jesu voranzubringen und die gesellschaftlichen, politischen Verhältnisse immer wieder aufzubrechen — diese Situation als solche, die Jesus schafft, wäre dann selbst die Herrschaft Gottes" (S. 165 f.).

Bei allen Undeutlichkeiten ist dieser Text nun doch sehr deutlich. Die Gottesherrschaft ist, so kann man sagen, die Freiheit, die Freude und Liebe, kurz das Gute, das mit Jesus in die Welt kommt und das er möglich macht. Diese Freiheit „nimmt sich" Jesus, um sie den andern weiterzugeben. Es handelt sich also offensichtlich um ein *autonomes* Freiheitsverhältnis, das in der Linie von Emanzipation liegt. Es ist verständlich, daß der Text bei dieser Interpretation abschließend fragen muß, warum dann Jesus ausgerechnet das fatale Wort „Herrschaft", das die ganze Herrschaftsproblematik aufwirft, gebraucht hat, und es ist ebenso verständlich, daß er feststellt, daß das Wort „Gott" für uns heute, wenn wir die „Sache Jesu" erläutern und leben wollen, nicht mehr am Platz und auch durchaus entbehrlich ist (S. 166 f.). Fast an Schleiermacher erinnernd, wird Jesu Gottesverhältnis nur als ein „Beitrag und Impuls" (S. 162, 167) verstanden. Das Wort „Gott" und das mit ihm Gemeinte ist damit funktionalisiert. Es hat keine Bedeutung mehr in sich, sondern ist innerhalb eines christlich geprägten Traditionszusammenhangs im Grunde nur noch ein interpretatorisches Vehikel gesellschaftskritischer Freiheit und gesellschaftskritischen Engagements. Über diese so verstandene und jetzt schon erfahrene Gottesherrschaft hinaus ist „nichts mehr zu erwarten".

So wie Gott in sich uninteressant wird, wird auch die Person Jesu uninteressant. Es wird nur nach ihrer Sache, nach ihrem Programm, ihrem Beitrag und Impuls gefragt; es wird gefragt, was Jesus gebracht hat, aber es wird nicht gefragt, wer Jesus selbst *ist*. Damit ist jedoch eine der entscheidendsten Einsichten der historischen Rückfrage nach dem historischen Jesus übergangen. Danach ist es das Charakteristische am historischen Jesus, daß er seine Person in seine Sache mit einbezieht. Mit seinem Kommen ist die Gottesherrschaft selbst im Kommen. Er ist also seine Sache in Person. Person und Sache kommen bei ihm zu einer völligen Deckung. Das gilt jedoch nicht nur von Jesu Anspruch, sondern ebensosehr von seinem Verhalten. Er ist durch seinen Gehorsam und seine Hingabe ganz „Hohlform" für Gott und seine Liebe; eben in seiner menschlichen Freiheit ist er die Daseinsweise Gottes für die andern (so u. a. *K. Barth, H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger, W. Pannenberg*). So ist er schon während seines irdischen Lebens implizit nicht nur der Verkündigende, sondern auch der Verkündigte. Die nachösterliche Botschaft hat, was in Jesu irdischer Verkündigung und in seinem irdischen Verhalten *implizit* angelegt war, aufgrund der neuen Erfahrungen von Ostern und Pfingsten nur *expliziert* und allein in diesem Sinn den verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus gemacht. Diese Identität von Person und Sache Jesu stellt das eigentliche Proprium christianum dar. Durch sie ist der christliche Glaube wesentlich unterschieden von anderen Weltanschauungen, Ideologien und Utopien. Indem der vorliegende Entwurf die Sache Jesu von der Person Jesu gelöst hat, hat er dieses unterscheidend Christliche übersehen und übergangen. Das Grundproblem der kirchlichen Christologie, der es eben um die Person Jesu ging, ist damit ausgeblendet. Aus der Christologie ist eine Jesulogie geworden.

V. Die Herausforderung

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der vorliegende Text ist nicht als solcher besonders wichtig. Wichtig ist, daß uns in ihm, wie durch ein Prisma gebrochen, viele der Trends begegnen, die gegenwärtig in der Diskussion sind und das Klima bestimmen. Es ist offenkundig, daß es dabei nicht nur um Einzelfragen geht, sondern um den Ansatz, die Methode und den wesentlichen Inhalt der Theologie und des christlichen Glaubens. Es wäre verkehrt, die berechtigten Anliegen zu übersehen, die uns hier begegnen. Sympathisch berührt, daß hier die Glaubenssituation vieler Menschen ernst genommen wird und daß man diesen Suchenden und Fragenden nicht einfach

orthodoxe Bekenntnisformeln um den Kopf schlägt und ihnen sagt: „Friß, Vogel, oder stirb" *(D. Bonhoeffer)*. Sympathisch berührt das Bemühen um eine „Christologie von unten", die die historischen Fragen und Ergebnisse aufgreift und sich dienstbar macht (auch wenn man sich dabei größere Genauigkeit gewünscht hätte). Sympathisch berührt die Konfrontation dieser „Ergebnisse" mit der heutigen gesellschaftlichen Situation des Menschen, also das Bemühen um konkrete Wahrheit. Aber es wäre naiv zu übersehen, daß hier trotz allem positiv Gesagten die Grundlagen des Christentums auf dem Spiel stehen, auch wenn dies in den meisten Texten mit einer Wolke von Zweideutigkeiten verschleiert wird. Eine Auseinandersetzung mit den Vertretern der „Sache Jesu" ist deshalb nicht in der Weise möglich, daß man auf einzelne Glaubensartikel verweist, die in ihrem Entwurf nicht oder nur verkürzt vorkommen (besonders wäre hier auf den Ausfall der Soteriologie und der Eschatologie hinzuweisen). Noch weniger genügt es, mit einzelnen exegetischen und historischen Einwänden und Ergänzungen zu kommen. Man muß auf die Sache selber eingehen und die *Grundlagenfrage* stellen.

Welches ist die Grundlagenfrage? Keine andere als das Verhältnis von kritisch-emanzipatorisch-revolutionärer Freiheit zu der durch Jesus in die Welt gekommenen und in seinem Geist möglichen christlichen Freiheit. Diese christliche Freiheit hat der Mensch nicht einfach, noch weniger kann er sie sich einfach nehmen. Zu dieser Freiheit muß er vielmehr erst frei gemacht werden. Ihr Interesse ist nicht das Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen, sondern das Zum-andern-Kommen; sie verwirklicht sich im Dienst der Liebe (vgl. Gal 5, 1. 13 f.). Wo von befreiter Freiheit die Rede ist, da ist notwendig auch von Gott und seiner befreienden Liebe die Rede. Die christliche Freiheit stellt also unabdingbar die Frage, ob und wie es unter den neuzeitlichen Voraussetzungen möglich ist, von Gott und seiner Herrschaft in der Liebe zu sprechen. Nur wer dies gezeigt hat, kann für sich in Anspruch nehmen, dem heutigen Menschen die „Sache Jesu" neu erschlossen zu haben.

Ob ein solches neues, von Jesus ermächtigtes Sprechen von Gott möglich erscheint, hängt letztlich davon ab, wie man vom Menschen und den Entfremdungen denkt, unter denen Menschen konkret leben. Handelt es sich allein um psychologisch und soziologisch bedingte und damit grundsätzlich durch menschliches Wissen und menschlichen Einsatz *veränderbare* Entfremdungen? Oder gibt es noch eine andere Entfremdung des Menschen von seinem Glück, eine Entfremdung, die in seiner Endlichkeit besteht? Kann man aber, nimmt man die Endlichkeit des Menschen ernst, den Menschen rein autonom verstehen? Muß eine solche Utopie, die den Menschen letztlich mit Gott verwechselt, nicht — gegen ihren Willen, aber innerlich notwendig — totalitär werden, während umgekehrt die gläubige Anerkennung, daß Gott allein absolut ist, ein Schutzwall gegen Vergötzungen, Tabuisierungen und dogmatische Verabsolutierungen aller Art darstellt? „Gottes Autorität garantiert so die Unabhängigkeit des Menschen von menschlicher Autorität" *(E. Fromm,* Die Herausforderung Gottes und des Menschen, S. 79). Könnte das Befreiende der Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes und seine Forderung nach Umkehr und Glauben nicht gerade in der Aufdeckung dieses Zusammenhangs liegen? Sinnvoll ist eine solche Behauptung freilich nur, wenn man sagen kann: „Gott *ist*". Daß Gott und seine Gnade *ist*, hat wiederum „gesellschaftskritische Bedeutung gegen die Predigt von Sinn durch Leistung und die Wertung des Menschen nach seinem Nutzen in der gegenwärtigen Gesellschaft" (*H. Gollwitzer,* Krummes Holz — aufrechter Gang, S. 46).

Nimmt man das genuin ideologiekritische Element des christlichen Gottesglaubens ernst, dann ist eine *kritische* Begegnung mit dem kritisch-emanzipatorischen Freiheitsverständnis möglich, ohne daß dabei die eigentliche „Sache Jesu" und deren kritische Potenz preisgegeben wird. Nimmt man den unaufgebbaren Krisischarakter der Reich-Gottes-Botschaft ernst, dann ergeben sich freilich auch ethische und gesellschaftliche Konsequenzen, welche das etabliert bürgerliche und verbürgerlichte Christentum von Grund auf in Frage stellen. Person und Sache Jesu stellen dann eine Herausforderung dar, der weder „links" noch „rechts" so leicht standzuhalten ist.

Diskussion und Kontroverse

Bildung als Chance sinnhafter Existenz

Für und wider die sogenannte instrumentelle Vernunft

Die Bildungsdiskussion scheint sich gegenwärtig im Grundlagenbereich deutlich auf die Frage zuzuspitzen, wieweit Bildung Chancen einer sinnhaften Existenz zu vermitteln bzw. in sie einzuüben vermag oder inwieweit sie vornehmlich instrumentell Wissen vermittelt, ohne zur Existenzerhellung beizutragen. Wir haben deshalb zwei Autoren, die an dieser Diskussion beteiligt sind, um eine thesenartige Stellungnahme je aus ihrer Sicht gebeten. G. Scherer, Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Essen, und Direktor der Katholischen Akademie Die Wolfsburg in Mülheim/Ruhr, wendet sich in der Substanz seines Beitrages gegen die Gefahr einer monopolartigen Vorherrschaft einer instrumentellen Vernunft, die vonehmlich um die Potenzierung von Mitteln bemüht ist, ohne die Zwecke und den dahinterliegenden Sinn anthropologisch zu reflektieren. H. Storck, promovierter Chemiker und längere Zeit im Forschungsbereich der chemischen Industie tätig, ist Pofessor für Chemie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe, Abteilung Münster. Er wendet sich pointiert gegen eine Unterbewertung der „instrumentellen Vernunft", soweit damit zugleich eine Mißachtung der technisch-naturwissenschaftlichen Vernunft eingeschlossen oder suggeriert werden könnte. Eine Mo-

nopolisierung dieser Vernunft hält er für unmöglich. Dies läßt sich daraus erklären, daß er anders als Scherer instrumentelle Vernunft nicht im Horkheimerschen Sinne als Verselbstzwecklichung der Mitteln ohne Sinnhinterfragung, sondern im engeren Sinne als technisch-instrumentelle Vernunft versteht.

Georg Scherer

Gegen das Monopol instrumenteller Vernunft

Die gegenwärtige gesellschaftliche Situation ist durch die Versteifung jener Trends und Strukturen bestimmt, welche in den letzten Jahren unter den Stichworten Leistungsgesellschaft, Herrschaft technokratischer Rationalität oder instrumenteller Vernunft und als Verdinglichung des Menschen unter die Zwänge der verwalteten Welt kritisiert worden ist. Diese Versteifung hängt damit zusammen, daß es der Kritik bisher nicht gelungen ist, akzeptable Alternativen zu entwickeln. Ideologische Blindheit, der Umschlag von Kritik in Gewalt, die Flucht in das Traumland der Hippies und die durch Drogen vermittelten Illusionen und die sich abkapselnde Subkultur der jungen Generation haben die kritische Bewegung unglaubwürdig gemacht. Daher wird heute überall der Ruf nach Ordnung und gesellschaftlicher Stabilität laut. Außerdem scheint für viele der Rückzug auf eine mehr oder weniger positivistische Rationalität die einzig mögliche Alternative zu linker Ideologie oder Anarchie zu sein. Die starke Anziehungskraft des sogenannten kritischen Rationalismus (Popper, Albert), die Tendenzen in den Kommunikationswissenschaften, ein starker Zug zu einer *neuen Vorherrschaft rein empirisch-analytischer Forschung* in den Gesellschaftswissenschaften und in der Pädagogik sind Symptome dieser Tendenz. Sie ist darum so fatal, weil sie in Gefahr steht, das Monopol der „instrumentellen Vernunft" (Horkheimer) zu zementieren. Der instrumentellen Vernunft erscheinen alle Gegenstände, welche in der Welt vorkommen, ausschließlich unter dem Aspekt *Mittel* für etwas zu sein, während die *Zwecke,* auf welche alle Mittel hingeordnet sein müßten, nicht nur unbekannt, sondern auch ungefragt bleiben. Der Mensch von heute ist ständig dabei, neue Mittel zu ersinnen, Mittel der Verwaltung, der Produktion, des Konsums, des Verkehrs, der besseren Kommunikation, des Lehrens und Lernens. Immer mehr wird produziert, verwaltet und organisiert. Aber niemand weiß mehr, zu welchem Zweck. Werden aber ständig nur neue Mittel produziert, die auf keinen Sinn mehr verweisen, degradiert man, wie schon Marx gesehen hat, das Leben des Menschen selbst zum Lebensmittel. *Die Organisierung der Mittel wird selber zum Sinn.* Weil dieser aber notwendig ein Scheinsinn sein muß, ist die instrumentelle Vernunft gezwungen, zu eskalieren. Sie muß, um die Leere zu verdecken, die sie schafft, immer neue Mittel produzieren, welche ihrerseits im Dienst der Produktion anderer Mittel stehen. Wo der instrumentelle Prozeß so zu seinem eigenen Zweck wird, kommt es zur Ideologie der „Zuwachsrate", welche die ständige Potenzierung der Mittel, die keinen Zweck mehr haben, mit dogmatischer Intoleranz durchsetzt. Damit schließt sich aber die instrumentelle Vernunft zu einem geschlossenen System zusammen, so daß man die Frage stellen muß, ob der z. Z. in unserer Gesellschaft noch vorhandene *Pluralismus* der Überzeugungen und Grundhaltungen, Bekenntnisse und Anschauungen nicht immer mehr vom *Totalitätsanspruch* instrumenteller Vernunft eingeebnet wird. In der sogenannten freien Welt, so ist zu befürchten, könnte sich durch diese Ideologie ein genauso totalitäres und monolithisches System entwickeln wie in den meisten sozialistischen Ländern. Die grundlegenden Prinzipien unserer freiheitlichen Verfassung sind nicht nur von linken Ideologien her bedroht, sondern genauso stark durch den Anpassungsdruck von instrumenteller Vernunft und Technokratie. Freiheit kann das Kalkül des technokratischen Planes der Produktion, des Konsums und der Verwaltung stören. In dem Maße wie die instrumentelle Vernunft überwuchert und nicht mehr das sein will, was sie sinnvollerweise allein sein sollte, nämlich die Beischaffung der Mittel zu sinnerfüllter Existenz, muß Freiheit verschwinden — ebenso wie Sinn, nach dem zu fragen unter dem Monopol der instrumentellen Vernunft als selber sinnlos denunziert wird.

Instrumentalistische Bildung

Das Bildungswesen steht heute in Gefahr, ein wichtiges Organ der Anpassung der Menschen an die monopolartige Herrschaftsstellung der instrumentellen Vernunft zu werden. Sollte die organisierte Bildung immer mehr in diese Richtung entarten, würde sie zugleich zu einer Macht, welche das Unbehagen an der Gesellschaft und die Irrationalität der Reaktionen, die aus diesen Unbehagen hervorbrechen, mitproduziert. Damit würde sie dazu beitragen, die Polarisierung in ein technokratisches Establishment und einen sowohl blinden wie ohnmächtigen Aufstand gegen es zu verfestigen. Im folgenden soll in Gestalt einiger Thesen deutlich gemacht werden, daß unser Bildungswesen tatsächlich in Gefahr steht, der angesprochenen Fehlentwicklung anheimzufallen.

1. Die *Curriculumforschung* neigt dazu, ausschließlich solche Lernprozesse zu statuieren, welche sich hinsichtlich der zu durchlaufenden Lernschritte, aber auch der Lernziele, genau kontrollieren lassen. Der Erfolg des Lernprozesses muß gemessen werden können. *Meßbarkeit* aber setzt Standards voraus, die von allen Lernenden und Lehrenden akzeptiert werden müssen. Solche auf objektivierbare Effizienz abgestellte Rationalität dient dazu, nur solche Gegenstände in das Curriculum aufzunehmen, welche eindeutig vorgegeben, als jedermann zugängliche Sachverhalte deklariert und somit von vornherein einem positivistisch verengten Verständnis von Wirklichkeit unterworfen worden sind. Wahrheit wird mit Richtigkeit verwechselt, Rationalität zu Meßbarkeit degradiert, der Bereich dessen, was als gültig angesehen wird, auf den des Verfüg- und Machbaren reduziert. Phantasie, ursprüngliche Erfahrung des Neuen, Überraschenden und Unverfügbaren, Orientierungshilfen für den Prozeß der Selbstfindung, die Fähigkeit, mit ungelösten Problemen, mit Angst und Langeweile zu leben, das Fragenkönnen und die Kraft, sich selber in Frage stellen zu lassen, erst recht die Möglichkeit, sich und den anderen Menschen als ein auf Transzendenz verwiesenes Wesen zu entdecken — das alles kommt in einem solchen Curriculumprogramm nicht vor. *H. von Hentig* stellt fest, „schon ‚Wissen', ‚Verstehen', ‚Würdigen' ... und dergleichen dürfen nicht aufgenommen werden, sie sind für ‚Lernentscheidungen' unzureichend ... In den neueren Lehrplanentwürfen findet man folglich immer längere ... Listen von Handlungsverben, die Lehrresultate bezeichnen sollen. Diese Lehrresultate richten sich ganz nach den Operationalisierungen (Gegen-

ständen und Methoden) und immer weniger nach Lernanlässen, Lerngelegenheiten, Lernsituationen, Lernbedürfnissen, und schon gar nicht mehr nach dem, was sich nur als Forderung formulieren läßt und als Forderung wirksam ist: Verantwortung für . . ., Bewußtsein von . . ., Mut zu . . ., Einsicht in . . ., Freude oder Kritik an . . ., Stolz auf . . ., weil sie keine Anweisung enthalten, wie man sie ‚beobachtet' oder ‚prüft'." [1]

2. Aufs engste mit dieser Konzeption des Curriculums, welche freilich nicht als die einzig mögliche angesehen werden darf, ist die *Faszination durch die modernen Lernmaschinen* aller Art verbunden. Ihr Einsatz, so sinn-voll er im einzelnen auch sein mag, führt de facto zu einer immer weiter gehenden Herrschaft der Verwaltung über das Bildungswesen, schon wegen der Kostspieligkeit dieser komplizierten Apparate. Auch besteht die Gefahr, daß die Forderung nach Individualisierung der Lernprozesse durch den Einsatz dieser Geräte ins Gegenteil verkehrt wird. Denn die Möglichkeit eines individualisierten Unterrichts beschränkt sich hier darauf, daß die Lernenden „zu unterschiedlichem Zeitpunkt, für unterschiedliche Dauer, in unterschiedlicher Menge oder Verdichtung das dafür minuziös gleiche Verfahren durchlaufen. Individuation wird dem System zufolge eine ausschließlich quantitative Angelegenheit." [2] Auch wird gerade an dieser Überschätzung die Herrschaft der instrumentellen Vernunft deutlich. Man meint, einfach dadurch, daß man modernere, technisch konstruierte, der Effizienzkontrolle dienende Mittel verwendet, bereits die Bildungsprozesse selber reformiert zu haben. Eine wirkliche Änderung ließe sich aber nur erreichen, wenn, wie von Hentig mit Recht sagt, sich die „Grundorientierung, die Theorie, die Absichten" ändern würden. „Eine Reform, die nur die Mittel radikalisiert . . ., bleibt im Bann dessen, was sie ändern will." [3]

3. Die beiden zunächst angesprochenen Trends hängen mit einem ungeklärten *Verständnis von Wissenschaft* zusammen. Wenn z. B. der Strukturplan für das Bildungswesen fordert, alle Lehr- und Lernprozesse müßten wissenschaftsorientiert sein und in ihrer Bedingtheit und Bestimmtheit durch die Wissenschaften erkannt und entsprechend vermittelt werden, dann wäre zunächst zu klären, was unter Wissenschaft zu verstehen ist. Das geschieht aber nicht. Auch muß gefragt werden, ob eine solche Forderung selber wissenschaftlich zu begründen ist. Das ist aber nur möglich, wenn man die Philosophie als zu den Wissenschaften zugehörig anerkennt, weil sie, als Metawissenschaft, die Frage nach dem Sinn von Wissenschaft im ganzen des menschlichen Daseins selber so zu stellen vermag, daß sie sich ihrer eigenen methodischen Voraussetzungen bewußt wird. In seinen Ausführungen über die Ausbildung derer, welche die Wissenschaftlichkeit des gesamten Bildungswesens garantieren sollen, der Lehrer nämlich, wird aber die Philosophie nicht einmal mehr erwähnt. Dadurch erhält der Verdacht Nahrung, der Begriff von Wissenschaft, der hier zugrunde gelegt wird und das gesamte Bildungswesen bestimmen soll, sei ein positivistischer. In diesem Fall würde aber ein bestimmtes Verständnis von Wissenschaft zum Dogma erhoben.

Aber selbst wenn man einen offeneren und weiteren Wissenschaftsbegriff zugrunde legt, bleibt die Frage, ob wirklich alle Lehr- und Lerngegenstände nur als durch Wissenschaft bestimmte vermittelt werden sollen. Denken wir zum Beispiel an den Bereich der *ästhetischen Erziehung*. Es ist keine Frage, daß der Vorgang künstlerischer Kreativität mit seinen soziologischen und psychologischen Voraussetzungen wie auch der des verstehenden Nachvollziehens von Kunst wissenschaftlicher Aufklärung zugänglich ist. Andererseits muß man daran festhalten, daß die ästhetische Erfahrung, in welcher alle künstlerische Kreativität ihre Wurzeln hat, in ihrem eigenen Vollzug sich selbst gehört und gerade nicht Wissenschaft ist. Daher muß man sich fragen: Was ist in der ästhetischen Erfahrung das eigentlich „Bildende"? Ist es das, was sich an ihr wissenschaftlich bestimmen läßt, oder ist es jene Erfahrung selbst, die in ihrem Vollzug dem Menschen eine Chance der Bewußtseinserweiterung einer Sinnerfahrung und einer kritischen Konfrontation zum faktisch Bestehenden gewährt? Ähnliches ließe sich über Erfahrungen der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung aussagen.

4. Durchaus zu Recht fordert man heute für alle Menschen die Gleichheit der Chance, eine möglichst qualifizierte Bildung zu erlangen. Man wird freilich die Sorge nicht los, *als ob dieses allgemeine Bildungsrecht zu ausschließlich mit dem Gedanken des sozialen Aufstiegs verbunden wird*, so daß Bildung von vornherein von einem utilitären Affekt her definiert ist. Erneut zeigt sich die Herrschaft der instrumentellen Vernunft. Bildung wird zum Mittel, allen möglichst gleich gute Startchancen zu vermitteln, durch welche sie in den Stand gesetzt werden, möglichst viel zu leisten, möglichst viel zu verdienen und möglichst nützliche Mitglieder der Gesellschaft zu werden. Sozialer Status, Prestige und Verdienst erscheinen in diesem Konzept als schlechthin gültige Werte, die man nicht hinterfragen darf. Was wird eigentlich aus den Menschen, die sich trotz gleicher Bildungschancen dennoch nicht in die höheren Etagen der Gesellschaft hinaufarbeiten können? Sie müssen offenbar ihren Mißerfolg, nachdem die Gleichheit der Bildungschancen hergestellt ist, sich selbst zuschreiben. Sie sind Versager, die aus dem, was ihnen die Gesellschaft eröffnet hatte, nichts zu machen verstanden. Führt also nicht die proklamierte Chancengleichheit zu einer immer mehr um sich greifenden Neurotisierung der Menschen und zum Neid und zur Aggression der vielen, die nicht das werden, was sie auf Grund ihrer Bildung hätten werden können und doch nicht geworden sind, weil nun einmal in keiner Gesellschaft alle „oben" sein können? Dieses Dilemma läßt sich nur lösen, wenn man dem Gedanken grundsätzlich absagt, „Bildung mache proletarisch, wenn sie nicht in einem entsprechenden Beruf angewandt und durch einen privilegierten sozio-ökonomischen Status honoriert werde" [4]. Die Menschen müssen verstehen lernen, daß Bildung auch dann sinnvoll ist, wenn sie nichts nützt, keine Berechtigungen und Ausweise einträgt. Sie ist sinnvoll, wenn sie das Bewußtsein erweitert, neue Möglichkeiten des Verstehens, der Kreativität, des Umgangs mit anderen Menschen, des Spielens, des Feierns, der Konzentration gewährt. Alle sollen die Chance haben, eine möglichst umfassende Grundlage sinnhafter Existenz durch Bildung zu erlangen. Aber sie dürfen nicht meinen, diese Bildung bringe mit Notwendigkeit ein Anrecht auf Spitzenfunktionen in der Gesellschaft ein. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es ein Unglück ist, wenn unzureichend Gebildete sich dieser Positionen bemächtigen.

Notwendige Alternativen

1. Eine *Brechung des Monopols instrumenteller Vernunft* in unserem Bildungswesen kann nur in Gang gebracht werden, wenn sowohl im Sekundabereich, als auch auf der

tertiären und quartären Stufe des Bildungssystems die *Sinn-Fragen* in ihrer fundamentalen Bedeutung anerkannt werden und in den verschiedenen Curricula ihren Platz finden. Nur so läßt sich die Kluft zwischen einer ästhetisch-historisch verstandenen „Allgemeinbildung" auf der einen Seite und einer auf Anpassung an die technokratischen Strukturen der Gesellschaft bezogene „Ausbildung" andererseits überwinden. Solche elementaren Sinnfragen sind zum Beispiel folgende: Was bedeutet es, daß der Mensch als Mann und Frau existiert und sich als ein sexuell bestimmtes Wesen vorfindet? Welche Sinnkriterien können aufgefunden werden, die es uns möglich machen, in der jeweiligen geschichtlichen Situation, in der wir uns befinden, durch die Tradition erschlossene Möglichkeiten des Daseins aufzugreifen und auf Zukunft hin auf neue Weise sich anzueignen oder zu vergessen und auszustoßen? Was heißt es überhaupt, als Einzelner in der Geschichte zu opfern, oder muß diese in ihrem Sinn und Unschichte zu opfern oder muß diese in ihrem Sinn und Unsinn auch an der Existenz des einzelnen Menschen gemessen werden? Wie sollen sich Arbeit und Freizeit, Beruf und Familie im Leben des heutigen Menschen zueinander verhalten? Weiter: Was meinen eigentlich heute überall in der Bildungsdiskussion gebräuchliche Worte wie Fortschritt, Emanzipation, Kreativität, Mündigkeit? Von welchen Maßstäben her kann bestimmt werden, was Fortschritt, Mündigkeit oder Kreativität ist? Versäumt man diese Frage zu stellen, so besteht die Gefahr, daß jene Worte bloße Leerformen bleiben, die nichts besagen und sehr leicht der ideologischen Verklärung von Maßnahmen anheimfallen können, die ganz anderes meinen und hinter denen recht häufig massive politische oder wirtschaftliche Interessen stehen.

Alle Sinnfragen münden in die eine alles umfassende Sinnfrage: Was ist überhaupt der Sinn unserer Existenz? Warum bin ich da, warum sind wir miteinander da, warum gibt es den Menschen? Warum leben wir, und warum müssen wir sterben? Bildung, welche diese Frage nicht als die grundlegende in den Bildungsprozeß aufnimmt und es versäumt, an dieser Stelle *Hilfen zur Orientierung* anzubieten, ist überhaupt keine Bildung. Verstehen wir dagegen Bildung als *Chance sinnhafter Existenz* und begründen von daher das Recht aller auf Bildung, so ergibt sich ein Bildungsbegriff, welcher umfassend genug ist, die verschiedensten Lernziele und Lernprozesse zu umgreifen und zugleich kritisch zu hinterfragen. Von der Sinnfrage her können berufliche Bildung genauso wie politische, philosophische, religiöse, historische oder ästhetische in ihrer Notwendigkeit aufgewiesen werden. Zugleich sind wir aber durch einen solchen Bildungsbegriff jederzeit aufgefordert, Lernziele und -gehalte, Bildungspläne und überkommene Strukturen des Bildungswesens kritisch zu prüfen, weil es sein kann, daß sie Absurdität produzieren und so den Menschen im Kern seines tiefsten Interesses treffen: den Willen und der Erwartung, sinnvoll leben zu können.

Wenn hier eine *sinnorientierte Bildung* gefordert wird, soll damit auf keinen Fall einer vorgeformten und bloß rezeptiv zu übernehmenden Sinnantwort, die von einem fixierten „Menschenbild" ausgeht, das Wort geredet werden. Es kommt ja gerade darauf an, daß der Mensch es lernt, sich auf diese Frage als eine Frage im Ernst einzulassen. Sinn kann immer nur in einem Akt der Selbstbestimmung der Person erfahren und verwirklicht werden. Was ich mir nicht durch mich selbst angeeignet, als Überzeugung gewonnen, wofür ich mich nicht durch mich selbst eröffnet und erschlossen habe, was ich nicht erfragt und gefunden, worauf ich mich nicht selbst und höchstpersönlich eingelassen habe, das kann mir auch nicht zum Sinn werden. Freiheit und Sinn gehören daher notwendig zusammen. Es ist die Chance der heutigen Gesellschaft, den Menschen in diese Freiheit zu entlassen. Unser Bildungssystem versagt gerade dadurch, daß es entweder die Sinnfrage und die Sinnfragen als gesellschaftlich nicht relevant ausklammert und sich auf die positivistische Instrumentalität zurückzieht oder aber den Menschen von vorgegebenen und angeblich nicht hinterfragbaren Leitbildern her zu indoktrinieren versucht. Worauf es ankäme, wäre aber gerade, jene zentralen und unabweisbaren Fragen bewußt aufzugreifen und Orientierungshilfen anzubieten, welche der Freiheit, in welche der Mensch heute entlassen ist, sinnhafte Gehalte anzubieten vermag, ohne ihm seine Selbstbestimmung abzunehmen oder zu ersparen. Wo solche Orientierung und solches Fragen ausbleiben, verfällt der Mensch rettungslos dem Chaos der Meinungen, den Surrogaten der Ideologien, wird er zum Spielball der Manipulation, ein Wesen ohne Selbststand, das jeder Verführung und Ausbeutung offensteht, sich den schnell wechselnden Wellen modisch anpaßt und zum leicht lenkbaren Instrument herabsinkt.

2. Wenn die Sinnfrage zur Diskussion steht, geht es auch um die *Ermöglichung von Sinnerfahrungen.* Solche machen wir überall dort, wo uns begegnet oder wir selbst vollziehen, was nicht mehr bloßes Mittel zum Zweck ist. Wir sagen dann: Daß dieses geschieht oder ist, rechtfertigt sich aus sich selbst, es ist gut so, so müßte es immer sein, das ist es, worauf es ankommt. Solche Erfahrungen machen wir vor allem im Bereich der Mitmenschlichkeit, wenn wir erfahren dürfen, daß wir für andere schöpferisch sein können, an der Entfaltung ihrer sinnhaften Existenz mitwirken dürfen. Sinnerfahrung geschieht aber auch umgekehrt, wenn wir uns von den anderen an- und ernst genommen wissen. Wo der Mensch diese Zustimmung von seiten der anderen nicht erfährt und ihm nicht gesagt wird: „Du darfst sein, es lohnt sich mit dir, du bist jemand", da erlebt der Mensch eine „Frustration" von folgenschwerer Bedeutung. Die Kontaktschwäche, die wir heute bei vielen Menschen beobachten, Minderwertigkeitskomplexe und Unsicherheitsgefühle, die Flucht in verfrühte sexuelle Beziehungen, die Anziehungskraft der Rauschmittel, aber auch die ideologische Gesprächsunfähigkeit haben hier einen ihrer wichtigsten Gründe. Die Beziehungslosigkeit und Anonymität in unserer Gesellschaft, die Verobjektivierung des Menschen durch den Menschen als Objekt der Produktion, des Konsums und der Verwaltung, der Neid auf den besseren Sozialstatus des anderen, seine Betrachtung als Gegner, Konkurrent und als Bedrohung der eigenen Interessen führen die Menschen in die Isolation. Das menschliche *Grundvermögen,* mit dem anderen Menschen Mensch zu sein, verkümmert immer mehr. Die Einübung in dieses Miteinander, die Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen, die Einsicht in psychologische und soziologische Vorgänge und Strukturen, die angesichts dieses Problems zur Sprache gebracht werden müssen, sind den meisten Menschen bis heute unbekannt geblieben. „Aufklärung" auf diesem Feld gehört zu den dringlichsten Bildungsaufgaben der Gegenwart. Wer selber nicht von anderen angenommen worden ist, wird zumeist auch unfähig, für andere zu sein. Darum ist eine

fortschreitende Neurotisierung unserer Gesellschaft über Generationen hinweg zu erwarten, wenn nicht eine Bewußtseinsveränderung stattfindet, welche den Menschen aus dem Griff der instrumentellen Vernunft entläßt. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es überhaupt möglich, daß ein Mensch den anderen um dieses Menschen selbst willen entdeckt. Bildungspolitiker und Experten, welche solche Zusammenhänge nicht zur Kenntnis nehmen und nicht für ihre Bildungskonzeption relevant werden lassen, sind blind und wissen nicht, was sie tun.

3. Erfahrungen dessen, was nicht mehr Mittel zum Zweck ist, sondern den Zweck selber repräsentiert, machen wir auch in Einsichten, welche nicht mehr in pragmatischen Interessen gründen und utilitär nicht brauchbar sind. Mag auch der antik-mittelalterliche Gedanke von einer vorgegebenen kosmischen Ordnung, deren Wahrheit sich der Mensch vernehmend aneignen muß, durch das moderne geschichtliche Denken endgültig überwunden sein, so muß doch der *griechische Gedanke der Theoria* als der Einsicht, die nichts nützt, aber gerade deswegen notwendig ist, wieder angeeignet werden. Es muß „legitim neben der der Praxis dienenden Wissenschaft ein Wissen um des Wissens willen" geben. Das gilt nach *I. Fetscher* zunächst für die Philosophie: „Mag Philosophie auch, als Kritik im Dienste sozialer Praxis stehend, moralisch einstweilen einen Vorrang beanspruchen, es bleibt doch immer die Frage, zu welchem Ende die Menschheit befreit werden soll, was sie mit der endlich allgemein gewordenen Muße machen, worin ihr schließlich zu genießendes Glück bestehen soll. Könnte es den Philosophen nicht erlaubt sein, darüber nachzudenken und vielleicht sogar vorzuleben, worin jenes Glück, das der Sozialkritiker allen verschaffen möchte, eigentlich bestehen soll?" Aber auch über Philosophie im engeren Sinne hinaus müssen „Wissensformen wiedergefunden werden, die ihren Sinn in sich finden" [5]. Wenn die Chancen einer möglichen Freizeitgesellschaft nicht vertan werden sollen und die Freizeit nicht ebenfalls verplant, verwaltet und dem Diktat der Instrumentalität unterworfen werden soll. Ähnliches gilt von der befreienden Macht des Schönen. Man muß sich doch heute fragen, ob das Problem des Umweltschutzes, von dem alle Welt spricht, nicht von vornherein zu kurz angesetzt ist, wenn es dabei nur um die Rettung der nackten Existenz des Menschen geht, die ja in der Tat durch die Ausbeutung der Natur aufs schwerste bedroht ist. Beruht nicht vielmehr das viel zitierte „Unwirtliche" unserer Städte gerade darauf, daß der Lebens- und Wohnraum des Menschen dem Profit, der Zuwachsrate, dem Verkehr und der Autoindustrie, also wiederum der Instrumentalität, geopfert worden ist? Gewiß muß eine ästhetische Bildung kritisiert werden, welche gerade dadurch, daß sie für Feierstunden den Genuß des Ästhetischen reserviert hatte, die eigentliche Lebenswelt des Menschen der Banalität schlechthin preisgeben konnte. Der Hinweis auf dieses unerträgliche Ärgernis darf uns aber nicht dazu verführen, die ästhetische Bildung als solche abzubauen. Sie ist vielmehr heute von unmittelbarer politischer Relevanz, weil es darauf ankommt, die verlorengegangene ästhetische Dimension der Welt, in der wir alltäglich leben, wieder zuzuführen und sie dadurch zu einer humaneren zu machen. Schutz der Natur, Städteplanung, die Zähmung der Bestie Verkehr, die Schaffung von Räumen für eine ungesteuerte Freizeit — all das ist ohne entsprechende bildungsmäßige Voraussetzungen nicht zu verwirklichen. Daher ist es verhängnisvoll, wenn heute bereits Umweltschutz und Bildung in eine Konkurrenz bezüglich ihrer Priorität geraten. Hier entsteht eine der vielen falschen Alternativen, von denen unsere Zeit bestimmt ist.

4. Wenn von Erfahrung die Rede ist, dann muß auch von der *religiösen Erfahrung*, der Transzendenzerfahrung, die Rede sein. Wir erleben heute einen Neuaufbruch des Verlangens nach solcher Erfahrung. Die alte Praxis der Meditation und Konzentration, wie sie in der ostasiatischen Tradition gepflegt wird, gewinnt in Amerika und Europa immer mehr Anhänger. Theologen wie *H. Cox* und *J. Moltmann* weisen auf die verlorengegangene Festlichkeit des Daseins hin oder rufen uns zur Realisierung von Freiheit, nämlich gerade von Freiheit, die von den Zwängen des instrumentellen Denkens befreit ist, in religiöser Erfahrung und theologischem Denken auf. Dabei greift man auf ältere Gedanken zu Erkenntnis, Spiel und Fest zurück, wie sie z. B. von *H. Rahner, J. Pieper* oder von *Huizinga* vor Jahrzehnten vollzogen worden sind. In der periodischen Wiederkehr solcher Versuche meldet sich ein unabweisbar zum Menschen gehöriges Element an, das heute weithin der Unterdrückung anheimgefallen ist. Kann ein Bildungssystem, das die Aktualität von Gehalten und Gegenständen von Bildungsprozessen nicht nur am Kalkül wirtschaftlicher Produktivität und politischen Machtinteressen mißt, einfach daran vorbeigehen?

Die Aufgabe der Kirchen

Ein Bildungssystem, für welches Fragen als Fragen und Erfahrungen eine bedeutsame Rolle spielen, relativiert sich selbst. Es kann ja nur bestimmte Voraussetzungen und Bedingungen dafür schaffen, daß der Mensch von sich aus die Fragen stellt und seine Erfahrungen macht. Es ist von vornherein auf etwas bezogen, das ihm selber nicht verfügbar ist. Eben dadurch ist es gehindert, sich selbst zu verabsolutieren, übertriebene Erwartungen an es zu nähren und zu einer säkularisierten Heilanstalt zu werden, wie es z. B. *Illich* dem heutigen Schulsystem zum Vorwurf macht.

Die *Kirchen* sollten ihre Funktion im Bildungswesen darin erblicken, durch die Institutionen, über die sie noch verfügen, oder auf die sie Einfluß haben, Alternativen, wie sie durch das Vorstehende angedeutet werden, zu entwickeln, nicht um ihrerseits einen neuen Monopolanspruch auf eine das bloß Instrumentelle überschreitende Bildung anzumelden, sondern um einen Akzent zu setzen, der auch für andere zum Appell zu werden vermag. So würden sie im Bereich der Bildungspolitik eine gesellschaftskritische Funktion erfüllen, welche mit dem Kern der christlichen Botschaft zu tun hat: Der Bezeugung jener Befreiung zur Freiheit, die seit der Auferweckung Jesu Christi von den Toten für alle Menschen Realität gewinnen will, aber nur glaubwürdig verkündigt werden kann, wenn sie sich in der Überwindung der Unfreiheit als wirksam erweist, welche hier und jetzt die Menschen knechtet. Auf ihre Seite gehört heute ganz zweifellos ein der instrumentellen Vernunft mehr und mehr höriges Bildungssystem.

---

[1] *Hartmut von Hentig*, Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule, München 1971, S. 88.
[2] A. a. O. 31.
[3] A. a. O. 34.
[4] *Helmut Becker*, Die Legende vom akademischen Proletariat, Evangelische Kommentare, Heft 11 (1971) 635.
[5] *Iring Fetscher*, Der Mensch lebt frei in der Theorie, FAZ 10. Januar 1972, S. 18.

Heinrich Stork

Wider die Unterschätzung der instrumentellen Vernunft

Für ein *Monopol* der instrumentellen Vernunft im Bildungswesen kann man nicht glaubwürdig argumentieren; kaum jemand wird dafür eintreten wollen. Die Gefahr eines solchen Monopols scheint aber auch recht gering zu sein: in unseren allgemeinbildenden Schulen fristen die Naturwissenschaften eher ein Kümmerdasein; ihr Stundenanteil bleibt weit hinter dem zurück, den ihnen das Humboldtsche Gymnasium einräumte. Und was die Gesellschaftswissenschaften mitsamt ihrer Lehre betrifft: leiden sie nicht eher unter einem Übermaß an „Sozialphilosophie", die mit handfesten Vorurteilen einhergeht und die der Korrektur durch prüfbare, empirisch ermittelte Fakten dringend bedürftig ist? Es trifft gewiß zu, daß sich die Lehrpläne zur Zeit um Angabe von Lernzielen bemühen, deren Erreichen sich mit objektivierbaren Methoden kontrollieren läßt; ist dies aber nicht eine verständliche Reaktion auf die abstrakt-hochtrabende Sprache, mit der die Lehrpläne bisher sehr allgemeine, hochgesteckte Bildungsziele beschrieben, ohne Möglichkeiten zu ihrer Verwirklichung anzugeben?

Unabhängig von der Beurteilung der aktuellen Situation ist festzuhalten, *daß die Betätigung der instrumentellen Vernunft und die Verwirklichung sinnhafter Existenz sich nicht säuberlich voneinander trennen lassen. Beide durchdringen einander so, daß es auch nicht genügt, ihr Verhältnis als das von Voraussetzung und möglicher Folge zu kennzeichnen.* Die folgenden 4 Thesen sollen dies verdeutlichen:

1. Die „Emanzipation des Menschen aus der animalischen Abhängigkeit" (Dessauer) mit Hilfe der instrumentellen Vernunft ist ein Vorgang von großer anthropologischer Relevanz.

Der Mensch ist in jeder natürlichen Umwelt lebensunfähig. „Ohne eine artspezifische Umwelt, in die er eingepaßt wäre, ohne angeboren zweckmäßige Bewegungs- und Verhaltensmuster (und das bedeutet bei Tieren ‚Instinkt'), aus Mangel also an spezifischen Organen und Instinkten, sinnesarm, waffenlos, nackt, embryonisch in seinem Habitus . . . ist er auf die Handlung gestellt, auf die intelligente Veränderung der beliebigen vorgefundenen Naturumstände." [1] Diese Veränderung geschieht in der Technik; mit ihrer Hilfe gestaltet der Mensch seine Umwelt entscheidend um. Der so entstehende „Metakosmos" (Dessauer) löst den Menschen aus der animalischen Begrenztheit und gibt ihm neue Möglichkeiten des Erkennens und Wirkens. Zwar gab es schon alte Kulturen, als dieser Metakosmos sich relativ wenig von der natürlichen Umwelt unterschied. Der Mensch hat zu allen Zeiten empfunden, daß zu seiner Selbstverwirklichung mehr gehört als die Stillung der vitalen Bedürfnisse. Aber der Raum, den die Natur für dieses Mehr gewährte, war eng. Wissen und Können blieben begrenzt. Ihre Weitergabe über Raum und Zeit war schwierig. Nur eine dünne Oberschicht hatte an der Kultur Anteil; zur Befreiung dieser wenigen von den drückenden materiellen Sorgen mußte das Gros der Menschen ein bis zur Erschöpfung arbeitsreiches, kurzes Leben führen. Der Mensch gab sich mit diesem spärlichen Raum für seine Selbstverwirklichung zunehmend weniger zufrieden. Er lernte, wie man die Natur forschend und gestaltend in Dienst nimmt. Ihre Kräfte, die ihm bisher übermächtig und drohend entgegenstanden, erweisen sich jetzt als Hilfsmittel. Der so entstehende Metakosmos bietet dem Geistwesen „Mensch" eine bessere Heimstatt als die natürliche Umwelt; er befreit den Menschen aus ständiger Sorge und Gefahr und gewährt ihm produktive Muße.

Es ist gewiß legitim, *den Aufbau des Metakosmos als Voraussetzung für die Reflexion über Sinnfragen anzusehen.* Aber er ist nicht nur das! Das Sich-Behaupten des Menschen in einer ihm feindlichen Umwelt, unter Lebewesen, die ihm körperlich überlegen sind, das allmähliche Sich-Herauslösen aus der animalischen Gebundenheit und Abhängigkeit durch zielbewußte Gestaltung der vorgefundenen Gegenständlichkeit, durch zunehmende geistbestimmte Indienstnahme der Natur — das alles ist ein Vorgang von großer anthropologischer Bedeutung. Man hat sich an seine Folgen so gewöhnt, daß man sich des Vorgangs gar nicht mehr bewußt ist. Diese Tatsache findet ihren Ausdruck vor allem in zwei *Fehlhaltungen:*
a) Man hält technisch-naturwissenschaftliches Wissen und Können für eine gegebene fixe Größe, über die man nach Bedarf und Belieben verfügen kann und die es nur richtig einzusetzen gelte. Daß Weitergabe und Entwicklung dieses Könnens einen dynamischen Prozeß darstellen, der keineswegs ungefährdet ist, sondern zu seiner Aufrechterhaltung bestimmter Bedingungen bedarf, ist weithin nicht bewußt.

b) Die weitgehende Lösung des Menschen aus seiner Abhängigkeit von der Natur wird ebenfalls statisch verstanden, als ein abgeschlossener historischer Vorgang. Dabei wird übersehen, daß der Mensch wie jedes andere Lebewesen auf seinen ökologischen Ort angewiesen ist. Im Gegensatz zu anderen Arten kann er auf diesen Ort zwar Einfluß nehmen, dennoch bleibt er von ihm abhängig. Gerade die Möglichkeit des Menschen, seine natürlichen Lebensbedingungen auch zu zerstören, zeigt uns zur Zeit, wie sehr er von ihnen abhängt. Die nächsten Jahre und Jahrzehnte werden uns dies noch deutlicher erfahren lassen.

Die Bemühungen um Aufrechterhaltung der geschilderten Emanzipation ohne die Zerstörung der ökologischen Basis können vielleicht helfen, die anthropologische Bedeutung der instrumentellen Vernunft wieder ins öffentliche Bewußtsein zu heben.

2. Auch in der institutionalisierten instrumentellen Vernunft sind Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe am Werk.

Die *mitmenschliche Motivation* beim Gebrauch der instrumentellen Vernunft ist in der Regel schwer erkennbar; sie wird nur in Ausnahmefällen deutlich. Ein solcher Fall ist die Entwicklung brauchbarer Röntgenapparate durch Dessauer und seine Mitarbeiter. „Fast alle meine Mitarbeiter von damals sind den Gefahren erlegen, an Strahlungsverbrennungen qualvoll zugrunde gegangen; wenige sind, lebenslänglich geschädigt, nur knapp dem Tode entronnen. Bei solchen Katastrophen kam es dann zuweilen vor, daß auch Stimmen der Umwelt uns Technikern, für einen Augenblick freilich nur, zugestanden, daß einer von uns in Erfüllung seiner Mission, also eines

sinnvollen und nicht wertlosen Tuns, den Opfergang seines Lebens vollendet habe. Sonst waren wir gewohnt, daß man unser Tun nicht kennt, von unserem Sinnen und Trachten keine Notiz nimmt. Man bezahlte uns ja, und somit war man berechtigt, unsere Leistungen, Darreichungen unseres Lebensstromes, Dienst an Brüdern Unbekannt, gedankenlos hinzunehmen und ohne Dank zu genießen. Daß wir einen echten Beruf hätten, einem Rufe also aus dem Ratschluß des Schöpfers folgten, ja daß wir in einem guten Sinne am Fundament der Kultur täglich bauen und daß die Techniker das Menschengeschlecht auf ihren Schultern tragen, ahnten manche von uns; aber für die Welt ringsum war unser Tun, unseres Lebens Opfergang Selbstverständlichkeit, von der Notiz zu nehmen sich nicht lohnte."[2] Dessauers eigenes technisches Tun war so sehr hingebender Dienst am Mitmenschen, am „Bruder Unbekannt", daß seine ganze Technikauffassung davon geprägt ist. Man sollte von ihm lernen, auch diese Komponente zu sehen; sie ist auch im Tun des normalen Technikers wirksam. Der Lokomotivführer, der seinen Zug sicher durch die Nacht fährt, der Statiker, der eine Brükkenkonstruktion auf ihre Tragfähigkeit prüft, der Chemotechniker, der die x. Charge eines Arzneimittels spektrophotometrisch oder titrimetrisch auf genügende Reinheit hin untersucht — sie alle leisten einen Dienst an vielen „Brüdern Unbekannt"; *ganz* hat der Streit um Tarifverträge und Wirtschaftsverfassung dieses Faktum nicht unterdrücken können. Schließlich heißt es sogar vom Priester, daß, wer dem Altare diene, auch von ihm leben solle.

Hier liegt der Einwand nahe, die instrumentelle Vernunft sei doch *ambivalent;* sie habe nicht nur Röntgenröhren, sondern auch Atombomben hervorgebracht. Das trifft zu. Aber wer aus diesem Mißbrauch den beliebten Schluß von der „ethischen Neutralität der Technik" ziehen will, der muß im Blick auf Hitlers Volksgerichtshof, auf die Justiz Stalins z. B. auch bereit sein, von der „ethischen Neutralität der Rechtsordnung" zu sprechen; schließlich kann der Mensch *alles* mißbrauchen. Es erscheint mir sinnvoller, beiden Gebieten ihren ethischen Imperativ zuzugestehen, angesichts dessen der Mißbrauch um so mehr zu verurteilen ist. „Die Idee der Technik, ihr historischer Sinn, deutlich erkennbar für den unvoreingenommenen Blick, ist die Emanzipation des Menschen und seines Geschlechtes aus der vegetabilen und animalischen Gebundenheit und Abhängigkeit, das Vordringen zum Geiste hin . . . Hierzu ist Technik das vom Schöpfer gegebene Mittel."[3]

3. Beim Entwurf und der individuellen Bejahung eines Menschenbildes spielen die instrumentelle Vernunft und ihre Ergebnisse eine wichtige Rolle.

Angesichts der vieldiskutierten „Geschichtlichkeit des Menschen" wird heute kaum jemand behaupten wollen, daß ein ganz bestimmtes Menschenbild — etwa das des mittelalterlichen Ritters (Stichworte: Artus-Runde, Bamberger Reiter) oder das des Neuhumanismus (Stichwort: Humboldt) — *das* gültige und optimale Bild des Menschen schlechthin sei. Weniger deutlich wird gesehen, daß der Wechsel der Menschenbilder nicht bloß auf dem Wechsel der Ideen beruht. Zu allen Zeiten war ja das Leitbild vom Menschen zwar einerseits von Ideen, andererseits aber auch vom konkreten Lebenszusammenhang, von der Wirklichkeit geprägt. Diese Mitbeteiligung der Wirklichkeit geht heute von der technisch geprägten Welt aus[4]. Man mag darüber streiten, welches Gewicht bei der Wechselwirkung zwischen den Ideen und der Wirklichkeit den einzelnen Komponenten zukommen soll; die Mitbeteiligung der Wirklichkeit ist gegeben und legitim.

4. Der Erfolg der instrumentellen Vernunft beruht auf einer genauen Kenntnis der gesetzmäßigen Zusammenhänge im jeweiligen „Anwendungsbereich". Sieht man von der Anwendung ab, so erweisen sich diese genauen Kenntnisse als Theoriengebilde von großer Tiefe, Konsistenz und Schönheit. — Es hängt also nur von der individuellen Intention ab, ob die Naturwissenschaft instrumentelles Wissen oder ein Wissen um seiner selbst willen ist.

Gewiß ist die Naturwissenschaft brauchbar, aber das ist nur einer ihrer Aspekte. Sie gewährt uns darüber hinaus bedenkenswerte Einsichten. Die Naturwissenschaft ist in den unvorstellbar kleinen Atomkern ebenso eingedrungen wie in die beängstigende Weite des Kosmos; sie beschäftigt sich mit der Struktur des Kieselsteins ebenso wie mit dem physiologischen Vorgang menschlichen Sehens, und die Kybernetik ist sogar manchen Aspekten des Geistes auf der Spur. Hinter diesem breiten Spektrum zahlreicher und vielfältiger Phänomene zeigt die Wissenschaft eine vielfach abgestufte Hierarchie von Strukturen auf, hinter der wiederum eine Gesetzlichkeit von überzeugender innerer Geschlossenheit steht. Der nachdenkliche Blick auf die Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften ist nach wie vor eine stimulierende subjektiv-empirische Basis für die Reflexion von Sinnfragen; dies gilt auch bei hochentwickeltem erkenntnistheoretischem Problembewußtsein. Ich halte es für geradezu unverzeihlich, daß dieser Aspekt der Naturwissenschaft trotz relativ leichter Zugänglichkeit[5] von der Mehrheit unserer Philosophen konsequent ignoriert wird.

Es soll nicht bestritten werden, daß viele Vertreter der instrumentellen Vernunft die nicht instrumentellen Aspekte ihres Handelns und Denkens ebensowenig sehen wie ihre geisteswissenschaftlichen Antipoden. Das instrumentelle Denken hat eine ausgeprägte Tendenz, sich selbst zu genügen. Die schlimmste Folge dieser partiellen Blindheit ist die Gefahr der Schwächung des ethischen Empfindens, auf die *Max Born* — ein gewiß nicht voreingenommener Zeuge — eindrucksvoll hinweist: „Die Naturforscher selbst sind eine unansehnliche Minderheit; doch die eindrucksvollen Erfolge der Technik verleihen ihnen eine entscheidende Stellung in der Gesellschaft. Sie sind sich einer höheren objektiven Gewißheit bewußt, die durch ihre Denkweise erreichbar ist, aber sie sehen ihre Grenzen nicht. Ihre politischen und sittlichen Urteile sind daher oft primitiv und gefährlich . . .

Ich bin von dem Gedanken bedrückt, daß dieser Bruch in der menschlichen Zivilisation, der durch die Entdeckung der naturwissenschaftlichen Methode verursacht wurde, nicht wieder gutzumachen ist. Obwohl ich die Naturwissenschaft liebe, habe ich das Gefühl, daß sie so sehr gegen die geschichtliche Entwicklung und Tradition ist, daß sie durch unsere Zivilisation nicht absorbiert werden kann. Die politischen und militärischen Schrecken sowie der vollständige Zusammenbruch der Ethik, deren Zeuge ich während meines Lebens gewesen bin, sind kein Symptom einer vorübergehenden sozialen Schwäche, sondern eine notwendige Folge des naturwissenschaftlichen Aufstiegs — der an sich eine der größten intellektuellen Leistungen

der Menschheit ist. Wenn dem so ist, dann ist der Mensch als freies verantwortliches Wesen am Ende."[6]

Man braucht dieses alterspessimistische Urteil Borns nicht in vollem Umfang zu akzeptieren, um die weithin praktizierte *Selbstgenügsamkeit* der instrumentellen Vernunft als bedrohlich zu empfinden. Sie muß überwunden werden. Diese Möglichkeit verbaut man sich aber mit Sicherheit, wenn man die anthropologische Irrelevanz der instrumentellen Vernunft behauptet und ihren Anhängern zunächst einmal existentiell relevante Kenntnisse und Erfahrungen vermitteln möchte. Die Betroffenen sehen darin (mit Recht!) eine Diffamierung ihres Wissens und Tuns, und darüber hinaus eine Aufforderung, den Bereich rationaler Diskussion zu verlassen, um sich dem unerfreulichen Klima und den noch weniger erfreulichen Methoden von Glaubenskämpfen auszusetzen, wie sie zur Zeit heftig ausgetragen werden. Sachlich richtiger und erfolgversprechender wäre es, die anthropologische Relevanz der instrumentellen Vernunft deutlich herauszuarbeiten und von dieser Basis aus Sinnfragen anzugehen. Wegen der tiefgehenden Spaltung unserer Gesellschaft in „zwei Kulturen"[7] verspricht auch dieses Vorgehen kein leichtes Gelingen. Seine Erfolgsaussichten scheinen mir jedoch erheblich besser zu sein als das übliche Vorgehen, das die Anhänger der instrumentellen Vernunft nur in ihrer Abstinenz bestärkt.

---

[1] *A. Gehlen:* Anthropologische Forschung, rowohlts deutsche enzyklopädie, Bd. 138, Reinbek bei Hamburg 1961, S. 94. [2] *F. Dessauer:* Streit um die Technik, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1958 (Knecht), S. 82 f. [3] *F. Dessauer, X. von Hornstein:* Seele im Bannkreis der Technik, Olten und Freiburg i. Br., 2. Aufl. 1952 (Walter), S. 54. [4] Vgl. *K. Tuchel:* Herausforderung der Technik, Bremen 1967 (Schünemann), S. 17—20. [5] Siehe z. B. *C. F. von Weizsäcker:* Die Geschichte der Natur, Göttingen (Kleine Vandenhoeck-Reihe), und *W. Heisenberg:* Der Teil und das Ganze, München 1969 (Piper). [6] *Max Born:* Erinnerungen und Gedanken eines Physikers, in: Universitas *23* (1968), S. 249—276, hier S. 274, 276. [7] *C. P. Snow:* Die zwei Kulturen, Stuttgart 1967 (Klett).

Zeitbericht

Werturteile zwischen Ideologie und Realität

Der OECD-Bericht über das deutsche Bildungswesen

Der von Kultusminister B. Vogel (Mainz) als dem derzeitigen Vorsitzenden der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung in Paris entgegengenommene Bericht einer OECD-Studiengruppe über das deutsche Bildungswesen wurde von der bundesdeutschen Presse seinerzeit lebhaft registriert. Eine Auseinandersetzung hat bisher jedoch kaum stattgefunden. Das mag nicht nur daran liegen, daß sich eine Kluft zwischen dem Optimismus des fünfköpfigen OECD-Ausschusses über die Sinnhaftigkeit und Praktikabilität ihrer Reformvorschläge und der gegenwärtigen Hoffnungslosigkeit deutscher Bildungspolitiker hinsichtlich der ökonomischen und politischen Durchsetzbarkeit von Nahzielen auftut. Vielleicht erklärt sich das Ausbleiben einer breiteren Diskussion auch aus der banaleren Tatsache, daß bisher nur die englische Originalfassung des Berichts vorliegt. Eine deutsche Übersetzung ist erst in absehbarer Zeit zu erwarten. Bisher hat lediglich die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft in ihren „Informationen für Mitarbeiter" (Nr. 1, Januar 1972) größere Bruchstücke des Berichts aus ihrer Sicht pointiert herausgestellt. Da die Diskussion nach Vorliegen einer deutschen Fassung kräftiger einsetzen dürfte, beschränken wir uns hier auf die Wiedergabe seiner wichtigsten Inhalte. Die Grundtendenz des Berichtes ist aus dem hier Wiedergegebenen durchaus ersichtlich. Wie vielen, die an der Diskussion über die Bildungsreform teilnehmen, fallen auch den OECD-Berichterstattern Werturteile, die sich in einer Grauzone zwischen Ideologie und Realität bewegen, leichter als ein empirisches und pragmatisches Abwägen der Bildungsrealitäten im internationalen Vergleich. Es besteht aber die Hoffnung, daß dieser Bericht zu solchen Vergleichsstudien anregt.

Die *OECD (Organization for Economic Co-operation and Development)*, der neben den westeuropäischen Industriestaaten die USA, Kanada und Japan angehören, beschäftigt sich in ihrem Sachausschuß für Bildungsfragen (Education Committee) auch mit Fragen der Bildungsplanung, wobei von der *Zielsetzung* der Organisation her der Schwerpunkt auf den Beziehungen zwischen Bildung und Wirtschaftswachstum liegt. Absicht ihrer sog. *„Länderexamina"* ist es, durch Untersuchungsberichte die Durchsetzung bildungspolitischer Reformen in den Mitgliedsländern zu unterstützen. Verstanden werden unter solchen Länderexamina Analysen, die auf der Grundlage von Studien, Besichtigungen und Gesprächen mit Wissenschaftlern und Politikern über die Leistungen der Mitgliedsländer im Bereich der Bildungspolitik erarbeitet werden. Sie enthalten eine Darstellung der *vergangenen und gegenwärtigen bildungspolitischen Situation* innerhalb des analysierten Landes sowie eine kritische Würdigung der *geplanten Entwicklungen.*

Es darf als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß ein solches Untersuchungsergebnis nicht nur vom politischen und konzeptionellen Standpunkt der Untersuchenden aus zu beurteilen ist, sondern daß es auch weitgehend von den Kontaktpersonen und -institutionen im analysierten Land abhängig ist.

Die Analyse über die Bundesrepublik wurde in der zweiten Jahreshälfte 1971 erstellt. Zu ihrer Vorbereitung bereisten ein fünfköpfiger Ausschuß von „Examinatoren" 14 Tage lang (vom 20. Juni bis 3. Juli) die Bundesrepublik. Die Mitglieder des OECD-Ausschusses waren: *J. Emblin* (Großbritannien), *T. Husén* (Schweden), *H. Noah* (USA), *A. Peyrefitte* (Frankreich) und *F. Stern* (USA). (Zum Vergleich: der Deutsche Wissenschaftsrat ließ für die Erstellung seines jüngst publizierten „Berichts" zur Hochschulreform sechs Wochen lang die Mitglieder seiner Wissenschaftlichen Kommission 45 bundesdeutsche Hochschulen besuchen und beklagt sich in dem Bericht dennoch, für eine gründliche Erhellung der Zustände und Probleme sei zu wenig Zeit.)

Deutsche Bildungspolitik nach 1945

Zu den drei ersten Kapiteln, die einen historischen Rückblick auf die deutsche Bildungspolitik seit 1945 sowie eine Charakteristik der auf Bundes- und Länderebene bestehenden Bildungsgremien bringen, heißt es im Informationsblatt der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft: „Was die fünf Examinatoren jetzt als Ergebnis vorlegen, ist eine Fleißarbeit mit einer derartigen Akribie und Vollständigkeit, daß man sie allen empfehlen kann, die sich über die Nachkriegsgeschichte der westdeutschen Bildungspolitik, über die Kompetenzverteilungen und die institutionellen Verflechtungen, die Planungs- und Beratungsgremien oder über die gegenwärtig vorliegenden Reformpläne informieren wollen."

Die *Nachkriegssituation* in der Bildungspolitik sieht die OECD-Kommission bestimmt durch den Interessengegensatz zwischen *Deutschen* und den *Besatzungsmächten.*

Übereinstimmung war demnach nur in einem Punkt vorhanden: alle Überreste nationalsozialistischer Institutionen sollten beseitigt werden. In dem nun einsetzenden Säuberungsprozeß unter dem Motto „Demokratisierung" wurden *alle* politischen Grundsätze und Praktiken der deutschen Vergangenheit in Frage gestellt, auch diejenigen, die aus der Zeit des Deutschen Reiches stammten. Während man sich auf deutscher Seite bildungspolitisch an der Zeit *vor 1933* orientieren wollte, forderten die Alliierten eine völlig *neue Struktur* des deutschen Bildungswesens, die den Zielvorstellungen der im eigenen Land noch kaum erprobten neuen bildungspolitischen Konzeption entsprechen sollte. Aufgrund von mangelnder Kooperation zwischen Deutschen und den Alliierten wurden diese Richtlinien und Reformvorschläge jedoch nie realisiert. Schon 1947 hatte die alliierte Kontrollkommission folgende Reformpunkte vorgeschlagen, die aber erst heute, mit zwanzigjähriger Verspätung, in Deutschland aktuell geworden sind: Gleichheit der Bildungschancen, Lehrmittelfreiheit, Bildungsberatung, fachspezifische Weiterbildungskurse für alle Lehrer und Reform der Curricula im Sinne einer stärkeren Betonung der Hinführung zu einer demokratischen Grundhaltung und zum bürgerlichen Verantwortungsbewußtsein. Besonders interessant erscheint es den Mitgliedern der OECD-Kommission, daß schon damals die *Gesamtschule* mit einer sechsjährigen Grundstufe angeregt und die Notwendigkeit eines „offenen" Bildungssystems betont wurde.

Die Gründe dafür, daß die genannten Reformpunkte um 1950 nicht realisiert worden sind, sondern erst heute zur Debatte stehen, werden einmal in der *schwierigen wirtschaftlichen Situation* der Nachkriegszeit gesehen, wo sich das Streben nach Stabilität mit der Skepsis gegenüber neuen schulischen Experimenten verband, andererseits in der im Grundgesetz festgelegten *Struktur des Bildungswesens,* die den einzelnen Ländern die maßgeblichen Kompetenzen zuordnet. (Vgl. Art. 30: „Die Ausübung der staatlichen Befugnisse und die Erfüllung der staatlichen Aufgaben ist Sache der Länder.") Aus den Schwierigkeiten bei der gemeinsamen Bildungsplanung der Länder ergab sich die Notwendigkeit der Bildung verschiedener *übergeordneter Gremien,* denen es in den letzten Jahren gelungen ist, eine allgemeine Offenheit für eine Strukturreform des Bildungswesens zu schaffen. „Es ist, als ob plötzlich ein Damm gebrochen wäre", so heißt es in Abs. 15 des OECD-Berichts. „Heute steht die Bundesrepublik zweifellos an der Schwelle einer umfassenden und gründlichen Schulreform, und zwar zum ersten Mal in ihrer Geschichte ... Früher mangelte der ausreichende politische Wille zur Verwirklichung der Reformpläne ... heute aber erfreut sich die Bildungspolitik einer höheren Priorität in der politischen Rangordnung und hat den Einfluß des neuen Bundesministeriums für Erziehung und Wissenschaft hinter sich stehen." Es bestehe also eine gewisse Chance, daß die Hindernisse gegenüber einer nationalen Bildungspolitik, die aus der engen Bindung an ein föderalistisches Bildungssystem erwachsen seien, in Zukunft überwunden werden könnten. Als entscheidende Bedingung für die Verwirklichung der Reform müsse die Fähigkeit entwickelt werden, in pragmatischer Weise auf konstruktive Kompromisse hinzuarbeiten. Letztlich aber sei die Verwirklichung der gegenwärtigen Reformpläne von einer klaren politischen Zielsetzung von seiten des Bundes und der Länder abhängig (vgl. Abs. 17, S. 7).

Institutioneller Pluralismus in der deutschen Bildungsplanung

Kapitel zwei des Berichts gibt einen Überblick über die bestehenden Gremien für Bildungspolitik und Bildungsplanung. Kritisiert werden die gegenwärtig herrschende „Rollen-Akkumulation", die vielfachen Überschneidungen im Aufgabenbereich sowie in der personellen Zusammensetzung der Gremien. Die Gesamtsituation wird charakterisiert als „ein institutioneller Pluralismus ohne organisatorisches Grundkonzept für die Bildungsplanung" (Abs. 34, S. 14). Bei der Zusammensetzung der Gremien wird darauf hingewiesen, daß es im Wissenschaftsrat weder Vertreter der Studenten noch Vertreter der Gewerkschaften gibt. Hervorgehoben werden die beiden erst in den letzten Jahren gegründeten Gremien, in denen die entscheidende bildungspolitische Zusammenarbeit zwischen Bund und Ländern geleistet werden soll: der *Deutsche Bildungsrat* (1966) und die *Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung* (Juli 1970), deren Gründung erst auf der Grundlage der Verfassungsänderung vom Mai 1969 (vgl. GG, Art. 91 b) möglich war. Die Aufgabe des Deutschen Bildungsrates, der sich aus einer *Bildungskommission* und einer *Regierungskommission* zusammensetzt, ist die langfristige Bildungsplanung, die Reflexion über die Neustrukturierung des Bildungssystems und die Erstellung von Entwicklungsplänen, die die Zusammenhänge zwischen Bildungssystem und den kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Erfordernissen berücksichtigen. Das Ergebnis der bisher im Bildungsrat geleisteten Arbeit war der im April 1970 veröffentlichte „Strukturplan", der, zusammen mit dem zwei Monate später abgeschlossenen „Bildungsbericht '70" der Bundesregierung, einer teils radikaleren Version des Strukturplans, die Notwendigkeit der Gründung einer Bund-Länder-Kommission deutlich machte. Diese setzt sich aus elf Vertretern der Länder und sieben Vertretern des Bundes zusammen, welche ebenfalls elf Stimmen besitzen. Beschlüsse der Kommission werden mit einer $^3/_4$ Mehrheit der Stimmengesamtzahl (22) gefaßt. Die Empfehlungen der Bund-Länder- Kommission werden dem Bundeskanzler und den Ministerpräsidenten der Länder unterbreitet, die ebenfalls mit einer $^3/_4$ Mehrheit (von insgesamt 12 Stimmen) über sie entscheiden. Verbindlich sind diese Entscheidungen allerdings nur für die Länder, die sich bei der Abstimmung zustimmend verhalten haben.

Aufgaben der Kommission sind: die Erstellung von langfristigen und mittelfristigen Bildungsplänen, Koordinierungsvorschläge für praktikable Pläne der Länder und des Bundes, die Überprüfung der von Bund und Ländern angenommenen Pläne, die kurzfristige Vorbereitung von Notmaßnahmen und dringenden Teilprogrammen, die Unterstützung der Unterrichtsexperimente und der laufenden Bildungsforschung sowie die Bemühung um einen internationalen Erfahrungsaustausch im Bereich der Bildungsplanung.

Anschließend nennt der OECD-Bericht die wichtigsten Ereignisse in der deutschen Bildungspolitik in den Jahren 1969/1970, wobei die Publikationen der einzelnen Gremien kommentiert werden und wo besonders auf den *„Bildungsbericht '70"* und den (vierten, inzwischen durch einen fünften überholten) Entwurf der Bund-Länder-Kommission über den *Bildungsgesamtplan* und ein Bildungsbudget eingegangen wird. Die Reformgrundsätze des Bildungsberichts („demokratisches", leistungsfähiges Bildungssystem, Chancengleichheit, Förderung individueller Interessen, lebenslanges Lernen etc.) ebenso wie das in ihm skizzierte Reformprogramm (Ausbau des Vorschulbereichs, der Gesamtschule und der Gesamthochschule) werden von der OECD-Kommission positiv beurteilt und als „die fortschrittlichste offizielle Stellungnahme zur zukünftigen Entwicklung des bundesdeutschen Bildungswesens" (vgl. Art. 57, S. 22) bezeichnet. Bezüglich des Entwurfes zum Bildungsgesamtplan werden die Punkte hervorgehoben, in denen Meinungsverschiedenheiten zwischen Bundesregierung und den Regierungen der Länder sowie zwischen einzelnen Bundesministerien aufgetreten sind: die Diskussion über private oder öffentliche Trägerschaft im Vorschulbereich, der Gegensatz zwischen Regierungskoalition und CDU in der Frage der Gesamtschulen und speziell der Einführung der Förderstufe zu Beginn des Sekundarbereichs, die Frage der Gestaltung des zehnten Pflichtschuljahrs, der Strukturveränderung der Sekundarstufe II, der Ausbildung der Lehrer für den sekundaren Bereich, des beschleunigten Aufbaues von Gesamthochschulen und letztlich die Frage der Finanzierung der Bildungsreform von seiten des Bundes und der Länder.

Drei Modelle

Im Anschluß an diese Bestandsaufnahme schließt sich eine Analyse der gegenwärtigen Situation an, die sich einerseits auf die *Bildungsziele* und *Reformmodelle*, andererseits auf die *Unzulänglichkeiten* konzentriert, die nach Ansicht des Ausschusses am stärksten zur Reform drängen.

Die bereits erwähnten Teilziele der gegenwärtigen Reformdiskussion in der Bundesrepublik erscheinen den OECD-Beobachtern als einem allgemeineren Ziel untergeordnet: der in Westdeutschland als einem hochindustrialisierten Land längst fälligen *Modernisierung*. Seit 1930 habe das wirtschaftliche und soziale Leben des Landes eine tiefgreifende Wandlung erfahren, wogegen sich in den Erziehungsmethoden, die nun hoffnungslos veraltet seien, im Gegensatz zu den europäischen Nachbarländern in Deutschland nahezu nichts verändert habe.

Aber gerade das Bildungswesen müsse sich dem veränderten Arbeitsmarkt und der durch die Technik veränderten Umwelt anpassen. Da die Arbeit selbst immer komplexer würde, immer höhere technische Anforderungen an den Arbeiter stelle und der Arbeitsplatz eine weniger „autoritäre" Struktur habe als früher, müßten die schulischen Lernmethoden dem in Zukunft Rechnung tragen. Anhand einer Gegenüberstellung des traditionellen und des modernisierten Schulsystems wird der soziologische Hintergrund des bisherigen deutschen Bildungssystems verdeutlicht. Der OECD-Bericht stellt drei bildungspolitische Modelle vor, die nach Meinung der Gutachterkommission alle früheren und gegenwärtigen bildungspolitischen Grundeinstellungen in Deutschland repräsentieren.

Modell 1 bezeichnet der Bericht als reines Auslesemodell mit dem Ziel der *Vorprogrammierung gesellschaftlicher Hierarchien*. Hier schließen die meisten Kinder ihren Bildungsgang mit der Volksschule ab. In die Sekundarschule gehen die meisten Kinder der privilegierten Schichten; nur die leistungsfähigsten unter ihnen schließen die Schule mit Erfolg ab, wo sich alle einem einzigen Lehrplan und einer einzigen gemeinsamen Abschlußprüfung unterwerfen müssen. Das wesentliche Ziel dieses Modells ist, eine relativ kleine Zahl von Menschen zu einer *begrenzten Zahl von Führungspositionen* in der Gesellschaft zu führen.

Modell 2 wäre dagegen als ein *Bedarfsdeckungsmodell* unter Beibehaltung gewisser *hierarchischer Abstufungen* auf den einzelnen Qualifikationsebenen zu charakterisieren. Hier steht die Steigerung der technischen Effizienz und die Mobilisierung von Begabungsreserven im Mittelpunkt. Hier sucht man persönlichen Aufstieg und Bildungsfortschritt nicht zu begrenzen, sondern zu vervielfachen. An der Förderung aller Begabungen, von denen das Erreichen klar definierter Ziele im Interesse des ökonomischen Wachstums erwartet werden kann, besteht starkes Interesse. Zwar gibt es noch eine Auslese, aber das Ziel ist nun, *jedem Kind eine Startchance* (↗Chancengleichheit) zu geben. Das Bildungsangebot ist nun differenziert und bietet vielfache Wahlmöglichkeiten; allerdings sind die unterschiedlichen Bildungsgänge und Abschlüsse noch hierarchisch gegliedert.
Eine Variante dieses Modells würde differenzierte Bildungsziele anbieten, die *nicht hierarchisch gegliedert* sind. Hier verleiht jeder Bildungsgang auf derselben Stufe denselben Status, dieselben Rechte und dieselben Privilegien wie jeder andere: *alle* Abiturqualifikationen führen zur Hochschulbildung.

Modell 3, ein *uneingeschränkt offenes System* mit der Bereitschaft, alle Anlagen, Neigungen und Interessen mit gleicher Intensität zu fördern, bedeutet einen Bruch mit allen vorhergenannten. Die Aufgabe der Schule sei hier nicht nur die Vorbereitung der Kinder auf die Welt des späteren Lernens oder Arbeitens. Obwohl weiterhin auf allen Gebieten qualifizierte Arbeitskräfte weiterhin benötigt werden, so sollen sie doch nicht nur Befehlsempfänger und passiv Ausführende sein, sondern *aktive Bürger* in der Gestaltung ihrer Arbeitsplätze, ihrer Zusammenarbeit mit anderen und ihrer Gesellschaft. Schüler sollen hier zur *aktiven Mitbestimmung* in Schuldingen erzogen werden. Nicht der Wettbewerb steht im Vordergrund, sondern die *Zusammenarbeit*. Alle „Leistungshürden" sind in diesem Modell bereits ausgeschaltet. Jede *individuelle Begabung* erhalte jetzt die gleiche Chance und den Jugendlichen werde ein *beschützender Lebensabschnitt* geboten, in dem sie ihre verschiedenen Fähigkeiten und Lernstile entdecken und entwickeln können.

In jedem dieser Modelle findet nach Meinung der Gutachter das Prinzip der „Chancengleichheit" eine eigene

Interpretation, so wie jedes der Modelle von bestimmten Gruppen in der BRD vertreten wird. Obwohl es nur noch sehr wenige gibt, die bei (dem für die letzten zwanzig Jahre noch mehr oder weniger gültigen) Modell 1 bleiben möchten, existiere eine Gruppe der sog. Minimum-Reformer, die sich mit der Minimalversion von Modell 2 begnügen und möchten, daß die Kinder so bald wie möglich auf die Ziele hingelenkt werden, die für sie „richtig" sind. Die Variante von Modell 2 entspricht dem Inhalt des „Bildungsberichts 70". Hierzu heißt es wörtlich: „In der Bundesrepublik scheinen sie heute darauf zu setzen, die zweite Version des Modells 2 zu verwirklichen. Sie wünschen ein Schulsystem mit einer Vielfalt gleicher Qualifikationen und einer Vielfalt von Möglichkeiten, sie zu erreichen. Widerstand findet weniger ihre Vorstellung von mehr als einer Möglichkeit für das Kind, diese Qualifikationen zu erreichen, als das Grundkonzept einer *Vielfalt gleicher Ziele*" (Abs. 93, S. 37).

Abschließend stellt die OECD-Kommission fest, die bildungspolitischen Bemühungen der Bundesrepublik könnten heute als eine Auseinandersetzung mit der folgenden Fragestellung interpretiert werden: „In welchem Modell wird jedes Bundesland die Basis seines Schulsystems zu finden suchen? Und wie weit kann die Bundesregierung die Länder dazu bewegen, sich der Realisierung der fortschrittlicheren Version des Modells 2 zuzuwenden?" (Abs. 94, S. 37.)

Vermeintliche und wirkliche Unzulänglichkeiten

Nach diesen theoretischen Überlegungen wenden sich die Gutachter der *Ausgangslage des westdeutschen Bildungswesens* für die geplanten Reformen zu. Am Kopf der Liste der „Unzulänglichkeiten" heißt es, das bundesdeutsche Schulwesen sei „dem Geist und der Struktur nach immer noch altmodisch" (Abs. 95, S. 38).

Während in „fortschrittlicheren" Staaten schon einer breiteren Schicht der Zugang zum Sekundar- und zum Hochschulbereich ermöglicht werde, „hat sich die Bundesrepublik mit einem System begnügt, das bis heute etwa 90% der Kinder von der Möglichkeit abschneidet, eine Bildung auf Hochschulniveau zu erreichen; das große Schwierigkeiten verursacht, die Curricula so zu erneuern, daß sie modernen Anforderungen gerecht werden; in dem Lehrer durch ihr Verhalten im Unterricht autoritären Modellen zu folgen scheinen; und das so bürokratisch verwaltet wird, daß nicht der minimalste Spielraum für die Mitbestimmung der Gemeinden, Eltern, Lehrer und Schüler offen bleibt" (a. a. O.).

Der Schwerpunkt der kritischen Ausführungen liegt daher auf der *Chancenungleichheit* und den *sozialen Ungerechtigkeiten* des bestehenden Bildungssystems in der BRD. Insbesondere im Vorschulbereich schneidet die Bundesrepublik, das Land, in dem — so wird mit einer gewissen Ironie bemerkt — einst durch Friedrich Fröbel der erste Kindergarten gegründet wurde, im Vergleich mit den europäischen Nachbarländern auffallend schlecht ab. Während die „Écoles maternelles" in Frankreich bereits die meisten Kinder erfassen, waren in der Bundesrepublik im Jahre 1969 nur 36 Prozent aller drei bis fünf Jahre alten Kinder in Kindergärten. Da überdies 80 Prozent der Kindergärten in „privater" Hand seien und Gebühren erheben müßten, sei die arbeitende Bevölkerung nicht in der Lage, ihre Kinder in Kindergärten zu schicken. Auch seien bisher keine Anstrengungen unternommen worden, die Vorschulerziehung in ländlichen Gebieten zu fördern, wo ein besonders starkes Bildungsgefälle zur Stadt besteht.

Auch im Sekundarschulbereich ist nach Ansicht der Gutachter das Prinzip der Chancengleichheit bisher stark vernachlässigt worden. Zwar gehen die Kinder vier Jahre lang in eine gemeinsame Primarschule, aber „schon im Alter von zehn Jahren werden die meisten Kinder in drei Schultypen einsortiert: Gymnasium, Realschule und Hauptschule" (Abs. 97b, S. 39f.). Die gesamte Struktur der postprimaren Bildung spiegelt in den Augen der OECD-Kommission die *soziale Schichtung des deutschen Gemeinwesens* wider: „an der Spitze eine schmale, wenn auch schnell expandierende Elite von Managern, Akademikern und Beamten; in der Mitte eine starke Schicht von mittleren Technikern, Beamten und Managern; unten eine breite Arbeiterschicht in der Landwirtschaft, der Industrie und dem Dienstleistungssektor" (a. a. O., S. 40).

Es wird festgestellt, daß hinter der gesamten Hierarchie sozialen Ansehens in der BRD ein gesellschaftliches Wertsystem stehen müsse, in dem *die abstrakteste Arbeit*, die die höchsten Anforderungen an sprachliche und mathematische Fähigkeiten stellt, an der Spitze der Prestigeskala steht; die anwendungsbezogenen Tätigkeitsfelder kommen an nächster Stelle und körperliche Arbeit werde allenfalls als eine leider unumgängliche Notwendigkeit betrachtet (vgl. 97c, S. 40).

Ungleichheiten der Bildungschancen ergeben sich aber, wie aus den von der OECD-Kommission analysierten Schulstatistiken des „Bildungsberichts '70" hervorgeht, nicht nur aus der Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht, sondern auch im Hinblick auf Geschlecht, Wohnort und Religionszugehörigkeit. Es läge schon eine gewisse Wahrheit in dem Ausspruch: „Mit den Bildungschancen einer armen katholischen Bauerntochter ist es nicht gerade zum Besten bestellt" (Abs. 97g, S. 43).

Auffallend stark erschien der internationalen Kommission auch die Betonung des *Leistungsgedankens* von seiten der Lehrer, Eltern und Arbeitgeber. Angesichts der Tatsache, daß der *Hausarbeit* im Hinblick auf den schulischen Erfolg so große Bedeutung zukommt, wurde auch hier auf die Benachteiligung der Kinder aus niederen Schichten hingewiesen, deren Leistungsfähigkeit durch die schlechten häuslichen Arbeitsbedingungen beeinträchtigt wird. Eine weitere Benachteiligung dieser Kinder besteht nach Meinung der Gutachter in der Tatsache, daß Schüler aus reicheren Familien, die dem *curricularen Überangebot der Sekundarstufe II* nicht gewachsen sind, auf Kosten der Eltern Nachhilfeunterricht erhalten. Kinder ärmerer und nichtakademischer Familien seien hier klar im Nachteil, da sie sich einmal keine Nachhilfestunden leisten können, andererseits aber auch nicht Unterstützung von seiten des Elternhauses erhalten können, solange klassische und moderne Sprachen und Literatur noch die Basis für das Curriculum des angesehensten Sektors der Sekundarschulbildung seien (vgl. 97j, S. 45).

Forcierung der Curriculumreform

In der Überladenheit der Curricula sehen die Gutachter die Ursache für die *überlangen Studienzeiten* an der Universität, die ihrerseits den Grund dafür bilden könn-

ten, daß in Deutschland der Prozentsatz von Studenten aus unteren sozialen Schichten im Vergleich zu den europäischen Nachbarstaaten sowie zu den USA so niedrig ist. Wörtlich heißt es hier: „Die übliche Verzögerung des Eintritts in bezahlte Arbeit bis zum Alter von 26 oder 27 Jahren ist nur möglich für die Sprößlinge einer sehr kleinen Gruppe von Familien . . . Auf diese Weise ist der Zugang zu den Vorteilen höherer Bildung streng schichtengebunden" (97k, S. 47). Bestätigen könne sich diese Hypothese aber erst nach Einführung der geplanten *Kurzstudiengänge,* die dann, nach Meinung des Berichts, konsequenterweise vorwiegend von Studierenden aus unteren sozialen Schichten gewählt werden dürften.

Im Anschluß an die Einzelkritik an den verschiedenen Einrichtungen des deutschen Bildungswesens wird zusammenfassend betont, daß die gegenwärtigen Unzulänglichkeiten nicht allein in der Struktur des Bildungswesens begründet seien, sondern daß die Rückschrittlichkeit des deutschen Schulwesens auch in den Curricula selbst und in den *Unterrichtsmethoden* verankert sei. Die Gutachter stimmen mit dem „Bildungsbericht '70" überein, daß in diesen Punkten eine grundlegende Reform erforderlich sei, zweifeln jedoch im Hinblick auf die *Rolle der Bürokratie in der Bundesrepublik* an dem Gelingen dieser Reform. Es stimmt sie bedenklich, daß „weder Lehrer noch gewöhnliche Bürger, weder Schüler noch ihre Eltern in den Gremien gehört werden, die darüber bestimmen, was in den Schulen getan werden soll. Daher sind die Lösungen, die für die Bildungsprobleme angeboten werden, vor allem bürokratische Lösungen. Sie sind weitgehend erstarrt in finanziellen und strukturellen Ausdrucksweisen und unbeeinflußt von der Dringlichkeit, den Gehalt und den Stil der Erziehung zu ändern" (Abs. 100, S. 50). Ein weiteres Handikap für das Gelingen der Reform müsse in dem föderalistischen System der BRD gesehen werden. Die fünf Hauptorgane der nationalen Bildungspolitik, Kultusministerkonferenz, Bildungsrat, Wissenschaftsrat, Bund-Länder-Kommission und das Ministerium für Bildung und Wissenschaft können zwar großen Einfluß auf die Bildungsstrukturen nehmen, aber: „bis heute bleiben Fragen der Curriculumentwicklung, der Lehrerbildung und Weiterbildung so gut wie unbeeinflußt von Entscheidungen auf der nationalen Ebene. Diese Entscheidungen werden jedem *Land* weitgehend selbst überlassen" (101, S. 50).

An diese Kritik am deutschen Bildungssystem schließt sich ein Analyseteil an, der die gegenwärtigen Reformvorschläge des Bildungsgesamtplans (Vorschulische Erziehung, Gesamtschulen, Orientierungsstufe, Abitur I, Berufsgrundbildungsjahr, Curriculumreform, Gesamthochschule, Kurzstudiengänge, Bildungsbudget etc.) im Detail kommentiert. Wir gehen auf diesen Analyseteil nicht näher ein, weil er von der Materialgrundlage her veraltet ist. Der Zwischenbericht der Bund-Länder-Kommission, der den fünften Entwurf für den Bildungsgesamtplan und ein Bildungsbudget enthält und im Mittelpunkt der gegenwärtigen Reformdiskussion steht, wurde erst nach dem Erscheinen des OECD-Länderexamens publiziert.

Die wichtigsten Forderungen

Im Schlußkapitel fassen die Gutachter der OECD noch einmal die *Charakteristika des deutschen Bildungssystems* zusammen und versuchen, einige neue Akzente zu setzen: Die wichtigste Aufgabe der BRD ist die *Modernisierung* des Bildungswesens. Während sich die wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Wirklichkeit seit 1920 entscheidend verändert hat, sei das Schulsystem auf dem Stand von 1920 geblieben. Schulen und Lehrer dürfen nicht in einem politischen und sozialen Vakuum arbeiten, sondern müssen ihre gesellschaftlichen Pflichten erkennen. Zwei Elemente aber sind wichtig, wenn das Bildungswesen dazu beitragen soll, eine moderne Gesellschaft aufzubauen: die *Lehrer* und die *Curricula.* Nur wenn es gelingt, junge, nicht autoritäre Lehrer zu gewinnen, die durch ihr Verhalten ein Beispiel für persönliche Autonomie und freiwillige Kooperation geben und reif seien, Verantwortung zu übernehmen, ohne einer ständigen Kontrolle unterworfen zu sein, ist eine wirkliche Schulreform möglich. Wenn eine *Curriculumreform* überhaupt zustande kommen soll, müsse sie durch diese Lehrer erfolgen. Die Curriculumreform steht vor der Notwendigkeit, einen *demokratischen Geist* in der Verwaltung des deutschen Erziehungswesens einzuführen.

Das Schulwesen sei zu wichtig, als daß man es allein in den Händen der Beamten lassen dürfte. Vielmehr müßten nicht nur Lehrer, sondern auch Eltern, Arbeitgeber, Schüler und Studenten Zugang in die Gremien innerhalb der verschiedenen Bereiche finden, von denen die Entscheidungen im Bildungsbereich getroffen werden. Ein entscheidendes Problem sahen die Gutachter in der *übermäßigen Bürokratisierung und Zentralisierung* des Entscheidungsprozesses in jedem der elf Länder. Unabhängig davon, ob die Kulturhoheit der Länder sich auf eine bundeseinheitliche Politik hemmend ausgewirkt habe oder nicht, so habe sie doch zweifellos den einzelnen Gemeinden, kommunalen Schulbehörden und Lehrern zu wenig Spielraum für eigene Experimente gelassen.

Ein weiteres Problem wird in dem *deutschen „Laufbahn-System"* gesehen, dessen Reform sich sehr positiv auf das Bildungswesen auswirken würde, denn es hätte die Abschaffung vieler bestehender Curricula zur Folge, deren Abschaffung höchst wünschenswert wäre. Führt doch gegenwärtig — so meinen die Gutachter — das Prinzip, im öffentlichen Dienst als auch im privaten Sektor das Einstellungsniveau eines Bewerbers auf Grund der formalen akademischen Qualifikationen festzulegen, oft zu absurden Situationen.

Keine Angst vor Bildungsproletariat

Das Argument der Entstehung eines *„akademischen Proletariats"*, das oft gegen die Pläne zur Expansion des Bildungswesens eingesetzt wird, weisen die Gutachter entschieden zurück. Abgesehen davon, daß die Methoden zur Vorberechnung von zukünftig benötigten Arbeitskräften noch nicht weit genug entwickelt sind, sei die BRD ein Land, das wirtschaftlich so gesichert ist, daß es — wie sie kühn formulieren — seine Bildungspläne nicht nach derartigen Berechnungen ausrichten müßte. Bei einer solchen Politik entstünde vielmehr die Gefahr, daß ihr noch eine größere Zahl von Jugendlichen entfremdet würde, die schon jetzt den Verdacht hegen, daß die Pläne für eine Bildungsreform lediglich Instrument der „technologischen Gesellschaft" seien, die sich der staatlichen Kontrolle entzogen hat.

Entschulung — ein Reform- oder Revolutionsprogramm?

Zur Illich-Interpretation von Hartmut von Hentig

Über Ivan Illichs vieldiskutierte Thesen und Prognosen über eine Entschulung der Gesellschaft hat diese Zeitschrift bereits vor zwei Jahren berichtet (vgl. HK, April 1970, 160 ff.). Sie sind wie das CIDOC-Institut in Cuernavaca in seiner heutigen Tätigkeit selbst (vgl. HK, März 1969, 115 ff.) Ergebnis einer Konfrontation zwischen dem nordamerikanischen System und den dadurch mitbedingten Abhängigkeitsverhältnissen Lateinamerikas. Da inzwischen durch eine Arbeit von H. von Hentig die Diskussion über Illich auch im deutschen Sprachraum wieder neu in Gang gekommen ist, haben wir Prof. H. H. Deißler (Professor an der Pädagogischen Hochschule in Freiburg und deren mehrjähriger Rektor) um eine kritische Würdigung von Illichs und vor allem von Hentigs eigener Position gebeten.

Viele Denkanstöße und empirische Arbeiten zu Bildungsproblemen kommen aus dem angelsächsischen Sprachraum, die meisten aus den USA. Wir verfolgen mit großem Interesse, was dort in der Bildungstheorie und -praxis geschieht, denn nach einer Erfahrungsregel werden die Konstellationen und Trends der USA wenig später bei uns aktuell sein. Dank Hartmut von Hentig geht es in einem besonderen Fall wahrscheinlich noch schneller als sonst. Er stellte in seinem jüngsten Buch *(Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule? Klett-Kösel, Stuttgart-München 1971, 139 Seiten)* den an Bildung und Erziehung interessierten Lesern eine amerikanische Neuerscheinung vor (Deschooling Society, Harper & Row, New York 1970/71), noch ehe sie in deutscher Übersetzung zugänglich war. Jetzt ist sie erschienen: *Ivan Illich, Entschulung der Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Hartmut von Hentig, Kösel, München 1972, 159 Seiten.*

Hentig, Professor für Pädagogik an der Universität Bielefeld, engagierter Bildungstheoretiker, Bildungspolitiker und Experimentator, hat im Vorwort recht begeisterte, fast schon pathetische Voraussagen über die Wirkung des Buches gemacht: Es werde ein „Bombenerfolg" sein; es nenne, „ob Bombe oder Bresche", den Preis, den wir für Bildungsfortschritt zu zahlen hätten; es sei für die überforderten, überlasteten, verwirrten Lehrer „ein Retter"; es öffne „einen Ausweg — keinen Notausgang, sondern eher eine Porta triumphalis, durch die man gereinigt und gerechtfertigt in die Zitadelle zurückkehrt". Das liest sich wie ein Klappentext. Die Lesergruppen, die Hentig vermutet, sind die Linken, die Weisen im Lande, Wissenschaftler, Politiker. Er macht sich Sorgen um sie. Jedenfalls möchte er mit seinem Vorwort jenen Lesern, „die bisher anders gedacht haben, ein gutes Gewissen geben, wenn sie sich verstört, betroffen oder mitgerissen fühlen".

Im eigenen Buch nennt er Illichs Theorie eine „vorläufige und nützliche Denkhilfe" und wirft dem Verfasser mehrmals Übertreibungen, unzulässige Verallgemeinerungen, einseitige Beschuldigungen vor. Die Diskrepanz zwischen beiden Aussagen ist nicht erklärbar. Jedenfalls eines ist sicher: für die Lehrer kann (und will) Illich kein Retter sein.

Beide Bücher sind interessant und regen zur Auseinandersetzung an. Dem eiligen Leser sei empfohlen, sich das Buch Hentigs vorzunehmen. Er findet dort eine gute Orientierung über Illichs Thesen, liest eine kritische Stellungnahme dazu und wird gleichzeitig über andere Alternativen zur Schule unterrichtet. Außerdem zeigt Hentig deutlich die Gefahren auf, die in der gegenwärtigen Bildungsreform stecken: Überwucherung der Unterrichtstechnologie, der Medienproduktion, der curricularen Systementwürfe, neuer Zwang, neue Überforderung für Lehrer und Schüler, verstärkte Lern-Leistungsschule.
Hentig macht skizzenhaft mit seinem eigenen Modellversuch bekannt, mit dem er die Schule entschulen will. Er nimmt die Fehler der bisherigen Versuche zur Kenntnis und erhebt den Anspruch, bereits die Reform der Reformen einzuleiten.
Mit „entschulten Schulen" hofft er *systemimmanent* unsere Gesellschaft zu verändern, wenn es ihnen gelingt, die folgenden vier Ziele zu erreichen: a) Herstellung von Chancengleichheit durch Bildung, b) Erziehung zur Selbstbestimmung in der Gemeinschaft, c) Ausstattung des Einzelnen für das Leben in einer veränderten und sich beschleunigt verändernden Welt, d) eine Schule, die die Bedürfnisse der Gesellschaft nicht nur erfüllt, sondern auch kritisiert. Es ist nur zu fragen, ob Aussicht besteht, daß unsere Gesellschaft diese Ziele sich zu eigen macht und mit welchen (sanften) Mitteln man sie dazu bringen kann.

Entschulung der Gesellschaft?

Hentig hat Cuernavaca im Frühjahr 1971 bei einem Kongreß kennengelernt, an dem die „gesamte prominente und radikale Kritikerschaft des amerikanischen Schulsystems" teilnahm. Es ist zu hoffen, daß Hentig diesen kleinen Versuch mit der großen Theorie nicht überschätzt. Wertvolle weitere Erfahrungen werden wir von dort wie von der Arbeit der Bielefelder Laborschule und Kollegoberstufe jedenfalls erwarten dürfen.

Das zentrale Thema beider Bücher ist das Problem, ob es notwendig sein wird, unsere rationalisierten und durchorganisierten Bildungsinstitutionen, vornehmlich die Schule, abzuschaffen, oder ob eine radikal angesetzte Reform genügt. Illich wie Hentig sehen genau, daß diese Frage nur innerhalb des umfassenderen Problems der Gesellschaft zu beantworten ist. „Entschulung der Gesellschaft" dort — „Entschulung der Schule" hier, beide Male handelt es sich um eine *politische* Entscheidung. Illich sieht in der Schule das bedeutendste Instrument der Gesellschaft, das sie benutzt, um die Bürger zu unterdrücken, um Macht und Besitz ihrer Eliten zu zementieren, um Arme arm und Reiche reich bleiben zu lassen. „Die Gesellschaft als Ganzes bedarf der Entschulung", meint Illich. Denn „jedes einfache Bedürfnis, auf das man eine institutionelle Antwort findet, gestattet es, eine neue Klasse von Armen und eine neue Begriffsbestimmung der Armut zu erfinden". Die Schule sei aus folgenden Gründen abzuschaffen: a) sie habe Monopolcharakter, b) ihr

unerbittlicher Zwang komme in der Schul- und Bildungspflicht zum Ausdruck, c) sie verkopple Lernprozesse mit Leistungsbewertungen, d) innerhalb des Bildungsganges stufe sie nach fragwürdigen Kriterien auf und ab, e) sie gewähre oder verweigere Berechtigungen für verschiedene Laufbahnen nach einem willkürlichen System, f) sie gebe professionellen Lehrern das Bildungsmonopol, g) sie fixiere die Lernzeit auf Kindheit und Jugend.

Illich formuliert damit ein Revolutionsprogramm. Er kann sich nicht vorstellen, wie sich eine gesellschaftsangepaßte Institution am eigenen Schopf aus dem Sumpf der Gesellschaft ziehen soll und überdies in neuer Form die Kraft hätte, die tradierte Gesellschaft zu reinigen und durchsichtig zu machen. Jede durch die Gesellschaft legitimierte, ihr adäquate, und nach eigener, maßgebender Beurteilung auch zweckmäßig-objektive Institution basiert im Wert-Normgefüge der Gesellschaft, zu der sie gehört. Darum kann jede Gesellschaft um ihrer Existenzerhaltung willen nur repressiv tolerant sein. Sie wird also, solange sie noch funktioniert, ihre Machtmittel einsetzen, um ihr Bildungsinstrumentarium zu verteidigen. Ob es uns paßt oder nicht, die Logik des revolutionären Ansatzes kann man Illich nicht bestreiten.

Hentig lehnt diese Revolution ab. Darüber setzt er sich mit Illich verhältnismäßig kurz auseinander. Hier besteht also zwischen den beiden Reformern ein fundamentaler, politischer Gegensatz. Und deshalb versteht man das emphatische Vorwort nicht so recht. In der Stellungnahme zu einer anarchistischen Alternative sagt Hentig: „Aber die totale Absage an die Institution, der blinde Glaube an die Natürlichkeit der Gemeinschaftsbeziehungen und die absolute Abscheu vor Macht heben die Möglichkeit zur Politik wieder auf . . . ‚Mehr Politik durch mehr Menschen', nicht ‚Weniger Institutionen bei kleinen Gruppen' — das wäre die Devise, die ich aus der Auseinandersetzung mit den Anarchisten in den Kampf um die Veränderung der Erziehung einbringe." Hentigs Gegenthese zu Illichs Revolution ist wenig überzeugend. *Wie* können in der bestehenden Gesellschaft mehr Menschen mehr Politik „machen" angesichts unserer hochdifferenzierten, spezialisierten Strukturen? Doch in *einer* seiner Wirkungsprognosen im Vorwort wird Hentig wohl recht behalten: die Theorien Illichs werden den „Linken" wie „eine Bestätigung" vorkommen. Hentig wird sie durch seine schwache Argumentation und seine Beschränkung auf das Problem Schule, ohne das Rahmenthema Gesellschaft wirklich anzupacken, noch einmal in der Überzeugung bestärken, daß sie mit ihrer Revolutionstheorie recht haben.

Wird der Mensch erziehlich?

Hentig fordert mehrmals, man müsse die Gesellschaft „erziehlich" machen. „Das wird nur durch entschulte Schulen möglich sein: Junge Menschen, die kommende Generation, die die Welt ändern kann und soll, müßte in Annäherung erfahren haben, was ‚Freiheit von Zwang im Rahmen von Notwendigkeiten' bedeutet."

Dieses sehr allgemeine Postulat wirft viele Fragen auf. Warum wird der Auftrag zur Weltveränderung auf die Jugend abgeschoben? Wer soll ihr die kontradiktorische Erfahrung „Freiheit — Notwendigkeit" in Annäherung vermitteln, wenn es nicht die Erwachsenen tun? Können diese Glieder der zu überwindenden Gesellschaft derart umdenken? Hentig will es mit der „entschulten Schule" probieren. Aber sie kann ja erst verwirklicht werden, wenn die Gesellschaft „erzieherisch" *geworden* ist: „Wenn die Gesellschaft nicht lernt, daß die erziehliche Schule in der unerziehlichen Welt, genauer, daß die menschenfreundliche Erziehung unter dem Mythos der Freiheit nichts nutzt in einer menschenfeindlichen Umwelt unter dem Mythos des nicht endenden Verbrauchs, dann ist alle Reform der Schule verschwendete Mühe: sie wird nicht einmal die Schule ändern." Noch deutlicher widerspricht Hentig in einer anderen Formulierung seinem eigenen Optimismus, der, genau betrachtet, fast blind ist: „Der Anteil der Schule an der Veränderung der Gesellschaft kann jedoch nur gering und indirekt sein; er liegt aber darin, daß die Erwachsenen sich bewußt ändern, um den Kindern falsche Probleme und Ideale zu ersparen."

Die Gedankengänge Hentigs über den Zusammenhang und die Reihenfolge von Gesellschafts- und Schulveränderung ergeben keinen „Regelkreis", wohl aber einen klassischen circulus vitiosus.

Man kann darüber keine Schadenfreude empfinden, solange es aus diesem Dilemma keinen Ausweg gibt. In bildungspolitischen Diskussionen mit den Verfechtern der vorrangigen allgemeinen Revolution kann man aber ihrer Überzeugung das nicht ganz unbegründete Vorurteil entgegensetzen: daß das Risiko einer Revolution zu groß ist; nach historischen und zeitgenössischen Erfahrungen ist zu befürchten, daß bei einer Revolution in Industriestaaten die durchrationalisierte, total geplante, leistungs- und profitmaximierte Gesellschaftsstruktur erhalten bleibt; in dieser Hinsicht ist es zweitrangig, wo sich Macht und Kapital kumulieren; zwar ist es wahrscheinlich, daß sich die Umverteilung im ökonomischen Bereich vergrößert, es ist aber sehr zweifelhaft, ob individuelle Selbstbestimmung nach Abschaffung des demokratischen, an Friktionen reichen Pluralismus größere Chancen hat.

Aus diesen Gründen verdienen die Versuche Hentigs und aller Reformer Unterstützung. Seine Kritik an den ins Kraut schießenden Bildungstechnikern, Medienproduzenten und Curricula-Planern ist bitter notwendig. Kommen diese im Spiel zwischen der Weckung von Bedürfnissen und deren einträglicher Befriedigung zum Zuge, dann könnten sie eine neue kalte Welle von leistungsorientierten Zwängen in die Schulen spülen. Dank einer Lebenserfolg und Aufstieg versprechenden Propaganda scheint es gelungen zu sein, einen großen Teil unserer Eltern sogar zur Auslieferung ihrer fünfjährigen Kinder bereitzumachen — an die noch langehin verschulte Schule.

Keine Alternative

Soweit sich feststellen läßt, hat Hentig gegen diese Expansion der Schule in die frühe Kindheit hinein aber nichts einzuwenden. Wahrscheinlich rechnet er damit, daß die entschulte Schule sich bald durchsetzen wird. Vielleicht hat er seinen Optimismus an dem Illichs gestärkt, der formulierte: „Eine Befreiungsbewegung, die in der Schule anfängt und gleichwohl vom Bewußtsein der Lehrer und Schüler getragen wird, daß sie zugleich Ausbeuter und Ausgebeutete sind, könnte die revolutionäre Strategie der Zukunft ankündigen, denn ein radikales Entschulungsprogramm könnte die Jugend in einer Revolution neuen

Stils einüben, deren es bedarf, um eine Gesellschaftsordnung herauszufordern, die pflichtmäßige «Gesundheit», «Reichtum» und «Sicherheit» kennt.

An solche Möglichkeiten denkt auch Hentig: die Schule als Zentrale der Revolution ohne deren klassischen Mittelgebrauch, auf den Flügeln des Geistes. Der Reformer Hentig wendet sich deutlich gegen den Revolutionär Illich. Die Welt ohne Schule könnte nach seiner Meinung für die Kinder und ihre Zukunft noch viel unerträglicher sein als das „Gefängnis" Schule. An einer anderen Stelle nimmt er seine Kritik an Illich jedoch wieder zurück: „Aber alle diese Einwände sind kleinherzig und reichen nicht an das heran, worum es eigentlich geht: um einen Umbruch, dessen Ausmaß wir noch nicht erfaßt zu haben scheinen und auf den wir darum immer noch mit zusätzlichen Mitteln, mit ‚Eskalation' antworten."

Die Einwände gegen Illich möchte man voll gelten lassen. Der Umbruch, den wir angeblich noch nicht voll erfaßt haben — ist er schon erfolgt? Wenn wir die Revolution nicht wollen, bleibt uns nichts anderes übrig, als in Mühseligkeit Mittel um Mittel auszuprobieren, diese Mittel verstärkt einzusetzen in den Schulen und anderswo. Ein Drittes gibt es nicht. Im Dienst der Reform möchte man sich nicht zwischen der Welthaltung des Prometheus und des Epimetheus entscheiden wie Illich und Hentig. Reformer werden trotz ihres Engagements sich mit dem Mythos des Sisyphos vertraut zu machen haben.

Hans Herbert Deißler

Kurzinformationen

Die **Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK)** vom 10./11. März 1972 hatte eine äußerst dichte Tagesordnung zu bewältigen. Neben der Wahl des neuen Präsidiums (vgl. ds. Heft, S. 210) wurde eine Reihe von Erklärungen zu politischen Themen verabschiedet: zur Reform des § 218, zur Reform des Familienlastenausgleichs, zur betrieblichen Berufsausbildung und eine Stellungnahme zur Situation an den Hochschulen. Die Erklärung zur *Reform des § 218* nimmt beide Gesetzentwürfe, den der Regierung (Indikationslösung) und den der Gruppe von 50 SPD/FDP-Abgeordneten (Fristenlösung) ins Visier und lehnt in der vorliegenden Form beide ab. Die Fristenlösung, die den Schutz des werdenden Lebens während der ersten drei Monate ganz aufhebt und die Entscheidung über das Leben des Kindes in die „vorrangige" Verfügensgewalt der Frau stelle, widerspreche dem fundamentalen Prinzip des Rechtsstaates, „daß in einem Konflikt kein Beteiligter die Lösung entscheidend bestimmen darf". Aus dem Indikationenkatalog des Regierungsentwurfs „strich" das ZdK sehr energisch die „Notlageindikation", lehnte aber auch die Ausdehnung der medizinischen auf die medizinisch-soziale Indikation ab, ebenso die genetische und die sog. ethische Indikation. Eine vom ZdK eingesetzte Kommission soll soziale Maßnahmen prüfen und vorschlagen. In der Stellungnahme zum *Familienlastenausgleich* begrüßt das ZdK die Schaffung eines einheitlichen Kindergeldes im Zuge der geplanten Steuerreform und spricht sich einerseits für eine Angleichung der Ausgleichswirkung an die gestiegenen Lebenshaltungskosten und andererseits für eine einheitliche Gestaltung des Familienlastenausgleichs im Rahmen der Lohn- und Einkommenbesteuerung aus. In 12 Grundsätzen zur *betrieblichen Berufsausbildung* wird u. a. eine drastische Reduzierung der fast 6000 Berufsbilder von anerkannten Lehrberufen, eine schärfere öffentliche Kontrolle der betrieblichen Ausbildung und eine bessere fachliche Qualifizierung der Ausbilder gefordert. In der Stellungnahme zur *Situation an den Hochschulen* — es war das zweite Dokument zum Bereich Hochschule nach der Erklärung des Beirates für Kultur beim ZdK zur Hochschulgesetzgebung am 17. 1. 1972 — wurden Hochschulgesetze einiger Länder kritisiert, in denen entscheidende Regelungen auf politischen Schlagworten beruhten. Das ZdK vermißt auch eine laufende Kontrolle von Experimenten, wandte sich gegen den vielfachen Mißbrauch von „Wissenschaftlichkeit", gegen ein zu gedehntes Verständnis von Hochschulautonomie. Die zuständigen Politiker und Beamten müßten „ihr Recht zur Kontrolle auch als ihre Pflicht erkennen und davon den notwendigen Gebrauch machen". In einem Sonderbericht ging Generalsekretär *Kronenberg* auch auf den geplanten *Ausbau eines „Sekretariates der katholischen Kirche in Deutschland"* ein (vgl. ds. Heft, S. 174): Man wolle peinlich darauf achten, „in diesem Fragenkomplex einerseits auch die geringste Präjudizierung zu vermeiden, andererseits ein Modell zu entwickeln, welches für künftige Entwicklungen im Bereich der Entscheidungs- und Beratungsstrukturen völlig offen ist". In einem kurzen Rückblick auf seine vierjährige Amtsperiode sprach der scheidende Präsident, Oberbürgermeister *A. Beckel* von Münster, auch das *Pfingsttreffen in Augsburg* bzw. die Reaktion der Bischöfe auf das Treffen kritisch an. Er richtete die „herzliche Bitte" an die Deutsche Bischofskonferenz, „die Übernahme der Verantwortung für die ökumenische Arbeit nicht als eine Verantwortung für den status quo allein mißzuverstehen". Die Entscheidung der Vollversammlung für *Mönchengladbach* anstelle des erwarteten Münster als Ort des *Katholikentages 1974* hat zum mindesten im Führungsapparat des ZdK überrascht. Sie wäre ohne rührige Werbung der Stadt Mönchengladbach wohl nicht zustande gekommen.

Die **Vorstandsmitglieder der Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen in der Bundesrepublik** (AGP) haben die Äußerungen deutscher Bischöfe zur Reform der Strafbestimmungen gegen Abtreibung am 6. März in Frankfurt heftig kritisiert. Unmittelbarer Anlaß dazu waren die öffentliche *Verlautbarung der Deutschen Bischofskonferenz* „zur Verantwortung für das ungeborene Leben" auf ihrer Vollversammlung vom 21. bis 24. Februar 1972 in Freising und Äußerungen des Erzbischofs von Köln, Kardinal *Höffner*. Der AGP-Vorstand sieht in den Argumenten der Bischöfe gegen die Reform des Paragraphen 218 die Absicht der „strafrechtlichen Absicherung christlicher Idealvorstellungen". Alle Erklärungen der Bischöfe wirkten „unglaubhaft, solange die katholische Kirchenleitung weithin an ihrer Ablehnung einer Geburtenplanung durch antikonzeptionelle Mittel festhält". Da eine „restlos befriedigende Lösung der Abtreibungsproblematik ... mit den Mitteln des Strafrechtes" niemals erreicht werden könne, sollten die Bischöfe ihr Augenmerk mehr auf *soziale* Maßnahmen richten, „die zur Eindämmung der Abtreibungen beitragen könnten". Die Äußerung Kardinal Höffners, denjenigen Politikern, die „nicht bereit" seien, „die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens ... zu gewährleisten", nicht die Stimme zu geben, bezeichnet der AGP-Vorstand als „bischöfliche Wahlpropaganda". — Den Angriff auf die bischöflichen Verlautbarungen weist das Kommissariat der deutschen Bischöfe bei der Bundesregierung in Bonn scharf zurück. Die Äußerungen der Bischöfe seien keine „leichtfertigen Argumente", sondern beruhen „auf langjährigen und umfassenden Vorarbeiten" kompetenter Vertreter aller von der Abtreibungsproblematik berührten Disziplinen. Außerdem könnten sich die Bischöfe „nicht das Recht absprechen und von der Pflicht dispensieren lassen, zu schwerwiegenden Fragen des politischen Lebens ihrem Gewissen entsprechend öffentlich Stellung zu nehmen". Jene „quantitative Argumentation", wonach

die strafrechtliche Freigabe der Abtreibung eine Verminderung der Schwangerschaftsabbrüche gewährleiste, sei durch die Erfahrungen in verschiedenen Ländern bereits widerlegt. — Auf Anfrage (nach KNA, 8. 3. 1972) teilte der Pressereferent der AGP, *N. Wetzel*, in Frankfurt am 7. März mit, Meldungen, wonach 2000 Priester die erwähnte Erklärung abgegeben hätten, seien falsch. AGP-Vorstand, bestehend aus 11 Mitgliedern (10 Priester und 1 Laie), sei, wie Wetzel weiter erklärte, satzungsgemäß zwar befugt, für die rund 2000 Mitglieder (Priester und Laien) zu sprechen, doch sei damit zu rechnen, daß die Erklärung des Vorstandes bei der Vorstandsneuwahl im Mai in Marienburg zur Sprache kommen werde.

Die Frage nach der Identität des Priesters bildete den Gegenstand der traditionellen Ansprache des Papstes an die Pfarrer, Fastenprediger und Seelsorger Roms am Tage nach dem Aschermittwoch (vgl. Osservatore Romano, 18. 2. 72). Zur Illustration der heutigen Identitätskrise verwies er auf die Einleitung des Dokuments der letzten römischen Bischofssynode über das priesterliche Dienstamt (vgl. HK, Dezember 1971, 584—591). Es ist offensichtlich, daß dieses den Anstoß für die Themenwahl gegeben hat. Zwei Phänomene dieser Krise verfolge er aufmerksam, erklärte der Papst: das Gefühl der Frustration und die Tendenz zur soziologischen Entklerikalisierung (in Kleidung, Status und Berufsausübung). Die „missionarische Absicht" solcher Bestrebungen würde jedoch dann „gefährlich" und „schädlich", wenn sie zum Verlust jener spezifischen Durchdringungskraft führt, durch die der Priester zum „Salz der Welt" werde. Die Tendenz vieler Priester, an sich selbst und an der Autorität der Kirche zu zweifeln, „ist an sich hypothetisch legitim". Eine Antwort auf die Frage nach der priesterlichen Identität könne jedoch nicht aus der Statistik, der Soziologie, Psychologie, aus dem Humanismus oder aus dem Vergleich mit anderen christlichen Bekenntnissen gefunden werden. Dann entwickelte der Papst seine eigenen Vorstellungen zur priesterlichen Identität, indem er einige Merkmale dafür aufstellte: 1. *Berufen-* und *Auserwähltsein*. Dazu gehöre die freie Entscheidung, die Aussonderung (nicht Absonderung) für das Evangelium und das vorbehaltlose Engagement; 2. das *Jüngersein* des einen Meisters Christus. Als Schüler habe der Priester den „Vorrang", die Geheimnisse des Gottesreiches zu verstehen. Als solcher müsse er „hören": das „Wort des Geistes Christi", das „Wort der Kirche, wenn sie ihr ordentliches oder außerordentliches Lehramt ausübt", die Bischöfe und auch die „Stimme des Gottesvolkes". Es ist interessant, daß der Papst in dieser Aufzählung zwischen Kirche und Gottesvolk zumindest terminologisch unterscheidet. Schüler Christi sein heiße aber auch Lehrer des Volkes sein und in der Nachfolge Christi stehen. 3. sei der Priester „*Apostel*", d. h. Gesandter mit einem Heilsauftrag Christi für die Menschheit, den er aufgrund seiner sakramentalen Vollmacht ausübt. Daher sei er auch der „unerläßliche und ausschließliche Diener des offiziellen Kultes", der „in persona Christi" und „in nomine populi" zugleich vollzogen werde. Den „erhabensten" Titel sah der Papst im Namen „Hirt des Gottesvolkes". Letztlich jedoch liege die eigentliche priesterliche Identität im „alten Christus".

Das **neue Rituale „zur Eingliederung Erwachsener in die Kirche"** (Ordo initiationis christianae adultorum) wurde am 17. Februar vom Direktor des französischen nationalen Zentrums für liturgische Pastoral, *J. Cellier*, der Öffentlichkeit in einer Pressekonferenz in Rom bekanntgegeben (vgl. Osservatore Romano, 19. 2. 72). Der neue „Ordo" geht auf eine Anregung der Liturgiekonstitution (Nr. 64—70) zurück, wieder ein mehrstufiges Katechumenat einzuführen. Mit der Ausarbeitung beauftragte der Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution im September 1964 eine zwölfköpfige Kommission. Ein Jahr später billigte er deren ersten Entwurf zur Erprobung in verschiedenen Ländern. Im November 1969 schließlich legte die Kommission ein in praktischen Experimenten erprobtes Rituale vor, das nach dem üblichen Durchgang durch die einschlägigen römischen Dikasterien vom Papst gebilligt und nun veröffentlicht wurde. Es tritt jedoch erst in Kraft, wenn die nationalen Bischofskonferenzen die für ihren Kulturbereich notwendigen und dringend gewünschten Anpassungen vorgenommen haben. Die eigentliche Bedeutung des „Ordo" liegt in der grundsätzlichen Wiedereinführung eines Katechumenats für Erwachsene und für nichtgetaufte Kinder im Katechismusalter sowie in der offiziellen praktischen Anerkennung einer in letzter Zeit oft erhobenen Forderung, daß Gottes freie Initiative und die freie Antwort des Menschen sich entsprechen müssen (vgl. auch HK, Januar 1972, 14—16). Der Eingliederungsprozeß sieht drei Etappen vor: 1. die Zeit des ersten Hörens der Glaubensbotschaft mit anschließendem Eintritt in das Katechumenat durch einen Aufnahmeritus; 2. die eigentliche Zeit des Katechumenats mit abschließender Bitte um volle Aufnahme in die Kirche durch Spendung von Taufe, Firmung und Eucharistie und 3. die Spendung dieser Sakramente. Für die Missionsländer ist auf Anregung Japans und Afrikas noch vor den Katechumenen die Kategorie der „Sympathisanten" vorgesehen. Neu ist, daß dieses Ritual mutatis mutandis auch für nichtgetaufte Kinder im Katechismusalter und für getaufte Erwachsene gilt, die noch nicht gefirmt und zur Eucharistie zugelassen sind. Darüber hinaus enthält der neue „Ordo" auch einen Aufnahmeritus für gültig getaufte, aus anderen christlichen Gemeinschaften konvertierende Erwachsene.

Eine **„Erklärung zum Schutz des Glaubens an das Geheimnis der Inkarnation und der Trinität vor einigen neueren Irrtümern"** veröffentlichte der „Osservatore Romano" vom 10. März 1972. Das vom Präfekten und vom Sekretär der Glaubenskongregation unterzeichnete Dokument mit Datum vom 8. März ist vom Papst gebilligt worden. Es richtet sich an die „Hirten der Kirche", die Bischöfe, deren Aufgabe es sei, die Einheit des Glaubens unter Gläubigen und Theologen zu wahren. Die angesprochenen Personen werden nicht genannt, doch handelt es sich offensichtlich um neuere Bemühungen von Theologen, die *christologische Formel des Chalcedonense*, die eine Synthese zwischen der antiochenischen und alexandrinischen Richtung des Frühchristentums beinhaltet (zwei Naturen in der Einheit der zweiten göttlichen Person), zu dynamisieren. Diese Formel sei statisch, hebe nicht die Einheit Christi hervor und abstrahiere vom heilstheologischen Aspekt seiner Existenz, so lautet die Kritik an ihr (vgl. z. B. *J. Galot*, Dynamisme de l'incarnation, Nouvelle Revue Théologique, März 1971, S. 225 bis 244). Offensichtlich fällt man aber nach Ansicht der Glaubenskongregation in theologische Irrtümer, die sie in der Erklärung aufzählt: 1. es sei „nicht geoffenbart und bekannt, daß der Sohn Gottes im Geheimnis Gottes von Ewigkeit, unterschieden vom Vater und vom Heiligen Geist, subsistiert"; 2. der Begriff der „einen Person Jesu Christi, von Gott vor der Zeit seiner göttlichen Natur nach gezeugt und seiner menschlichen Natur nach von Maria in der Zeit geboren", sei aufzugeben; 3. werde behauptet, „die Menschheit Jesu Christi existiert in sich als menschliche Person". Diese Aussagen zerstörten aber auch die *Trinitätslehre* sowie die *Wahrheit vom Heiligen Geist*. So stehe die Auffassung, die Offenbarung lasse uns über die Ewigkeit der Trinität und über die ewige Existenz des Geistes als einer in Gott vom Vater und vom Sohn unterschiedenen Person im ungewissen, im Widerspruch zum Glauben. Gegenüber diesen „Irrtümern" bekräftigt die Erklärung die entsprechenden Aussagen der Schrift, des Konzils von Chalzedon und des vierten Laterankonzils, widersetzt sich aber nicht dem Bemühen um kontemplative und theologische Vertiefung und Neuformulierung dieser Aussagen entsprechend dem heutigen Verstehenshorizont. Als Grenze gibt sie jedoch die Regel an, „jener Sinn, den die Kirche verstand und versteht", dürfe nicht entstellt werden. Damit wird zugegeben, daß die chalzedonensische Formel für eine inhaltliche wie sprachliche Vertiefung offen ist und das Geheimnis der Inkarnation nicht ausschöpft.

Auf der letzten **Vollversammlung der Spanischen Bischofskonferenz** (vom 6.—11. 3. 72) bestätigte sich der seit etwa zwei Jahren angestrebte Reformkurs auch in einer Reihe personeller Veränderungen. Der neue Erzbischof von Madrid und Füh-

rungsgestalt der reformwilligen, dem Franco-Staat gegenüber kritischen Mehrheit im spanischen Episkopat, Kardinal *V. Enrique y Tarancón*, der die Bischofskonferenz seit dem Tode von Erzbischof Morcillo interimistisch leitete, wurde zum Vorsitzenden der Konferenz berufen. Neu gewählt wurde auch die überwiegende Mehrheit der Kommissionsvorsitzenden, unter denen die reformwilligen Bischöfe weit überwiegen. Die Vollversammlung begann in einem Klima äußerster Spannung wegen eines Schreibens der römischen Kleruskongregation vom 8. 2. 1972, das den kirchenpolitischen Reformkurs im spanischen Episkopat attackierte und mehrere Beschlüsse bzw. Empfehlungen der gemeinsamen Konferenz von Bischöfen und Priestern vom September 1971 (vgl. HK, Januar 1972, 10ff.) als kirchlich und theologisch unzulässig verurteilte. In der Hauptsache waren es fünf Vorwürfe: opportunistische Anpassung an die Welt, falsche demokratische Auffassung von der Kirche, horizontalistische Entsakralisierung, totalitäre Konzeption der Pastoral, Politisierung des Priestertums. Das Dokument, das an den Primas, den neuen Erzbischof von Toledo, *M. González Martín*, gerichtet war, gelangte in Spanien an die Öffentlichkeit, bevor der amtierende Vorsitzende der Konferenz von dessen Existenz und Inhalt Kenntnis erhielt. Kardinal Tarancón, der sich durch das Vorgehen der Kleruskongregation düpiert fühlte, wandte sich an das Staatssekretariat um Aufklärung. Der Fall wurde durch eine Privataudienz von Kardinal Tarancón beim Papst anläßlich der Tagung des Bischofsrates beim Sekretariat der römischen Synode am 28. Februar vorläufig bereinigt. Die offizielle Aufklärung erhielt der Kardinal, der die persönliche Vertrauensfrage damit verbunden hatte, durch ein Schreiben von Kardinalstaatssekretär *J. Villot* (Wortlaut in „Ecclesia", 11. 3. 72), in dem die Affäre bedauert und versichert wurde, es handle sich nicht um ein offizielles Papier mit rechtsverbindlichem" Charakter und es sei auch nicht von der „höheren Autorität", vom Papst, gebilligt, dem es übrigens auch nicht vorgelegt worden sei. Allerdings ließ das Schreiben Villots erkennen, daß man über manche Beschlüsse der Asamblea Conjunta auch im Staatssekretariat nicht vollends erfreut war. Die Vollversammlung der Bischofskonferenz, in deren Schlußkommuniqué versichert wurde (Wortlaut in „ABC", 12. 3. 72), die Bischöfe seien „entschlossen, ohne Zaudern die konziliare Erneuerung der Kirche in Spanien fortzusetzen", nahm die römische Studie als „Dienst und Beitrag" zur Arbeit der spanischen Bischöfe zur Kenntnis. Kardinal *J. Wright*, der Präfekt der römischen Kleruskongregation, soll sich bei Kardinal Tarancón entschuldigt haben.

Eine katholische Untersuchungskommission legte kürzlich ihren **Bericht über die Folgen der Legalisierung der Abtreibung in Großbritannien** vor. Drei Jahre lang hatten verschiedene Gruppen vergeblich die Einrichtung einer staatlichen Kommission zur Überprüfung der Folgen der 1968 in Kraft getretenen Gesetze gefordert. Anfang 1971 kam die Regierung schließlich den Bitten nach und setzte ein *Komitee* unter Leitung von Mrs. *J. Lane* ein. Unmittelbar darauf bildete die katholische Bischofskonferenz von England und Wales eine eigene *Kommission* unter Leitung des Bischofs von Brentwood, *P. J. Casey*, in der Mitglieder der katholischen Schwestern- und Ärzteschaft, des katholischen Eheberatungsrates und diverser Laienorganisationen sowie caritativer Institutionen vertreten sind. Ziel dieses Gremiums ist es, bei der staatlichen Kommission den katholischen Standpunkt zu vertreten. Nicht in allen Punkten konnte die Gruppe allerdings Einigkeit erzielen. Der jetzt vorliegende *Report* (Wortlaut in „The Tablet", 5. 2. 72) war zunächst dem Lane-Komitee vorgelegt worden, dessen zusammenfassende Resultate bisher noch nicht veröffentlicht wurden. Die Ergebnisse sind von besonderer Aktualität, da soeben offizielle Angaben über den Anstieg der legalen Abtreibungen bekannt geworden sind. Im ersten Jahr der Freigabe wurden demnach 22 256 legale Abtreibungen registriert, 1970 waren es 83 848 und 1971 schließlich bereits 126 774. Die erste Schlußfolgerung des Memorandums stimmt mit diesem *Trend* überein. Demnach ergab die umfangreiche Befragung von ca. 450 Ärzten und 150 Krankenschwestern sowie die Auswertung der schriftlichen Äußerungen, daß allgemein in der britischen Öffentlichkeit festzustellen ist, daß die „Abortion Act" mehr und mehr zur „Abtreibung auf Wunsch" verfälscht wird. Nach dem Gesetz müssen schwerwiegende Gründe vorliegen, die von zwei Ärzten geprüft sein müssen. Die Häufung der Fälle, in denen Frauen mehrmals hintereinander abtreiben lassen, legt die Vermutung nahe, daß die Abtreibung von vielen auf lange Sicht als Geburtenregelungsmethode gebraucht wird. Die Erfahrung, daß z. B. 1968 mehr als 38 % aller Abtreibungen erst nach der 13. Schwangerschaftswoche erfolgte, veranlaßt die Kommission, eine gesetzliche Begrenzung auf 12 Wochen (nach der Meinung einer Minderheit auf 14 bzw. 16 Wochen) nach der Empfängnis zu fordern. Britische Gesetze verhindern bisher lediglich Abtreibungen nach der 28. Woche. Es wurden keine Fälle bekannt, in denen Schwestern Schwierigkeiten bekamen, weil sie als Katholiken Gebrauch von der im Gesetz verankerten *Gewissensfreiheit* machten. Nichtkatholische Schwestern dagegen hatten es oft sehr schwer, weil man ihnen eine solche Freiheit nicht zugestehen will. Katholische Ärzte mußten wiederholt feststellen, daß ihnen eine Beförderung wegen ihrer Konfession versagt wurde. Als erste Maßnahmen schlagen die Mitglieder der Kommission vor: mindestens einer der begutachtenden Ärzte sollte ein Amtsarzt sein, Ärzte dürfen bei Bewerbungen und Beförderungen nicht nach ihrer Einstellung zur Abtreibung gefragt werden, Frauen, die trotz unerwünschter Schwangerschaft ihr Kind austragen, sollte mehr Rat und Hilfe gewährt werden, jegliche Abtreibung nach der 12. Woche sollte verboten werden. Bewußt wird in dem Dokument die grundsätzliche Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Schwangerschaftsabbruches nicht behandelt, da es jetzt nur noch um eine Modifizierung der bestehenden Gesetze gehen kann.

Neuere Daten über den Priester- und Ordensnachwuchs in Polen sind recht ermutigend. Nach Angaben der polnischen Bischofskonferenz, die den Stand vom November 1971 widerspiegeln, gibt es in Polen 25 Diözesanseminare, in denen insgesamt 3097 Priesterkandidaten studieren. In den vergangenen zwei Jahren waren allein 534 *Neueintritte* zu verzeichnen. Dabei ist interessant, daß die meisten Berufe aus Südpolen und Westpolen bzw. den ehemals deutschen Ostgebieten kommen, und zwar: aus Kraków 243, aus Tarnów 232, aus Katowice 257, aus Wroclaw 213 und aus Przemyśl 184. Warschau stellte 228 Kandidaten. Die *Ordensleute* hatten zum gleichen Zeitpunkt insgesamt 991 Seminaristen und rund 400 Novizen. Die überwiegende Mehrzahl stellen dabei die Salesianer mit 100, die Jesuiten mit 72, die Pallottiner mit 56 und die Franziskanerkonventualen mit 55 Kandidaten. Nach einer am 27. Januar dieses Jahres vom Generalat der Jesuiten in Rom herausgegebenen Pressemitteilung gibt es in Polen zur Zeit 564 Jesuiten, die in Kraków eine philosophische und in Warschau eine theologische Fakultät leiten. Sie stellen auch den Lehrkörper der Akademie für Katholische Theologie, einer weiterführenden theologischen Ausbildungsstätte, deren Träger der Episkopat ist. Die *Jesuiten* genießen nach eigenen Angaben und gemessen an den Verhältnissen in einem sozialistischen Land „beträchtliche Freiheiten". Missionspredigten und Exerzitien bilden einen der Schwerpunkte ihrer Seelsorgsarbeit.

Zu einer **Gewissenserforschung über das Phänomen des Rassismus** hat der Bischof von Man (Elfenbeinküste) in einem ausführlichen Fastenhirtenbrief aufgerufen. In diesem Dokument geht es nicht um die „explosive Form des Rassismus", wie er sich in Südafrika und den USA zeigt, sondern um die sich im täglichen Leben dieses afrikanischen Landes abspielenden Differenzen zwischen den Menschen verschiedener Hautfarbe und Abstammung. Der Bischof weist deshalb auch gleich zu Anfang darauf hin, daß es nicht um den Kampf gegen die Apartheid und nicht um den Abbau systematischer rassischer Schranken gehe. Das Fehlen solcher Ungerechtigkeiten könne jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es Trennwände zwischen den Menschen des Landes gebe, zwischen verschiedenen

Zivilisationen und verschiedenen ethischen Gruppen. Das fast vollständige Nebeneinander von Weißen und Schwarzen gehört nach der Meinung des Bischofs zu den auffälligsten Zeichen. Es komme nicht selten vor, daß „*Europäer*, die im öffentlichen oder privaten Interesse als Händler oder technische Assistenten z. B. zwei, drei, zehn oder mehr Jahre an der Elfenbeinküste leben, keine anderen als geschäftliche oder protokollarischen Kontakte mit Afrikanern haben". Der Bischof nennt drei Gründe dafür: 1. ein Überheblichkeitskomplex bei einigen Europäern, die der Meinung sind, absolut nichts von der schwarz-afrikanischen Kultur gewinnen zu können; 2. Indifferenz und Trägheit, die keinen Kontakt zustande kommen lassen. Die Bequemlichkeit eines behaglichen Lebens in einer kleinen homogenen Gruppe sei ausschlaggebend; 3. Falsche Rücksichtnahme verhindert die Aufnahme von freundschaftlichen Beziehungen zu den Afrikanern. Oft fehle es an einem Vermittler oder einer Einführung. Doch warnt der Bischof davor, die Fehler nur bei den Europäern zu sehen (vgl. DIA, 8. 2. 72). Besonders in einer gewissen Schicht von *Afrikanern*, die sich die europäische Zivilisation zueigen gemacht hätten, sei zu beobachten, daß sie in ihrem Privatleben wenig Rücksicht auf die anderen, Schwarze und Weiße, nähmen. Eine zweite Gruppe habe persönlich oder innerhalb der Familie schlechte Erfahrungen mit Europäern gemacht und verallgemeinere nun dieses schlechte Vorbild. Dadurch hat sich vielfach eine regelrechte Aggressivität gegen alle Weißen entwickelt. Dieses „infantile Verhalten" müsse vor jedem Dialog geändert werden, wenn dieser zum Erfolg führen solle. Die Afrikaner sollten auf die Europäer zugehen, sie einladen und in ihre Gemeinschaft aufnehmen. Schließlich heißt es in dem Hirtenbrief noch, auch die „Ausbeutung des schwarzen Menschen durch den schwarzen Menschen" dürfe nicht übersehen werden. Schon die Behandlung afrikanischer Ausländer oder die Rivalitäten zwischen lokalen und Stammesgruppen im Lande beweise die Existenz rassischer Vorurteile. Der Bischof ruft zu brüderlichem Zusammenhalt, zu persönlicher Gewissenserforschung und zu sofortigem Handeln aller zur Überwindung der Schranken auf.

Die **Entwicklung des Konfliktes zwischen Kirche und Staat in Zaïre**, dem früheren Kongo-Kinshasa (vgl. HK, März 1972, 114 ff.) scheint noch nicht abgeschlossen zu sein. Während Kardinal *J. Malula* sich weiterhin „auf Wunsch des Papstes" in Rom aufhält, unternahmen die Bischöfe von Zaïre den Versuch, mit der Regierung ins Gespräch zu kommen. Sie hatten sich während ihrer Vollversammlung vom 28. Februar bis zum 4. März in Kinshasa eingehend mit der Situation im Lande beschäftigt. Nach Abschluß der Konferenz blieben alle Bischöfe in der Hauptstadt, um das Ergebnis einer Unterredung abzuwarten, die vier delegierte Bischöfe am 6. März mit Präsident *S. S. Mobutu* hatten. Über das Ergebnis wurde nichts bekannt. Der Präsident scheint es den Bischöfen verübelt zu haben, daß sie ihm während des dreieinhalbstündigen Gespräches auch eine Petition zugunsten von Kardinal Malula überreichten. Überraschend wurde für den 7. März ein weiteres Gespräch angesetzt. Kurz darauf trat das Politbüro der Einheitspartei MRP unter Leitung von Präsident Mobutu zusammen, um das Memorandum und die Petition der Bischofskonferenz zu prüfen. In einer Presseerklärung (vgl. DIA, 8. 3. 72) hieß es anschließend, das oberste Parteigremium habe die beiden Dokumente sowohl ihrer Form als auch ihres Inhaltes wegen abgelehnt. Im übrigen habe das Politbüro seine früheren Entscheidungen erneut unterstrichen und besonders auf Errichtung von Partei-Jugendgruppen in allen Seminaren gedrungen. Der Partei falle eine verfassungsgemäße Rolle zu, ihre Strukturen überall auszubreiten, da jeder Staatsbürger von Zaïre laut Verfassung Mitglied der Revolutionären Volksbewegung ist. Alle Seminare, in denen am 1. April noch keine Parteigruppe installiert sei, würden geschlossen, alle zuständigen Bischöfe juristisch belangt. Das Politbüro bekräftigte zudem erneut, daß gegen Kardinal Malula Anklage erhoben werde. Damit wurde die Äußerung des Präsidenten, dem Kardinal werde nichts geschehen, nur dürfe er in Kinshasa seine Funktionen nicht mehr ausüben, hinfällig. Ferner wurde erklärt, daß alle ab 16. Februar 1972 getauften Kinder afrikanische Namen haben müßten. Alle Geistlichen, die sich nicht an diese Richtlinien halten, müssen mit Verfahren rechnen. Die Petition der Bischöfe für Kardinal Malula wurde mit dem Hinweis auf einen Punkt im Grundsatzprogramm (Manifest von N'Zele) der Einheitspartei schärfstens zurückgewiesen. Darin heiße es, keine Gruppe dürfe irgendeinen Druck auf die Partei ausüben. Die Bischöfe hätten sich nicht daran gehalten. In einem Interview mit der liberalen belgischen Wochenzeitung „Pourquoi pas?" Anfang März brach der Kardinal selbst erstmals sein Schweigen. Er stellte drei Dinge klar: 1. Der umstrittene Artikel in „Afrique Chrétienne" stamme nicht von ihm und sei auch nicht von ihm initiiert worden, 2. mit seinem Hirtenbrief vom 16. Februar habe er nur blasphemische Erscheinungen in den Reihen der Partei aufzeigen wollen, um den Grundsatz untermauern zu können, daß man religiöse und weltliche Dinge trennen müsse, 3. die Weigerung zur Zulassung einer Parteigruppe am Seminar „Johannes XXIII." betreffe ihn nicht.

In letzter Zeit wurden zweimal **Solidaritätsbekundungen zwischen chilenischen und kubanischen Christen** bekannt, die christlich-sozialistische Entwicklungstendenzen vor allem auch in Chile offenbaren. Anläßlich des Staatsbesuches von *Fidel Castro* in Chile im Dezember des vergangenen Jahres veröffentlichte eine Gruppe kubanischer Christen, der nicht nur Katholiken angehören, eine an die chilenischen Christen adressierte Erklärung (Wortlaut in „hechos y dichos", Februar 1972). In ihr beziehen sie sich unter anderem auf die Audienz des kubanischen Staatschefs beim Kardinal von Santiago, *R. Silva Henríquez*, und wiesen besonders auf eine öffentliche Stellungnahme Castros zur Mitwirkung der Christen bei der revolutionären Umgestaltung in Lateinamerika vor Mitgliedern der Bewegung „Christen für den Sozialismus" hin (Wortlaut in „hechos y dichos", Februar 1972). Diese Gruppe, der etwa 200 Priester angehören, entstand auf der Tagung der sogenannten „80 Priester" über die „Teilnahme der Christen bei der Errichtung des Sozialismus" in Santiago im April 1971. Ein erstes Treffen ist für die Zeit vom 23. bis 30. April 1972 in Santiago angekündigt. Der Führer dieser Bewegung, *P. G. Arroyo S. J.*, Professor für Soziologie an der katholischen Universität von Santiago, hat auch Kardinal Silva Henríquez dazu eingeladen (vgl. Noticias Aliadas, 15. 3. 1972). In einem Schreiben an P. Arroyo wies der Kardinal diese Einladung „entschieden und freundlich" zurück, indem er erklärte, er sei zu der Erkenntnis gekommen, hier werde „eine politische Versammlung" veranstaltet, mit dem Wunsch, „die Kirche und die Christen in den Kampf für den Marxismus und die marxistische Revolution in Lateinamerika zu werfen". Auf persönliche Einladung Fidel Castros war der Soziologe P. Arroyo an der Spitze einer Gruppe von 12 Priestern am 23. Februar 1972 indessen von den acht kubanischen Bischöfen in Havanna empfangen worden. Zum Abschluß seines vierwöchigen Besuches in Kuba wurde eine gemeinsame Erklärung veröffentlicht, in der die Priester ihrer Überzeugung Ausdruck geben, daß, von Kuba aus gesehen, der Sozialismus der einzige Weg für den lateinamerikanischen Subkontinent dazu sei, „die Ketten der kapitalistischen und imperialistischen Unterdrückung zu sprengen" (Noticias Aliadas, 11. 3. 1972). Die „große historische Sünde" der lateinamerikanischen Kirche sei es, daß sie „in den meisten Fällen, um nicht zu sagen immer, mit der kleinen Minderheit verbündet war und es immer noch ist, die das Arbeitervolk beherrscht und ausgebeutet hat". In einer persönlichen Erklärung hatte P. Arroyo außerdem den Aufenthalt auf Kuba als ein gelungenes Experiment bezeichnet (nach KNA, 6. 3. 1972), wenngleich die ganze Gruppe einen Monat lang bei der Zuckerrohrernte mitgeholfen hatte. Diese Mithilfe sei keine „Show" gewesen, sondern stelle ein Zeichen der notwendigen Solidarität zwischen allen unterentwickelten Ländern dar, „die von der kapitalistischen Welt abhängig sind und jetzt versuchen, eine neue, gerechtere Gesellschaft aufzubauen".

Bücher

JOACHIM GNILKA, **Der Epheserbrief.** Herders Theologischer Kommentar zum NT. Band X. Freiburg i. Br. 1971. 328 Seiten, 48.— DM.

Ein rein wissenschaftlicher Kommentar, an *H. Schliers* Werk sich messend und es überholend, mit feinsten Nuancen im Aufspüren vorgegebener Traditionen (nicht Gnosis, sondern Qumram und Philo), kann bei der akuten Situation der Kirche im Zentrum der Ekklesiologie auch mit größter Zurückhaltung nicht ohne Folgen bleiben. Übereinstimmung des judenchristlichen Paulusschülers mit seinem gefeierten Lehrer bei abweichender Terminologie, Kampf gegen ungeschichtlichen kosmologischen Synkretismus, verwandt dem Kolosserbrief, für die geschichtliche Gnadentat des Crucifixus, frei von Parusie-Erwartung, trotz spekulativer Kraft die Anakephalaiosis ohne Triumphalismus nüchtern als Ziel eines verantwortlichen Wachsens der Kirche zu Christus hin verstanden, das allein sind Klärungen, die das Studium des Werkes gebieten. Seine Gipfelung ist die Genauigkeit der ekklesiologischen Exegese von Kap. 2, 14 f. (ein Christuslied) und Kap. 4, 1—16 (S. 193 ff.). Man stelle das Kapitel „Lumen gentium" gegenüber, und man begreift, was es bedeutet, daß der um 100 n. Chr. verfaßte Brief zwar die Apostel als Fundament rühmt — ohne Petrus zu erwähnen, aber weder Ordination noch Sukzession kennt, hingegen die volle Verantwortung jedes einzelnen betont. Ferner: die Universalität der Kirche mit von Philo entlehnten Begriffen hat die Einheit in der Liebe wie die Einheit unter dem wirkenden Haupt Christus zur Voraussetzung, während die Welt zerrissen ist und den Frieden von der Kirche erwartet. Gnilka fordert nicht heraus, er exegesiert sachlich. Doch die Wirkung dürfte nicht gering sein. Auch bei der Ehelehre von Kap. 5, 21 f., die kein Sakrament beinhaltet. Hier drängt sich vollends die Frage an die vorbildliche Methode dieses wie anderer Exegeten auf: Müßte die rein wissenschaftliche historisch-kritische Methode nicht den hermeneutischen Absprung zur Interpretation der Überlieferung auf die Gegenwart bieten? Wird ein Priester im Amt, von den Studenten zu schweigen, ohne solche Anleitung nicht hilflos?

HERMANN PFISTER (Hrsg.), **Polen und Deutsche.** Der lange Weg zu Frieden und Versöhnung. Pädagogische Informationen. Monographien 1, 1972. Zu beziehen über die Kontaktanschrift des Herausgebers: 7808 Waldkirch, Schillerstraße 21, 203 Seiten, Broschur 6.— DM.

Rechtzeitig zur bundesdeutschen ostpolitischen Auseinandersetzung erschien zu Beginn dieses Jahres im Selbstverlag junger Lehrer an höheren Schulen in Südbaden eine neue Dokumentation zum deutsch-polnischen Verhältnis als erste Monographie der Pädagogischen Informationen. Nach einem Geleitwort des Bundespräsidenten, *G. Heinemann*, zum 30. Jahrestag des Kriegsbeginns führen zwei Beiträge, ein anonymer aus der Sicht eines Polen und einer aus der Feder des Dominikaners *P. Engelhardt*, Mitglied des Bensberger Kreises, kurz in die Thematik ein. Der Pole geht vor allem auf die „psychologischen Momente" in den deutsch-polnischen Beziehungen ein und stellt als „Hauptcharakteristikum" für die Vergangenheit den „ungeheuren Druck auf Polen", das „stete Zurückdrängen . . . unseres Volksraumes, Volksgutes" heraus. Er gibt jedoch zu, daß die Deutschen auch „wertvolle Kulturgüter mit sich brachten" (z. B. die gesamte Kultur- und Zivilisationsarbeit deutscher Orden). Dies einzugestehen sei jedoch für die Polen nach dem letzten „Vernichtungskrieg" nicht „ganz einfach". Der zweite Einführungsbeitrag ist identisch mit dem Referat, das der Verfasser auf dem Kongreß „Friede mit Polen" im Februar 1971 in Frankfurt gehalten hat (vgl. HK, April 1971, 206—207). Er umreißt darin kurz das katholische Versagen und den katholischen Beitrag zum Frieden wie zur Versöhnung mit Polen. Neben einer kurzen Chronik der deutsch-polnischen Beziehungen zwischen 1916 und 1970, einem längeren geschichtlichen Überblick bis in die jüngste Vergangenheit und einigen statistischen Daten über die heutige Volksrepublik Polen bildet der Dokumentationsteil den Hauptinhalt des Buches. Er enthält teils in Auszügen, teils in vollem Wortlaut die wichtigsten Dokumente zum Thema des deutsch-polnischen Verhältnisses, angefangen von der Erklärung der „Großen Drei" auf der Konferenz von Potsdam über die Aussagen der deutschen Heimatvertriebenen bis zu den Stellungnahmen der Kirchen (z. B. die evangelische Denkschrift, das Bensberger Polenmemorandum, den Briefwechsel zwischen dem deutschen und polnischen Episkopat). Außerdem enthält dieser Teil die Erklärungen, die anläßlich der Unterzeichnung des deutsch-polnischen Vertrages vom Bundeskanzler, vom Vorsitzenden der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, *R. Barzel*, vom Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands, *D. Dietzfelbinger*, von den Vertriebenen und von Kardinal *Döpfner* im Namen der deutschen Bischofskonferenz abgegeben wurden. Der Dokumentationsteil schließt mit einem Beitrag des Vorsitzenden der ZNAK-Gruppe im polnischen Sejm, *S. Stomma*, zum deutsch-polnischen Verhältnis.

WILFRIED RUFF, **Organverpflanzung. Ethische Probleme aus katholischer Sicht.** Wilhelm Goldmann Verlag, München 1971. 178 S. Pbck. 22.— DM.

Ruff, Jesuit, Arzt und Lehrbeauftragter für Pastoralmedizin an der Phil.-theol. Hochschule Frankfurt-St. Georgen, sucht in dieser interessanten Studie die heutigen mit Organverpflanzungen verbundenen medizinisch-sozialen Probleme unter ethischen Gesichtspunkten neu zu stellen und Lösungsansätze zu erarbeiten. Während die traditionelle Ethik das Eingriffsrecht des Menschen in seinen Organismus (Verstümmelung, Gewebeübertragung) mit dem Ganzheitsprinzip rechtfertigte (Teil I), ergaben sich neue ethische Fragen bei Transplantationen, wo soeben Verstorbenen entnommene Transplantate verwendet wurden. Als entscheidendes und zentrales Problem stellte sich hier die Frage nach der sicheren bzw. menschenmöglich sicheren Bestimmung des Todeseintritts. Damit sind viele andere schwierige Fragen verbunden. Woran z. B. „bemißt sich überhaupt das Recht des Kranken auf Leben? Hat er das Recht und die Pflicht, jede nur denkbar mögliche Hilfe anzunehmen? Welche Experimente darf der Arzt dem Kranken zumuten". Alle diese Fragen „gründen letztlich in der Frage nach dem ärztlichen Heilauftrag und seinen Grenzen". Im zweiten Teil untersucht der Autor die „biologisch-medizinischen Möglichkeiten von Organtransplantationen und deren Voraussetzungen". Dabei kommen alle bekannten Arten von Organverpflanzungen zur Sprache, von der Nieren- bis zur Milztransplantation und der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer Gehirnverpflanzung, die immunologischen Probleme beim Empfänger sowie die Kriterien für den Hirntod, der „heute meist als ‚irreversibler Ausfall der gesamten Hirnleistungen' definiert" wird, sich aber „*nur indirekt* verifizieren läßt". Im dritten Teil bezieht Ruff die Gemeinschaft bzw. Gesellschaft mit in die ethische Normfrage ein. Dabei entwickelt er z. B. bei der Frage der Lebensverlängerung fünf Kriterien, unter denen eine durch „Organentnahme bedingte Lebensverkürzung sittlich erlaubt" ist, greift die Frage einer gesellschaftlichen Prioritätsordnung auf, die je nach den gesetzten (sozial-ökonomischen, individuellen u. a.) Akzenten sehr verschieden sein kann. Er zeigt darüber hinaus, daß die technischen Möglichkeiten einer Lebensverlängerung nicht schon Kriterium für deren Anwendung sein müsse — dies sei vielmehr der Kranke als personales Wesen —, und befaßt sich mit der Frage des „Experiments am Menschen".

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DHAVAMONY, Mariasusai. **Christian approaches to Hinduism: points of contact and difficulties.** In: Gregorianum Vol. 53 Fasc 1 (1. Quartal 1972) S. 89 bis 116.

Der Autor versucht eine Theologie der Begegnung zwischen den beiden Religionen des Hinduismus und des Christentums zu entwerfen. Für die dialektische Theologie gebe es zwischen beiden keine Kontinuität. Dagegen würden in einer evolutionistischen theologischen Betrachtungsweise alle großen Weltreligionen das allgemeine Wesen der Religion mehr oder weniger verwirklichen. Doch komme dabei der spezifische Charakter jeder Religion nicht zum Zuge. Der Autor entwickelt dann sowohl die grundlegenden Berührungspunkte wie die grundlegenden Unterschiede zwischen beiden. So sei für beide der Mensch eine transzendentale Relation auf das Absolute, auf Gott hin, d. h. diese Relation sei der grundlegende mitbewußte implizite Horizont aller bewußten innerweltlichen Beziehungen. Diese Beziehung sei jedoch vorreflex und athematisch. Auf der thematischen Ebene träten die Unterschiede hervor: Schöpfung, Monotheismus, Theismus auf der einen und Emanation, Panentheismus und Monismus auf der anderen Seite. In einem zweiten Teil entwickelt der Autor in ähnlicher Weise Unterschiede und Berührungspunkte zwischen den beiden Religionen in der Heilsauffassung.

KREMER, Jacob. **Verurteilt als „König der Juden" — verkündigt als „Herr und Christus".** In: Bibel und Liturgie (1972) 1, S. 23—32.

Der Verfasser geht zunächst auf die hauptsächlichen Diskussionspunkte über Geschichtlichkeit und Verkündigung des Kreuzestodes Jesu ein. Wenngleich die Evangelien in ihren Berichten vom Prozeß Jesu eine unterschiedliche Darstellung aufweisen, so stimmen sie doch in der Benennung des Verurteilungs*grundes* überein: „Der Hohe Rat hat Jesus wegen seines Messiasanspruches verurteilt und ihn dann an Pilatus zur Vollstreckung dieses Urteils unter dem Vorwand eines politischen Vergehens (Kreuzesinschrift) ausgeliefert" (26). Die urkirchliche Verkündigung deutete die Auferstehung Jesu gleicherweise als Erweis seiner Messianität, behelfs- und versuchsweise gegenüber einem so großen Geheimnis mit dem einfachen Satz: „Er stand auf!" Ein Abriß der ältesten theologischen Deutekategorien des Kreuzestodes Jesu bildet den Abschluß dieses Beitrages, der in kaum zu überbietender Klarheit in die ganze Problematik um Tod und Auferstehung Jesu einführt.

SCHMITZ, Philipp. **Normenfindung in der Sexualmoral.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 97 Heft 3 (März 1972) S. 165—176.

Einleitend geht Schmitz auf die allgemeine Frage einer Normenfindung durch Erfahrung ein und kommt zu dem Ergebnis, daß Norm „aus dem Vollzug von Vermenschlichung und Weltauslegung, aus dem Identitätsvollzug von Freiheit und Sollen, aus dem sittlichen Handeln selbst" erkannt wird. Diese allgemeinen Aussagen zu einer Normierungstheorie wendet er auf die Normenerkenntnis in der Sexualethik an. Dabei entwickelt er zunächst „induktiv" von Psychologie und Soziologie her einige Ansatzpunkte zu dieser Erkenntnis: den Gedanken einer sich entwickelnden Sexualität und „das funktionale Beziehungssystem zwischen Sexualität als Trieb und ihrer soziokulturellen Organisation". Als Ergebnis hält er fest, das „faktisch Sexuelle als in sich stehendes unveränderliches Faktisches gibt es nicht". Das „Natürliche" gibt es nur „in der Überformung durch den geschichtlichen Menschen". Daraus ergibt sich für ihn die „soziale Sinndeutung" der Sexualität. Die Frage nach der Norm müsse da ansetzen. Abschließend sucht er diese an den Kriterien von Intersubjektivität, Institution und Symbol, Freiheit und Modell zu exemplifizieren.

VAN CANGH, Jean-Marie. **Les sources de l'Évangile: les collections prémarciennes de miracles.** In: Revue Théologique de Louvain, Jhg. 3 Fasc. 1 (1972) S. 76—85.

Neueste exegetische Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien beschäftigen sich zunehmend mit jenen vor-markinischen Sammlungen, die den Grundstock für die Redaktion und Komposition des zweiten Evangeliums bilden. Unabhängig voneinander gingen dieses Problem an der deutsche Exeget H.-W. Kuhn und der amerikanische Exeget P. J. Achtemeier. Zu den schriftlich vorliegenden Ergebnissen von beiden nimmt der Verfasser dieses Beitrages kritisch Stellung. Von der Formgeschichte herkommend, sieht H.-W. Kuhn den vor-markinischen Grundstock in einer Sammlung von sechs Wundern, P. J. Achtemeier dagegen, der mehr die Redaktionsgeschichte berücksichtigt, in zwei Sammlungen von je fünf Wundern. Die Untersuchungen dieser zwei Exegeten, so urteilt der Autor, lassen noch keine Entscheidung für die eine oder andere Theorie zu. Eine genaue Bestimmuung der vor-markinischen Sammlung hinge vielmehr vom Fortschritt des Studiums der Redaktionsgeschichte des Markusevangeliums ab.

VOGEL, Cyrille. **Das liturgische Amt im Leben der Kirche.** In: Concilium, Jhg. 8 Heft 2 (Februar 1972) S. 76—83.

Einen sehr aufschlußreichen liturgiegeschichtlichen Beitrag zur Frage nach „Amt und Dienst in den liturgischen Versammlungen" enthält das Februarheft von „Concilium". Sein Verfasser konstatiert „die Kluft zwischen Kult und christlichem Leben" (76) und geht den Gründen dafür nach, die er darin gegeben sieht, daß 1. die ursprüngliche gemeinschaftliche Eucharistiefeier immer mehr zur Privatmesse wurde; daß 2. das Bußsakrament seinen Gemeinschaftsbezug verlor und zum individuellen Bekenntnis wurde; daß 3. die Weihen — vor allem die Priesterweihe — schließlich ohne Zusammenhang mit einem bestimmten Dienstamt in der Gemeinde verliehen wurden. Vorgängig zu diesen Gründen und sie übergreifend trug zur Entfremdung des Kultes im Verhältnis zur christlichen Gemeinde die (lateinische) liturgische Sprache bei.

ZALBA, Marcellino. **Riforme imminenti nell'amministrazione della penitenza?** In: Rassegna di Teologia, Jhg. 13 Heft 1 (Januar 1972) S. 12—40.

Der Verfasser nimmt in seinem nach allen Seiten dogmatisch abgesicherten und theologiegeschichtlich reich belegten Beitrag zu der schon seit langer Zeit immer neu aufgeworfenen Frage nach (kurz) bevorstehenden Reformen in der Spendung des Sakramentes der Buße Stellung. Dabei geht er vor allem auf die im Zusammenhang mit der Bußreform hauptsächlich genannten Theorien ein, untersucht ihren theologischen Gehalt, konfrontiert sie mit der Lehre des Tridentinums und der Instruktion der römischen Pönitentiarie vom Jahre 1944, gibt ihnen aber weder kirchendisziplinarisch noch theologisch große Chancen. Mehr als nach einer Reform der kirchlichen Bußpraxis tendiert Zalba danach, jener Theorie seine „unbedingte Zustimmung" (39) zu geben, die auch wirksame Formen einer wahrhaftigen „Metanoia" des Pönitenten erbringt, ob als gemeinsame oder persönliche Akte der Buße.

Philosophie und Anthropologie

PORTMANN, Adolf. **Planung des Zukunftsmenschen? — Genetische Planung und Manipulation.** In: Universitas Jhg. 22 Heft 2 (Februar 1972) S. 115—124.

Portmann wendet sich gegen die übertrieben optimistischen Perspektiven einer biotechnisch-genetischen Planung des Menschen und sucht die Grenzen eines Eingreifens in das Erbgeschehen aufzuzeigen. Relativ harmlos sei dabei der Weg der Zeugung durch künstliche Besamung, die auf einer Kontrolle und Auslese des gegebenen Erbgutes basiert und in ihrer Zielspitze auf eine Geniezucht hinausläuft. Dabei gehe es um die Auslese von Erbfaktoren des Zellkerns. Da ein einzelner Erbfaktor viele Merkmale des Organismus beeinflußt und umgekehrt „ein Merkmal unserer Reifeform von vielen Erbfaktoren zugleich mitbewirkt wird", sind bloße, auf Tier- und Pflanzenexperimenten beruhende Modellvorstellungen dieses Zusammenspiels ungenügend. Außerdem wisse man über die erbliche Anlage der gewünschten Eigenschaften praktisch so gut wie nichts. Am Beispiel der Akzeleration zeigt Portmann dann die „schwer faßbare Einheit von körperlichem und geistigem Sein" auf. Angesichts dieser kaum überwindbaren Hindernisse kommt Portmann zu dem Schluß, das „sicherste Verfahren der Menschenformung" sei immer noch „der uralte Weg der Erziehung", die freilich nicht einseitig sein dürfe.

RAHNER, Karl. **Philosophie und Theologie.** In: Philosophie und Theologie Jhg 47 Heft 1 (1. Quartal 1972) S. 1 bis 15.

Rahner macht in diesem Beitrag einige grundsätzliche Ausführungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Im ersten Teil geht er von der Theologie her auf eine grundlegende Schwierigkeit ein: die von ihm als unreflektierte transzendentale Bestimmung des Menschen gedachte universale Offenbarung Gottes bedingt, daß der Philosoph unter einem gnadenhaften theologischen Apriori steht. Reine Philosophie kann somit nur bedeuten, daß dieser methodisch davon abstrahiert. Von der Philosophie her zeigt Rahner mit dem 1. Vatikanum, daß es eine natürliche Erkennbarkeit Gottes gibt, die außerhalb des biblischen und kirchlichen Offenbarungsglaubens auch für den christlichen Glauben Entscheidendes zu sagen hat. Im dritten Teil leitet Rahner von der Tatsache vieler Philosophien die Tatsache vieler Theologien ab. Der Pluralismus der Philosophien erzwinge im voraus zur eigentlichen Wahrheitsfrage einen Pluralismus der Theologie. In Teil IV weist Rahner darauf hin, daß die Natur- und die Gesellschaftswissenschaften, da sie zur Theologie hin nicht mehr durch die Philosophie vermittelt werden, ein autonomes Verhältnis zur Theologie gewinnen müssen und deren Gesprächspartner werden.

SALA, Giovanni B. **Immediatezza e mediazione della conoscenza dell'essere.** Riflessioni sull'epistemologia di E. Coreth e B. Lonergan. In: Gregorianum Vol. 53 (1. Quartal 1972) S. 45—87.

Der Autor untersucht einige erkenntniskritische Fragen, in denen *E. Coreth* (in seiner „Metaphysik") und *B. Lonergan* (in seinem „Insight") unterschiedlicher Meinung sind. Beide gehen z. B. auseinander in der Frage der Objektivität und der Transzendenz der menschlichen Erkenntnis. Nach Lonergan müsse hier eher geklärt werden, wie wir zu einer Seinserkenntnis gelangen und weniger, wie wir das andere erreichen. Verschiedener Meinung sind beide auch, was den Ausgangspunkt unserer Seinserkenntnis angehe. Für Lonergan sei dies der Seinsbegriff, für Coreth dagegen das reine Vorwissen als apriorischer Seinshorizont. Auf die Frage, woher dieses komme, antwortete Lonergan, der Seinsbegriff sei identisch mit dem Bei-sich-Sein, das in all unseren psychologischen Akten mitgegeben sei und das Selbstbewußtsein als Selbsterfahrung ist. Coreth dagegen neigt dazu, dieses Bei-sich-Sein als eine Erkenntnis des Selbst als seiend aufzufassen, nämlich im fragenden Subjekt, das als seiend erkannt werde.

Kultur und Gesellschaft

BISMARCK, Klaus von. **Über den Umgang mit Menschen im Fernsehen.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 16 Heft 2 (März 1972) S. 65—75.

Der Intendant des Westdeutschen Rundfunks bemüht sich, in diesem Beitrag die negativen Möglichkeiten des Mediums Fernsehen („Es wird Zeit für dieses Medium, erwachsen zu werden") aufzuzeigen, denn „die Programm-Macher sind von den positiven ohnehin überzeugt". Als Maßstab für eine Beurteilung des Umgangs mit Menschen im Fernsehen muß nach Meinung des Autors die Würde des Menschen genommen werden. Sicherlich räumen bereits jetzt die juristischen Grundlagen dem Einzelnen eine Reihe von Rechten (des Einspruchs und der Gegendarstellung z. B.) ein, doch scheitern entsprechende Klagen oftmals an der äußerst vagen Umschreibung des „Öffentlichen Interesses". Für die meisten Politiker und im öffentlichen Leben stehenden Mitmenschen sieht von Bismarck weniger Grund zur Zurückhaltung. Der weite Kreis der unvorbereitet mit dem Medium konfrontierten Bürger jedoch bedarf besonderen Schutzes. Einige Arten der Befragung z. B. seien als ein „Prangerkrieg" zu betrachten. Wichtige Forderungen für eine Überprüfung der Position betreffen den Einbruch in die Intimsphäre, die planmäßige Verzerrung eines Menschen, die Versuchung, als fragliche Autorität zu sehr auf die Menschen einzuwirken, die zur Passivität führende Wohlstandsversuchung und die Verunsicherung und Verletzung sittlicher Überzeugungen. Interessante Beispiele aus der Praxis des Fernsehens ergänzen die Ausführungen.

JACOBSEN, Hans-Adolf. **Um den Frieden zwischen den Staaten — Zur Friedens- und Konfliktforschung heute.** In: Universitas Jhg. 27 Heft 3 (März 1972) S. 313—317.

Die heute umfassenden Aufgaben der Friedens- und Konfliktforschung können nur noch multi- bzw. interdisziplinär geleistet werden. Dies schon deshalb, weil es keine „monokausale" Erklärung für die Ausbrüche von Konflikten und Kriegen gebe. Dies zeige z. B. deutlich der Vietnamkrieg. Die Schwierigkeit der Aufgabe zwinge jedoch zu bescheidenen und vorsichtigen Aussagen über die Ursachen von Unfrieden. In einer Ursachenanalyse seien u. a. Konfliktypen, „verschiedene Systemebenen bei allen Beteiligten und die jeweiligen Wechselwirkungen" zu untersuchen. Die Frage nach der Therapie laute: wie, durch wen und mit wessen Hilfe lasse sich heute Frieden verwirklichen? Bisher sei dies geschehen durch eine „Strategie der Kriegsverhinderung" (z. B. Atomteststoppabkommen, Atomsperrvertrag, „heißer Draht"), durch die traditionellen Mittel der Hegemonial- und Gleichgewichtspolitik, durch kollektive Verteidigungsbündnisse u. a. Faktisch gibt es nach dem Autor aber bis heute noch kein „wirklich funktionierendes System der Friedenssicherung". Kontrovers sei vor allem die Grundfrage, was Frieden bedeute. Für die Zukunft sieht er Integration und Kooperation als die bisher sichtbar gewordenen „Regelmechanismen" in den zwischenstaatlichen Beziehungen an.

VON NELL-BREUNING, Oswald. **Krise der katholischen Soziallehre?** In: Stimmen der Zeit, Jhg. 97, Heft 2 (Februar 1972) S. 86—98.

Der weltbekannte Autor geht in seinem Beitrag auf eine fast schon zum Slogan gewordene Frage ein. Seine erste Antwort darauf ist die Erkenntnis der Notwendigkeit und der Versuch, zu einer genauen Begriffsklärung von „katholisch" und „christlich" als qualifizierende Eigenschaftswörter der Soziallehre der Kirche zu kommen. Die Kritik an einer katholischen Soziallehre, die es in expliziter Form seit etwa 80 Jahren gibt, entzündet sich an ihrer Uneinheitlichkeit und Interpretationsvielfalt, ferner an Naturrechtsfragen, deren Mißverständlichkeitsfaktoren bereits eine saubere Sprachregelung zum großen Teil wegräumen könnte. Alte und neueste Streitgegenstände sind der Kapitalismus, die Eigentumsfrage und die Mitbestimmung. Im Kapitalismusstreit und in der Eigentumsfrage wüßte man im allgemeinen nicht mehr, worum es geht. Demgegenüber habe die Mitbestimmungsfrage, zu der sich der Verfasser abschließend länger äußert, den Vorzug, daß man wenigstens einigermaßen genau weiß, worum eigentlich gestritten wird.

If Ireland Unites. In: The Tablet Vol. 226 Nr. 6875 (18. März 1972) S. 243 bis 258.

Schon bisher hatte diese englische katholische Wochenzeitschrift regelmäßig sehr ausführlich die Vorgänge in Irland kommentiert. Erstmals legt sie nun eine Spezial-Nummer vor, die sich fast ausschließlich mit den unterschiedlichsten Aspekten des Konfliktes und eventuellen Lösungen beschäftigt. Dabei steht über allen Einzelbeiträgen das Hauptmotto eines vereinigten Irland. Besondere Beachtung finden die kirchlichen Aspekte. *F. A. G. Wills* schildert seine Erfahrungen „als Protestant in einem katholischen Klima", und J. Horgan betitelt seinen Beitrag als einen „ökumenischen Tagtraum". Aber auch Gesichtspunkte aus dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich werden ausführlich behandelt. Besonders an den „Fehlern der Vergangenheit" wird aufgezeigt, wie man in Zukunft ähnliche Entwicklungen vermeiden könnte. So gewinnt die Aufsatzsammlung über den aktuellen Rahmen hinaus Bedeutung.

Situations ouvrières dans l'entreprise. In: Economie et humanisme Jhg. 30 Heft 1 (Januar/Februar 1972).

Das gesamte Heft ist dem Problem der Arbeiter in der Industriegesellschaft gewidmet. Hatte es noch vor Jahren geheißen, die Unternehmen änderten sich, die nicht qualifizierten Arbeiter würden von der Automation abgelöst und es sei eine starke Reduzierung der Arbeitszeit zu erwarten, so muß man nach Meinung der Autoren heute konstatieren, daß zwischen der damaligen Prophetie und der heutigen Realität noch eine sehr große Kluft besteht. Demnach bleibt die Arbeit weiter ermüdend, die Zahl der Arbeiter ohne Fachausbildung ist geblieben und die Struktur der Unternehmen habe überwiegend die Prinzipien der Autorität und der Auslese bewahrt. Wenigstens in Frankreich hätten sich die Fronten verhärtet und die Konflikte gemehrt. Die Berichte beruhen größtenteils auf langjährigen Untersuchungen in Fabriken. Die Entstehung einzelner Konflikte und die Notwendigkeit umfassender Reformen werden dabei sehr deutlich. Ein Überblick über die Geschichte des Arbeitsrechts zeigt zwar viele Errungenschaften auf, verdeutlicht jedoch auch die Fülle noch ausstehender Lösungen.

Kirche und Ökumene

MÜLLER, Alois. **Praktische Theologie der Kirchenreform.** In: Concilium, 8. Jhg. Heft 3 (März 1972) S. 183—190.

Unter betont pastoraltheologischer Perspektive geht A. Müller von der Feststellung aus, daß Kirchenreform nicht „machbar" sei. Anstelle eines Planungsmodells sollte verstärkt ein „Erziehungsmodell" für die Kirchenreform treten. Was deren Träger betrifft, so führe die Trennung und das gegenseitige Ausspielen von Sachverstand und Entscheidungskompetenz nicht weiter, wobei außerdem zu bedenken sei, daß der Geist Gottes „auch in spontanen Prozessen im Volk Gottes am Werk sein kann". Die Kirche befindet sich heute „in einer Art kreativer Streuphase der Reformen", die drei Grundforderungen aufweise, nämlich die Reform 1. des Glaubensverständnisses: was ist *der* Glaube? 2. des Kultverständnisses: hat Kult im Christentum einen legitimen Platz? 3. der Kirchenstruktur: innerkirchlich und gesellschaftsbezogen, und zwar in dem Sinn, als nämlich rasche und einschneidende Veränderungen in der modernen Gesellschaftsstruktur ihre Auswirkungen auch und vor allem auf die amtliche Kirchenstruktur haben und daher im innerkirchlichen Raum rechtzeitig mitbedacht werden müßten.

SAUER, Ralph. **Der Unglaube als Herausforderung an Religionspädagogik, Verkündigung und Erwachsenenbildung.** In: Diakonia 3. Jhg. Heft 1 (1972) S. 6 bis 19.

In ihrer ersten Nummer mit neuer Aufmachung bringt diese innerhalb kurzer Zeit renommierte Zeitschrift einen Beitrag zu einem gewiß nicht unbekannten Thema. Der Autor aber diskutiert es weniger, sondern konfrontiert es direkt mit der religionspädagogischen und kerygmatischen Praxis. Als radikaler Entwurf des menschlichen Daseins, das aus eigenen schöpferischen Kräften über sich selbst verfügen will, nimmt der Unglaube unserer Tage im wesentlichen die Gestalt des (post-atheistischen) Humanismus an, weist als solcher aber auch eine große Variationsbreite an Möglichkeiten auf. Unglaube ist nicht auf bestimmte Altersschichten begrenzt, mag es auch dafür besonders anfällige Altersphasen (18—25) geben. In familiären Verhältnissen oder durch Einflüsse der außerhäuslichen Umwelt ist heute bereits das Kind in verstärktem Maße der Atmosphäre des Unglaubens ausgesetzt. Die Konfrontation mit dem Unglauben kann deshalb im Religionsunterricht und bei jeder Art der Verkündigung nicht früh genug ansetzen. In zehn Thesen gibt der Autor eine sehr brauchbare Darstellungsweise des Unglaubens und stellt abschließend die Frage als Herausforderung an den Glauben, was den Unglauben denn so faszinierend mache.

Personen und Ereignisse

Auf der letzten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken wurde der 39jährige Kultusminister von Rheinland-Pfalz, *Bernhard Vogel*, als Nachfolger von *Albrecht Beckel* (Münster) mit 101 von 120 Stimmen zum Vorsitzenden des ZdK gewählt. Vogel war einziger Kandidat. Vizepräsidenten wurden *Cäcilia Böhle*, Direktorin des Seminars für Überseehilfe beim Deutschen Caritasverband (Freiburg), *Alfons Müller*, MdB, vom Bundesverband der KAB (Köln), *Ludwig Lillig*, Oberstudienrat und Diözesanratsvorsitzender (München) und *Heinrich Köppler*, CDU-MdL und Oppositionsführer im Düsseldorfer Landtag. Köppler, Lillig und Müller gehörten dem Präsidium bereits bisher an. Frau Böhle tritt an die Stelle von Frau Marianne Dirks, die nicht mehr kandidierte. Vogel hat angekündigt, daß er wegen seines neuen Amtes den Vorsitz der Kommission VI der Gemeinsamen Synode niederlegen werde.

Als dritte Persönlichkeit nach *Karl Rahner* und *Urs von Balthasar* erhielt der 82jährige Jesuitenpater und Sozialwissenschaftler *Oswald von Nell-Breuning* am 19. März den Guardini-Preis der Katholischen Akademie in Bayern. Akademiedirektor Franz Henrich stellte heraus, daß der Preisträger „ganz als Mann der Kirche in Freiheit, ja sogar Verwegenheit gesagt habe, was er als Fachmann sagen mußte". Nell-Breuning selbst meinte, „Guardini würde sich im Grabe umdrehen". Dieser sei ein Mensch der Geistigkeit gewesen, „ich ein realistischer Ökonom und Jurist". Wesentliche Auswirkungen seiner Arbeit sehe er im Godesberger Programm der SPD.

Oskar Neisinger, früher nacheinander Schriftleiter mehrerer Kirchenzeitungen und zuletzt stellvertretender Chefredakteur von „Publik", ist seit 1. März 1972 publizistischer Mitarbeiter beim Sekretariat der Gemeinsamen Synode und verantwortlicher Redakteur der „amtlichen Mitteilungen" der Synode. Zur gleichen Zeit wurde *P. J. Cordes* (37), der 1971 bei Prof. K. Lehmann in Mainz mit einer Arbeit über den priesterlichen Dienst promovierte, Referent für Pastoraltheologie beim Sekretariat der Bischofskonferenz.

Der jetzige Vorsitzende der holländischen Militärseelsorger, Pater *Peter C. M. Vriens*, wurde zum Generalsekretär der Niederländischen Kirchen-Provinz ernannt. Am 1. September wird der 1928 geborene Kapuzinerpater sein Amt als Leiter der neuen Zentralstelle der holländischen Kirche, die dann das bisherige Pastoralinstitut in Rotterdam, das jetzt in s'Hertogenbosch gelegene Kirchensekretariat und das bisher in Utrecht beheimatete Sekretariat der holländischen Bischofskonferenz umfassen wird, antreten. Seine Hauptaufgabe sieht er nach eigenen Aussagen darin, Spannungen zwischen der Kurie und der niederländischen Kirchenprovinz und die nicht unerheblichen Spannungen innerhalb des holländischen Katholizismus durch Kontakte mit allen Gruppen abzubauen.

Einen Preis für christliche Einheit erhielt das Oberhaupt der Anglikanischen Kirche, Erzbischof *Michael Ramsey*, in Anerkennung seiner „unermüdlichen Arbeit für die Verwirklichung der christlichen Einheit in unserer Zeit". Dieser Preis wurde ihm vom Ökumenischen Institut in Graymoor (USA) verliehen, das von einer katholischen religiösen Gemeinschaft geleitet wird.

Am 23. Februar 1972 starb *Karel Skoupy*, Bischof von Brünn (ČSSR) im Alter von 86 Jahren. 1946 zum Bischof geweiht, hatte man ihn von 1949 bis 1968 an der Amtsausübung gehindert. Die ersten drei Jahre lebte er in seiner Residenz, zwangsinterniert und von seinen Gläubigen völlig abgeschnitten. 1963 wurde er in ein Altersheim eingewiesen. Erst 1968 konnte er in seine Diözese zurückkehren. Mit seinem Tod sind nun die beiden mährischen Diözesen Olmütz und Brünn völlig verwaist. Kardinal *F. König*, der zur Beisetzung nach Brünn gekommen war, wurde die Einsegnung des Toten durch die Behörden verweigert.

Vier Wochen nach seiner Entlassung aus dreijähriger sowjetischer Haft traf der 68jährige Erzbischof des unierten ukrainisch-orthodoxen Ritus, *V. Velechkovskij*, ein Redemptorist, am 22. Februar über Zagreb in Rom ein. Die sowjetischen Behörden hatten ihm die Ausreise gestattet. Der Erzbischof war 1969 unter dem Vorwand, er habe unter religiösem Deckmantel ideologische Sabotage betrieben, verhaftet und verurteilt worden. Bereits 1946 war er zum Tode verurteilt, dann aber zu zehnjähriger Zwangsarbeit „begnadigt" worden.

Als Ergebnis von Verhandlungen zwischen Budapest und dem Vatikan ernannte der Papst Ende Februar vier neue kirchliche Oberhirten in Ungarn, die am 16. März zu Bischöfen geweiht wurden. Zwei der Neuernannten sind keine Unbekannten, so der frühere Rektor des Ungarischen Kollegs in Rom, *Fabián Arpád* (43), der den 79jährigen *Sandor Kovacs* in der Diözese Szembathély ablöst, und Weihbischof *Mihali Endrey* (66), der nach der Verhaftung Kardinal *Mindszentys* dessen Bistum Esztergom verwaltete und nun zum Weihbischof bon Pecs, der ältesten Diözese Ungarns, unter Bischof *Joszef Cserhati* ernannt wurde. *Laszlo Lekai* (62) tritt als Apostolischer Administrator an die Stelle von *Sandor Klempa* (74), des bisherigen Apostolischen Administrators von Veszprém, der aus Altersgründen ausschied. Sein Weihbischof wurde *Laszlo Kadar* (44).

Der mit Rom unierte maronitische Patriarch von Antiochien, Kardinal *Paul Meouchi*, Oberhirte der größte christlichen Gemeinschaft im Libanon, gab Mitte März und nur zwei Wochen nach dem Einmarsch libanesischer Truppen in die Stützpunktgebiete der palästinensischen Guerillas eine vielbeachtete Erklärung ab. In ihr forderte er die Libanesen auf, die Souveränität und Sicherheit des Landes, sein politisches und soziales System zu unterstüzen, da auf diesen Grundlagen die Existenz des Libanons beruhe.

Erzbischof *Stanislaus Lo-kuang* von Taipeh auf Formosa bezeichnete die psychologischen Wirkungen des Nixon-Besuches in der Volksrepublik China als „schädlich". Bereits nach der ersten Ankündigung des Besuches hatte er sich ablehnend geäußert. Vor der UN-Debatte über die Aufnahme Pekings ließ er für eine Ablehnung dieses Gesuches beten. Seine jetzige Erklärung ist etwas zurückhaltender, da er immerhin die Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß „Nixon irgendwie für uns vorgesorgt haben wird". Lo-kuang kündigte im übrigen einen „ermutigenden Hirtenbrief" der nationalchinesischen Bischöfe an.

Innerhalb von Moçambique und Angola kam es zu einem größeren Revirement in den Bischofssitzen. Bischof *Felix Niza Ribeiro* von Tete in Moçambique kam nach João Belo in Moçambique. Dafür wurde Pater *Augusto Cesar Ferreira da Silva*, der Generalobere der Lazaristen für Portugal, zum neuen Bischof von Tete ernannt. Neuer Bischof von Beira (Moçambique) wurde Bischof *Altino Ribeiro de Santana* von Sa da Bandeira (Angola). Dafür wurde der bisherige Bischof von Vila Cabral in Moçambique, *Enrico Dias Nogueira*, nach Sa da Bandeira versetzt. Schließlich ist der bisherige Bischof von Lamego (Portugal), *Americo Henriques*, für Nova Lisboa in Angola ernannt worden. Allgemein werden die Umbesetzungen in Zusammenhang mit dem Auszug der Weißen Väter aus Moçambique gebracht.

Dieser Ausgabe liegen zwei Prospekte des Verlags Herder und ein Prospekt des Laetare Verlags bei. Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

HERDER KORRESPONDENZ

Fünftes Heft
26. Jahrgang
Mai 1972

Die Kirche ist die Hörende, die Gott Gehorchende, die selbst ihr Maß des Glaubens nur entgegennimmt vom Wort der Offenbarung, vom Wort der Schrift, von der Glaubenserkenntnis, die Gott ihr in früheren Zeiten schenkte.

Karl Rahner

Was kann die Kirche politisch tun?

Hat die Kirche einen politischen Auftrag, und wenn es einen solchen Auftrag gibt, wie ist er zu umschreiben? So leicht es offenbar vielen Zeitgenossen fällt, den ersten Teil der Frage, wenn auch in vager Form, zu bejahen, so polemisch, so unsicher, emotional oder widersprüchlich reagieren sie auf den zweiten. Dies ist kaum verwunderlich, denn die Frage, wie dieser Auftrag zu umschreiben sei, läßt sich in den meisten Fällen wohl nur am konkreten Objekt erörtern und von einer konkreten Situation her ganz überzeugend beantworten. Über allgemeine Postulate, etwa darüber, daß die Kirche den Auftrag hat, für Benachteiligte und Unterdrückte, für Randgruppen und Opfer der politischen Macht einzutreten und gegebenenfalls gegen die Machtträger anzugehen, läßt sich mühelos debattieren und ein Konsens finden. Wenn es aber darum geht, herauszufinden, wie dies konkret und unter welchen Umständen es zu geschehen habe, ob beispielsweise die Kirche auch das Recht oder gar die Pflicht habe, zur offenen Revolte gegen ein unrechtes Regime aufzurufen oder gar eine bestimmte sozialrevolutionäre Ideologie zu unterstützen, entzünden sich die Gegensätze.

Beispiel 1: Die Ostverträge

Noch schwieriger wird es, wenn die Kirche in ihrer eigenen Sendung mit einem bestimmten, *parteipolitisch* geprägten Programm konfrontiert wird.

Dies zeigt sich in der evangelischen Kirche gegenwärtig am nachdrücklichsten am Beispiel der Auseinandersetzung über die Ostpolitik der deutschen Bundesregierung. Da gibt es Bürger: Politiker, Theologen, Pfarrer und Synodalen, die Synoden und Kirchenleitungen auffordern, sich direkt zugunsten der Ostverträge zu erklären, und von osteuropäischer (polnischer) Seite kommen Tadelsäußerungen, warum sich nicht auch die katholische Kirche in dieser Richtung engagiere. Die einen wünschen, ja fordern, daß die Kirchen ein *eindeutiges* Wort zugunsten der Ostverträge sagen, weil es, wie sie sagen, zur Versöhnungspolitik der gegenwärtigen deutschen Bundesregierung keine Alternative gibt. Entscheide sich die Kirche anders, so verrate sie ihren Versöhnungsauftrag, versäume sie, zur Entspannung beizutragen, und behindere langfristig sogar den Frieden. Andere warnen: Die evangelische Kirche *übernehme sich* mit einer solchen Parteinahme; sie gefährde den innerkirchlichen Frieden, wenn sie die Glieder der eigenen Kirche, die Gegner der Ostverträge sind, vor den Kopf stoße, indem sie sie in den Verdacht bringe, weniger für Frieden und Versöhnung einzutreten.

Salomonisch abwägend urteilte denn auch der Rat der EKD trotz vieler gutgemeinter Eingebungen am 20. 3. 1972: „Es ist nicht Aufgabe der Kirche, in der notwendigen Auseinandersetzung der politischen Parteien über die Ratifizierungsfrage für oder gegen eine der beiden Seiten Stellung zu nehmen. Weder ist sie über die Voraussetzung besser unterrichtet, noch ist ihr Urteil über die Folgen sachkundiger als das der zur Entscheidung berufenen Politiker." (Zit. nach epd-Dokumentation, 10. 6. 72.) Der Rat wisse, daß es bei der Entscheidung über die Ostverträge „um die nüchterne Suche nach einem vernünftigen Ausgleich der politischen Interessen und Ziele" gehe. Er *ermutige* aber alle Politiker, den Weg der Versöhnung mit den östlichen Nachbarn, den die evangelische Kirche seit langem bewußt beschritten habe, nach vorn zu gehen.

Aber soviel *politische* Nüchternheit eines hohen kirchlichen Gremiums blieb in den eigenen Reihen nicht lange unwidersprochen. Drei Bischöfe bzw. Kirchenpräsides engagierten sich aktiv für einen Aufruf zugunsten der Ratifizierung der Ostverträge, der dann als „Erklärung von 25 evangelischen Theologen und Laien" am 30. März veröffentlicht wurde. Zu seinen Unterzeichnern gehörten sechs Bischöfe bzw. Kirchenpräsides und der Vorsitzende der EKD-Synode, Prof. *L. Reiser* (Tübingen). Doch wurde auch in dieser Erklärung zugunsten der Ostverträge noch auffallend zurückhaltend weniger „kirchlich" als politisch von der Sache her argumentiert: Niemand sei verwehrt, sich gewissenhaft ein Urteil zu bilden; aber die Verträge von Moskau, Warschau und Berlin ermöglichten jenen Beitrag zum Frieden, „den nur die Deutschen in der Bundesrepublik Deutschland leisten können und den unsere Nachbarn in Ost und West von uns erwarten dürfen". Es gehe jetzt nicht mehr darum, ob das *Verhandlungsergebnis* hätte besser ausfallen können, sondern ob die von den Verträgen zu erwartenden *Möglichkeiten* genutzt oder verpaßt werden. Andere Stellungnahmen, die dieser vorausgingen, sie begleiteten oder ihr

folgten, waren aber schon viel weniger nüchtern und nuanciert. Einer der Mitunterzeichner, der gegenwärtige Vorsitzende im Präsidium des Evangelischen Kirchentages, *H. Zahrnt* (Hannover), hatte schon vorher durch seinen politheologischen Beitrag „Verzicht aus Glauben" im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" eine Lawine von Zustimmung und Protesten ausgelöst. Wie Zahrnt und andere protestantische Befürworter sah wenige Tage später der neugewählte Präses der Rheinischen Kirche, *K. Immer*, einer der Initiatoren der Erklärung der 25, in seinem Bericht vor der Rheinischen Synode „einen gradlinigen Weg vom *Stuttgarter Schuldbekenntnis* über die *Ost-Denkschrift der EKD* bis hin zu den jetzt vorliegenden *Ostverträgen*" (epd, 11. 4. 72). Dies konnte nicht anders ausgelegt werden denn als volle Deckung der Regierungspolitik durch eine kirchliche Instanz. Wie nicht anders zu erwarten, protestierte die Opposition durch ihre Sprecher, die die Erklärung der 25 als Stimmen einzelner darzustellen bemüht waren und eine „entsprechende Reaktion der Evangelischen Kirche selbst" anmahnten, während die Bundesregierung die Erklärung bereitwillig aufgriff, die SPD der CDU Bevormundung der Kirchen vorwarf und selbst hohe FDP-Politiker, die sonst Christliches nicht allzu häufig in den Mund nehmen, mit der *christlichen* Dimension der Ostpolitik im baden-württembergischen Landtagswahlkampf zu werben begannen.

Beispiel 2: § 218

Ähnliches widerfuhr der katholischen Kirche unter völlig umgekehrten Vorzeichen in den letzten Monaten bei der *Auseinandersetzung um die Reform des § 218* des StGB über den Schwangerschaftsabbruch. Allerdings ging es hier mehr um die Person eines Kardinals und seiner Widersacher als um die Kirchenleitung oder die Kirche insgesamt. Kardinal *Höffner* hatte in einem Interview mit KNA (21. 2. 72) nicht nur erklärt, daß die gegenwärtig diskutierten Liberalisierungsalternativen zum Strafrecht über den Schwangerschaftsabbruch (Indikationen- und Fristenmodell) für die Kirche aus christlicher Überzeugung und im Blick auf das Allgemeinwohl unannehmbar seien, sondern die Schlußfolgerung gezogen: „Abgeordnete, die nicht bereit sind, die Unantastbarkeit menschlichen Lebens, auch des ungeborenen Kindes, zu gewährleisten, sind für einen gläubigen katholischen Christen *nicht wählbar*"; und er wiederholte und präzisierte in einem zweiten Interview (7. 4. 72) seinen Standpunkt: „Ein gläubiger Katholik wird als Abgeordneter — gleich zu welcher Partei er gehört — einem Gesetz nicht zustimmen, das sich als Preisgabe des Schutzes des ungeborenen Lebens auswirkt". Und: „Ein gläubiger Katholik wird Abgeordnete nicht wählen, die einem Gesetz zustimmen, das sich als Preisgabe des Schutzes des ungeborenen Lebens auswirkt." Die Begründung für diese höchst konkrete wahlpolitische Folgerung: Der Glaube der Kirche (den die Bischöfe zu verkünden haben) ist der Glaube der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen. Daraus folgt, daß auch die *Schlußfolgerungen* — z. B. aus der Lehre von der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens — für alle Gläubigen dieselben sind. Diese gemeinsamen Schlußfolgerungen darf der Bischof beim Namen nennen.

Damit provozierte der Kardinal nicht nur manche unqualifizierte innerkatholische Entgegnung. Er forderte auch den Widerspruch derjenigen heraus, die wie viele Sozialdemokraten wenigstens aus parteipolitischen Interessengründen mit Bischöfen nuanciert umzugehen pflegen. Ministerpräsident *H. Kühn* beteuerte im Düsseldorfer Landtag: Jeder gläubige Katholik, aber auch jeder Staatsbürger werde bei der Auseinandersetzung um die Reform des § 218 auf jedes Argument, auch auf jedes kirchliche Argument, zu hören haben. Er respektiere das Urteil des Kardinals, „das von hohem Gewicht für gläubige Katholiken ist". Aber in der wahlpolitischen Schlußfolgerung des Kardinals sah der Ministerpräsident „eine massive Beeinflussungsandrohung unter Ausnutzung des naiven Mißverständnisses, daß den Bischöfen auch die politische Entscheidung der Gläubigen in Obhut gegeben sei". Oppositionsführer *H. Köppler* nahm den Kölner Kardinal gegenüber diesem Angriff selbstverständlich in Schutz und vertrat in der politischen Debatte und im innerkirchlichen Gespräch später eine viel härtere Auffassung auch gegenüber dem Regierungsentwurf (Indikationenmodell), als man sie früher von ihm gehört hatte.

Übrigens lohnt es sich, noch *zwei Reaktionen protestantischer Kirchenmänner* auf dieses Interview zu registrieren. Bischof *H. O. Wölber*, ein erklärter Gegner des Aufrufs der 25, antwortete, von der „Welt" (12. 4. 72) nach seiner Meinung zu Höffners Position gefragt: So, wie es der Kardinal getan habe, könne er die Sache nicht personalisieren. Es gehe ja doch um einen echten Pflichtenkonflikt. Es gebe zu respektierende Nöte, die den Gedanken an Schwangerschaftsabbruch aufkommen lassen. So einfach sei die Regelung des sittlichen Lebens nicht; deswegen könne man nicht einfach den Stab brechen. Doch müßten wir mit Entschiedenheit und Klarheit Überzeugungsarbeit treiben. Es möge freilich ganz extreme Fälle geben, die er aber gegenwärtig bei Bundestagsabgeordneten nicht sehe, in denen die Kirche sagen müsse: So ein Mann ist unmöglich. Präses *Immer*, protestantischer Konfrater des Kardinals in der Kirche des Rheinlandes und, wie schon gesagt, einer der nachdrücklichsten Verfechter der Ostpolitik der Bundesregierung, mahnte in seinem Bericht vor der Synode seiner Landeskirche: Die Frage nach der Wählbarkeit oder Nichtwählbarkeit eines Abgeordneten dürfte nicht mit dem § 218 verknüpft werden; die Kirche könne nicht durch Strafbestimmungen die Durchführung der Gebote Gottes sichern lassen: „Auch hier gilt es, daß uns der Mißbrauch von Theologie zur Durchsetzung politischer Interessen verwehrt ist."

Übrigens kam die Frage der Wählbarkeit auch nochmals andersherum ins Spiel. In einem Interview mit dem WDR (Kirchenfunk) wurde Immer gefragt, es gebe nun offensichtlich Abgeordnete der CDU, die die Verträge ablehnen, ob denn diese Abgeordnete für evangelische Christen wählbar seien. Die Antwort: Ja, da die Frage von weiter her zu entscheiden sei als von den Ostverträgen, seien auch Abgeordnete, die meinen, in ihrem Gewissen nein sagen zu müssen, wählbar.

Ungute Gefühle

Mancher mag die Sammlung solcher Daten am Rande politischer Naivität kleinlich finden; wir meinen, sie sagen doch etwas darüber aus, welche Probleme sich die Kirche auflädt, wenn sie in ihren Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen und politischen Tagesfragen, auch wenn diese noch so sehr ins Grundsätzliche hinabreichen, so ins Detail geht und so haarscharfe Konsequenzen zieht. Kein

evangelischer Christ wird meinen, weil vielleicht eine Mehrheit in seiner Kirche mit den Regierungsparteien für die Ratifizierung der Ostverträge eintritt, sei ein Abgeordneter, der diese Verträge ablehne, *aus christlicher Begründung* nicht wählbar.

Niemand wird anderseits leugnen, daß die Ratifizierung der Ostverträge wie jede politische Entscheidung eine *moralische Dimension* hat und die moralische Dimension angesichts der Ereignisse des Zweiten Weltkrieges und des nationalsozialistischen Gewaltregimes in diesem Falle besonders hoch zu veranschlagen ist. Niemand wird in Abrede stellen, daß in dieser moralischen Dimension, in der Forderung nach Aussöhnung mit den osteuropäischen Völkern und nach Verwirklichung einer langfristigen Friedensstrategie die Kirchen, jede Kirche, unmittelbar angesprochen sind. Auch haben wir Katholiken uns zu fragen, ob wir politisch und im vorpolitischen Raum bisher alles zur Verständigung mit Polen beigetragen haben, was wir beitragen konnten. Dennoch überkommt einen ein unangenehmes Gefühl, wenn die moralisch und religiös motivierte Versöhnung so sehr mit einem bestimmten politischen Programm, mag es politisch noch so plausibel erscheinen, identifiziert wird, daß aus Überzeugung oder aus Gründen der politischen Reklame Christentum daran gemessen wird. Die Frage der Wählbarkeit sollte hier schon aus Gründen der Toleranz, der staatsbürgerlichen wie der christlichen, nicht einmal rhetorisch gestellt werden.

Der Fall des § 218 mag anders liegen; wenigstens scheint das *moralische* Element der Frage leichter auszumachen und von *politischen* Zweckmäßigkeitserwägungen abhebbar zu sein. Doch die unguten Gefühle kommen auch da. Dem Kardinal nahestehende Publizisten haben ihm Mut attestiert und meinten, wie *Fr. Graf von Westphalen* gerade nach dem zweiten Interview, ihn vor „lautstarker Kritik und Verunglimpfung" vor der öffentlichen Meinung und vor „Katholiken, die ihr Recht auf Mündigkeit und eigene Gewissensentscheidung betonen", in Schutz nehmen zu müssen (vgl. KNA, Der Kommentar, 12. 4. 72). Dies mag deren begründete Überzeugung sein. Aber es gibt gewiß sehr viele Katholiken, die selbst das Urteil des Kardinals über den vorliegenden Regierungsentwurf und noch mehr über den Alternativentwurf der 51 SPD/FDP-Abgeordneten teilen, die aber die Konsequenz des Kardinals nicht zu ziehen vermögen. Der Chronist glaubt sich außer Verdacht, hinsichtlich der moralischen und rechtsethischen Beurteilung eine kirchlich nicht vertretbare Meinung zu haben; und diese Zeitschrift hat schon sehr früh auf das aufmerksam gemacht, was mit der Diskussion über die Reformentwürfe aus der Öffentlichkeit auf die Kirche zukommt. Aber mit ihr werden wohl mehr Katholiken der Meinung sein, daß eine politische Wahl *komplexeren* Aufgaben dient, als daß allein an Hand der Auffassung eines Abgeordneten über den strafrechtlichen Schutz des werdenden Lebens über dessen politische Eignung entschieden werden könnte. Und muß man nicht den Rechtsschutz des werdenden Lebens selbst etwas differenzierter sehen? Wenn das jüngste Hearing zur Reform des § 218 unter den vielen sachgemäßen und unsachgemäßen Bekenntnissen eines gezeigt hat, dann doch dieses, daß sowohl eine strenge wie eine laue strafrechtliche Umschreibung des Tatbestandes auf die Entwicklung der Abtreibungsquoten nur relativ geringen Einfluß hat. Es gibt immerhin für den einzelnen plausible Gründe, sich für klar umrissene Notstandsindikationen auszusprechen, und es ist zum mindesten umstritten, welche Art von Gesetzgebung kriminalpolitisch die wirksamste ist. Wenn ein Bürger, Christ oder Nichtchrist, sich für einen Abgeordneten bzw. in erster Linie für eine Partei entscheidet, wird deren Stellung zum § 218 eine dem Sachgewicht gemäße Rolle spielen, aber entscheiden wird er sich mit guten Gründen an Hand des Gesamtprogramms. Und wird für den Wähler eine moralische Grundsatzfrage wahlentscheidend, dann muß er diese Entscheidung wohl doch in *Abwägung der konkreten Umstände* treffen. Pauschale Forderungen oder Aussagen über Wählbarkeit oder Nichtwählbarkeit erwecken gerade in dieser Frage den Eindruck, Sittlichkeit sei fast ausschließlich durch Strafrecht zu retten.

Versuchen wir das Beispiel aber noch auf einem *breiteren politischen Hintergrund* zu sehen: Ein solcher direkter Eingriff von Kirchenleitungen in wahlpolitische Auseinandersetzungen müßte entweder zu einem weiteren Verlust der Kirchen an Beachtung gerade in solchen Fragen führen, in denen sie ihr moralisches Gewicht geltend machen muß, oder vorübergehend zu einer zum Teil nur oberflächlich motivierten weltanschaulichen Polarisierung der politischen Lager beitragen. Für eine junge, im wesentlichen von einem Zweiparteiensystem getragene Demokratie wie die deutsche würde eine Polarisierung über kurz oder lang vermutlich zu einer ernsten Störung des innenpolitischen Gleichgewichts ausarten, zum mindesten zu einem bedauerlichen Verlust an Toleranz. Hier eröffnet sich gerade im gegenwärtigen Augenblick der Kirche eine politische Verantwortung, die in der tagespolitischen Polemik allzu leicht übersehen wird.

Aber kehren wir nochmals zum ersten Beispiel zurück. Vertritt ein protestantischer Kirchenpräses die besseren Argumente, wenn er einerseits im Blick auf Höffners Position zur Reform des § 218 feststellt, die „Theologie" dürfe nicht zur Durchsetzung politischer Interessen *mißbraucht* werden, wenn der gleiche Präses aber keinerlei Bedenken hat, die Ostpolitik der Bundesregierung, konkret die zu ratifizierenden Ostverträge mit dem Gebot christlicher Versöhnung und dem Versöhnungsauftrag der Kirche kurz und bündig gleichzusetzen. Mögen sich innere Verwandtschaften zwischen beiden angesichts der deutschen Vergangenheit ergeben, Kirchenführer werden doch zugeben müssen, daß es auch andere Wege und Methoden der Versöhnung gibt und daß die getroffene oder jetzt zu treffende Entscheidung eine politische Entscheidung ist, die durch Abwägung aller politischen Faktoren getroffen werden muß, ohne daß die eine oder die andere als die schlechthin christliche suggeriert werden kann. Der oldenburgische Bischof *H.-H. Harms* drückte es so aus: Zwischen der Versöhnung, wie sie das Evangelium meint, und einer *versöhnlichen Außenpolitik* liege die Sach- und Gewissensentscheidung, die dem Christen weder die Theologie noch eine andere Wissenschaft abnehmen kann. Dem ist nichts hinzuzufügen.

Eine neue Form politischer Diakonie

Heißt das aber, daß sich die Kirchen auf allgemeine Grundsatzerklärungen über politische Ethik zurückzuziehen haben. Keineswegs! Der politische Auftrag der Kirche ist durchaus konkret, und er läßt sich gerade an der gegenwärtigen innen- und außenpolitischen Auseinan-

dersetzung in Deutschland stichhaltig demonstrieren: Kardinal Höffner hat sich in seinem zweiten KNA-Interview auf seinen Amtseid berufen, der ihm auferlege, in der Ausübung seines geistlichen Amtes jeden Schaden vom deutschen Staatswesen abzuwenden. Die Kirchenleitung der VELKD erklärte in einem Kommuniqué vom 24. 3. 1972 (Wortlaut in epd-Dokumentation vom 10. 4. 72), die lutherische Kirchenleitung beachte mit Sorge die zunehmende Unversöhnlichkeit zwischen Befürwortern und Gegnern der Ostverträge. „Sie muß aber bis zu den Gemeindegliedern hin voraussetzen, daß jeder seinem Gewissen folgt und in dieser schwierigen Entscheidung die Größe der Verantwortung sieht. Wir können nicht Versöhnung mit unseren Nachbarn wollen ... und als in sich unversöhntes Volk zurückbleiben. Nur so werden wir die Zeit nach der Entscheidung bewältigen." Der leitende Bischof der Lutherischen Kirche in Deutschland, *H. O. Wölber*, schrieb im gleichen Sinne seinen bekannten Brief an Bundeskanzler *Brandt* und an Oppositionsführer *Barzel* (Wortlaut in epd, 7. 4. 72). Mag sein, daß in diesen Versöhnungsaufrufen nach innen die dahinterstehende politische Überzeugung den taktischen und prinzipiellen Gegnern der Ostpolitik der Bundesregierung näher steht als der Regierung, aber es ist doch eine Linie, die kirchlich und politisch keiner *Rechtfertigung* bedarf: weil sie in einer Phase verschärfter innenpolitischer Auseinandersetzung zum Abwägen und zur Zurückhaltung mahnt.

Doch ist es mit tagespolitischer „Neutralität" selbst dort, wo sie durchgehalten wird, nicht getan, auch nicht mit bloß innerkirchlicher oder innerdeutscher Versöhnung. Die Kirchen können in dieser Situation durchaus noch etwas leisten: eine kluge, zurückhaltende, aber realistische Prüfung aller Faktoren, der politischen und moralischen, die beispielsweise in der Ostpolitik wirklich und vermeintlich bestimmend sind. Dies schiene uns gerade in einer Zeit politischer Trendanfälligkeit und gegenseitiger Verdächtigung eine mögliche und lohnende Aufgabe politischer Diakonie zu sein. Damit gewänne auch Kardinal Höffners Zitat aus dem bischöflichen Amtseid seinen guten Sinn. Die Kirchen können sich mit der ihnen verbliebenen moralischen Autorität durchaus noch um einiges politischer verhalten als die im politischen Tageskampf stehenden Parteien: Sie können *alle* politischen Faktoren, das Versöhnliche der Politik und die sie bestimmenden Machtverhältnisse einschließlich der ideologischen Einsprengsel offenlegen. Das setzt voraus, daß sich die Kirchen in ihren amtlichen Vertretern nicht ins Schlepptau der Parteien begeben oder selbst Partei werden. *D. A. Seeber*

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Papstansprachen zur Osterzeit

Die Ansprachen des Papstes zwischen Palmsonntag und Ostern standen entsprechend dem Inhalt dieser kirchenliturgischen Zeit ganz im Zeichen der Karwoche und des Osterfestes. Leiden, Kreuz, Erlösung und Auferstehung bildeten die thematischen Schwerpunkte oder waren doch einer seiner Bezugspunkte in seiner Gedankenführung. So war zwar die Ansprache in der Liturgie des Palmsonntags (26. 3. 72) ausschließlich an die eingeladenen und zahlreich erschienenen Jugendlichen gerichtet, klang aber doch mit dem Gedanken an das Kreuz als Zeichen der „selbstlosen, opfernden und erlösenden Liebe" aus. Die Mittwochaudienz in der Karwoche (30. 3. 72) war ganz auf die Glaubenswahrheit der Erlösung zugeschnitten. Der Abendgottesdienst am Gründonnerstag in der Lateranbasilika bildete den Anlaß, die Eucharistie als wirksames Zeichen der Gemeinschaft mit Christus und der Kirche herauszustellen und den spezifischen Sinn gerade dieser Eucharistiefeier aufzuzeigen. Am Karfreitag nahm der Papst nun bereits zum achten Mal an der abendlichen Kreuzwegfeier auf dem Palatin teil und sprach vom Sinn des Leidens. Die Osterbotschaft vor dem Segen „Urbi et Orbi" am Ostersonntag (2. 4. 72) war ein einziger Friedensgruß an die Kirche, an alle Christen und an die Menschheit. In seiner Homilie am Ostersonntag hob der Papst vor allem das unüberbietbar Neue der Auferstehung Christi hervor.

Vertrauen in die Jugend

Als Versuch einer Hinführung zum Gedanken des Kreuzes kann man die Ansprache des Papstes an die Jugend am Palmsonntag ansehen (vgl. Osservatore Romano, 27./28. 3. 72). Dabei stellte er ihr Jesus als den vor, nach dem sie eigentlich im tiefsten verlange, da er dem menschlichen Leben Sinn, Wert, Hoffnung und Freude gebe, von der Sünde erlöse, uns zu Brüdern, zur Kirche mache. Er brachte dabei sein großes Vertrauen in die Jugend zum Ausdruck und bekräftigte ihr Recht, ihrem Leben ein „eigenes, neues und ursprüngliches Ziel" zu geben. In wenigen Worten entwarf er dann ein Bild dieser Jugend: ihre „gewisse Sucht, die konventionellen Pfade der Erziehung zu verlassen", ihre Abneigung gegenüber „den normalen Formen des sozialen und Familienlebens", ihre Vorliebe zu einem „freien, bisweilen „allzu unbekümmerten und exzentrischen Verhalten", um sich den „seltsamsten Einfällen der Mode" und „oft amoralischen und antisozialen Leidenschaften zu überlassen, ihren Geschmack an der Kontestation und am Umsturz". Der Papst sah darin ein Zeichen ihrer Ablehnung der heutigen Gesellschaft, aber auch ihrer Unruhe, die wiederum ein Zeichen ihrer Aufrichtigkeit und ihrer Auflehnung gegen die Leere des modernen Lebens sei. Nochmals tiefer ansetzend erkannte der Papst darin ein „messianisches Bedürfnis", das Verlangen nach einem wirklichen wahren Messias. Als solchen stellte er dann der Jugend Jesus hin. Sein Zuruf, es sei ihre Aufgabe, die von Jesus ausgehende, nicht trügende Faszination zu erfahren und der heutigen Welt das „leuchtende Antlitz" Christi sichtbar zu machen, muß wohl auch auf dem Hintergrund der Jesusbewegung gesehen werden. Daher sei heute der Augen-

blick der Wende gekommen, vom „Leeren und Negativen" hin zum wahrhaft „Menschlichen und Positiven". Das hinter dieser Wende aufscheinende Bild des Gekreuzigten sollte die Jugend nicht schrecken, da hinter dem Kreuz die erlösende und todüberwindende Liebe stehe.

Das Stichwort „Erlösung" griff der Papst im Blick auf Ostern wieder in seiner Mittwochaudienz auf (vgl. Osservatore Romano, 30. 3. 72). In ihr entwickelte der Papst die Erlösungslehre der Kirche. Die Erlösung war, so führte er aus, der „unmittelbare Grund des Kommens Christi in die Welt". Erlösung setze jedoch einen Zustand des Unheils der Menschheit, die Sünde, voraus, die eine lange und verwickelte Geschichte habe. Hier rekapitulierte der Papst in wenigen Sätzen die traditionelle Erbsündenlehre. Der damit umschriebene Zustand setze aber das „Bedürfnis nach Sühne und Wiedergutmachung" voraus, die unsere menschlichen Kräfte übersteige. Zu dieser Sühne und Wiedergutmachung für die ganze Menschheit sei Christus gemäß dem Heilsplan des göttlichen Erbarmens als „Opferpriester und Opfergabe" in einem in die Welt gekommen. Der Papst betonte dann die gesamtmenschheitliche „Solidarität" des Ostergeheimnisses in der „Umkehrbarkeit" von Schuld und Verdienst und schloß mit einem Wort *D. Bonhoeffers,* wonach Jesus der „Mensch für die andern" ist.

Solidarisch mit den Leidenden

Diesen Gedanken der Solidarität wandte der Papst in seiner kurzen Ansprache nach dem traditionellen Kreuzweg am Karfreitag auf dem Palatin in dem Sinne auch auf das Leiden und Kreuz an, als er Jesus als den „Mann der Schmerzen" darstellte, der sich mit den Kranken, Armen, Ausgestoßenen, Einsamen und Verzweifelten identifiziert habe. Dadurch habe er uns ein durchschlagendes Motiv gegeben, diesen zu helfen. Daß die Menschen dies auch täten, könne er nur hoffen. Niemand hat aber mehr ihrem „Schmerz, ihrer Not und ihrem Elend die Stimme der Gerechtigkeit geliehen als Jesus". Und die ganze moderne Soziologie mit ihrem Bestreben nach Befreiung der Unterdrückten und nach Gleichheit müsse, wenn auch vielleicht unbewußt, zu der Forderung nach einem Recht gelangen, das über das bürgerliche Recht hinausgeht und von Christus begründet ist: zu dem der Brüderlichkeit in Liebe und Frieden. Die große Botschaft des Gekreuzigten aber sah der Papst darin, daß der „Schmerz nun nicht mehr sinnlos ist". Christus habe ihn zum Unterpfand der Auferstehung und des Lebens gemacht.

Diese in Christus begründete „Solidarität" und Mitmenschlichkeit hat ihr wirksames Zeichen in der Eucharistie. Dieser Gedanke wurde vom Papst in seiner Gründonnerstagansprache (vgl. Osservatore Romano, 1. 4. 72) in doppelter Richtung vertieft, indem er die Eucharistie als das Mysterium vorstellte, das in die Gemeinschaft mit Christus und dadurch in die seines Leibes, der Kirche, einführt. Dabei deutete er verschiedene Grade dieser Gemeinschaft an: die durch die gläubige Annahme seines Wortes, durch die Taufe, durch die Nachahmung seines Lebens und durch die Eucharistie selbst grundgelegte bzw. vertiefte Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft mit Christus begründe aber zugleich die Gemeinschaft in und mit der Kirche. Damit werde die Eucharistie zum Prinzip der kirchlichen Einheit und enthalte den Imperativ zum aktiven Engagement im Dienst der die Menschen einenden Liebe. Die Fußwaschung der Gründonnerstagsliturgie zeige darüber hinaus, daß Eucharistie und Demut ebenso zusammengehören wie Eucharistie und Nächstenliebe.

Den Gruß des Auferstandenen „Friede sei mit euch!" nahm der Papst so zum Anlaß seines an die ganze Welt gerichteten Friedensappells am Ostersonntag (vgl. Osservatore Romano, 4./5. 4. 72). Während der Papst die kirchlichen Adressaten hierarchisch geordnet von den Patriarchen bis zu den „vielgeliebten Laien" nur kurz ansprach, verweilte er länger bei den „Kranken, Armen, Unterdrückten, Eingekerkerten, Waisen und Witwen ..." Man spürte sein Unbehagen, ihnen nicht mehr als „Worte" und nicht zugleich auch wirksame Hilfe bieten zu können. Das Wort „getrennt" meidend, wandte er sich auch an die „christlichen Brüder, mit denen uns noch nicht eine vollkommene Gemeinschaft verbindet", die zwar noch „fern", uns aber in der „Liebe nah" sind, und erbat die Hilfe des Auferstandenen für die noch ausstehende Einheit. Auffallend deutlich sprach der Papst die „Kirchen des Schweigens" an. „Warum existieren oder besser vegetieren noch immer in so vielen und weiten Regionen der Welt diese bescheidenen und unerschrockenen Gemeinschaften oder Gruppen von Gläubigen, denen eine legitime und keineswegs staatsfeindliche Existenz verwehrt wird, um ihr religiöses und kirchliches Leben frei zu gestalten und auszuüben?" Der Papst versicherte sie „unserer Solidarität im Glauben und in der Liebe".

Sinn für das Neue

Auf die Auferstehung selbst ging der Papst in seiner Homilie während des Gottesdienstes in der Pfarrei Gesù Divin Maestro am Ostersonntag ein, indem er den Sinn der modernen Welt für das Neue mit der neuen Wirklichkeit der Auferstehung in Zusammenhang brachte (vgl. Osservatore Romano, 4./5. 4. 72). „Gerade weil wir Christen sind . . ., müssen wir den Sinn für das Neue haben", sagte der Papst; freilich sollten die Christen das Neue nur in seinen „guten und positiven Aspekten" annehmen. Die Güter des Fortschritts müßten mit „Maß", mit „Freiheit" und mit der „Überlegenheit" von Christen angenommen werden.

Verschärfter Kirchenkampf in der CSSR

Die Lage der Kirche in der Tschechoslowakei scheint sich wieder weiter zuzuspitzen: Zahlreiche Diözesen sind weiter vakant oder werden von staatlich genehmen Kapitelsvikaren verwaltet, die neugegründete Friedenspriesterbewegung hat neue Unsicherheit in die Reihen des Klerus gebracht und den staatlichen Einfluß an kirchlichen Schaltstellen verstärkt, und mehr als einmal kam es zu direkten Behinderungen der Seelsorge.

Nach dem Tode des 86jährigen Bischofs von Brünn, *K. Skoupý,* Ende Februar dieses Jahres vereidigte der

tschechische Kultusminister *M. Bružek* Mitte März den neuen Kapitelsvikar der Diözese, *L. Horky*, schon bisher Mitglied des Domkapitels in Brünn. Die Anwesenheit des Sekretärs der Friedensbewegung, *F. Hochmann*, bei diesem Akt machte deren kirchenpolitische Stellung deutlich.

Damit werden die zwei mährischen Diözesen Olmütz und Brünn nun von Kapitelsvikaren geleitet. Der Vatikan hatte seinerzeit die „Wahl" von *J. Vrána* zum Kapitelsvikar von Olmütz lediglich „zur Kenntnis genommen". Besser, wenn auch keineswegs befriedigend ist die Situation in Böhmen, wo in Budweis und Leitmeritz noch die beiden einzigen Diözesanbischöfe *J. Hlouch* (70) und *S. Trochta* (67) residieren. Die Metropole Prag wird von *F. Tomašek* als Apostolischem Administrator verwaltet. Der Apostolische Administrator von Königgrätz dagegen, *K. Otčenašek*, ist amtsbehindert und wurde als Seelsorger in ein kleines Dorf „abgeschoben". Ebenso ist der Weihbischof von Prag, *K. Matousek*, in der Prager Pfarrei St. Adalbert tätig.

Von den slowakischen Diözesen Nitra, Spiš, Banská Bystrica, Košice und Rožňava wird nur die letzte von dem Apostolischen Administrator *R. Pobožný* verwaltet. Aufgrund seiner äußerst schlechten Gesundheit kann er jedoch seine Amtsfunktionen praktisch nicht ausüben. Die griechisch-katholische Diözese Prešov wird anstelle des ebenfalls kranken *V. Hopko* nach Ausweis des Annuario Pontificio von einem „provisorischen Ordinarius", dem Geistlichen *J. Hirko*, „betreut". In Spiš übt der Geistliche *J. Ligos* die gleiche Funktion aus.

Vakante Bischofsstühle und Friedenspriester

Es ist nur zu verständlich, daß dem Vatikan sehr viel daran liegt, die vakanten Bischofsstühle mit vertretbaren Persönlichkeiten zu besetzen. Die mit diesem Ziel schon seit längerem geführten Verhandlungen mit Prag waren jedoch im März 1971 an der harten Haltung der Prager Unterhändler *K. Hruza* und *J. Homula* gescheitert. Pressemeldungen von einer Wiederaufnahme der Gespräche im Februar dieses Jahres in Rom wurden bisher nicht bestätigt. Tatsächlich weilte der Olmützer Kapitelsvikar J. Vrána zu dieser Zeit in Rom, nach eigenen Angaben jedoch nur, um sich um die Seligsprechung des früheren Bischofs von Olmütz, *A. C. Stojan* († 1923), zu bemühen. Sicher ist, daß es bisher noch zu keiner Einigung in dieser Frage gekommen ist. Prag scheint offenbar auf eine „natürliche" Regelung durch den Faktor Zeit zu setzen und darauf abzuzielen, die Diözesen durch „formell" gewählte, dem Kirchenamt genehme Kapitelsvikare leiten zu lassen. Eine solche Taktik schwächt natürlich die Verhandlungsposition des Vatikans.

Daß in einer solchen Situation die im Spätsommer 1971 neugegründete Friedenspriesterbewegung (vgl. HK, Oktober 1971, 501) zwangsläufig stärkeres Gewicht erhält, zeigt bereits die Tatsache, daß Vrána zugleich Vorsitzender der tschechischen Sektion dieser Organisation ist, die sich nun offiziell „Vereinigung katholischer Geistlicher der ČSSR — Pacem in terris" nennt. An der Spitze des slowakischen Zweiges steht der slowakische Theologieprofessor *N. Višnovský* (Preßburg). Beide Männer haben den Vorteil, daß sie sich früher nicht kompromittiert haben und dennoch personae gratae des Kirchensekretariats sind. In beiden Vorständen der Friedenspriesterbewegung befinden sich aber noch von früher „loyale" Persönlichkeiten.

Im November 1971 wurden die beiden Landesvereinigungen in der zentralen Führung, der „Föderativen Vereinigung katholischer Geistlicher der ČSSR", zusammengeschlossen. Die Leitung der Zentrale übernahm *W. Medek*, bisher Pfarradministrator einer Gemeinde am Stadtrand von Olmütz und seit Herbst 1968 Dozent für Kirchengeschichte an der Olmützer Filiale der Theologischen Fakultät von Leitmeritz. Zweiter Vorsitzender wurde der bereits erwähnte slowakische Theologieprofessor Višnovský. Medek ist inzwischen nach Prag übergesiedelt. Er tritt zwar für eine sozialistische Gesellschaftsordnung ein, lehnt aber die Männer der früheren Friedenspriesterbewegung ab. Ihm wie J. Vrána müssen guter Wille und kirchliche Gesinnung bescheinigt werden. Beide hoffen, einen mäßigenden Einfluß ausüben zu können.

Die Aktivitäten, die zur Neubelebung führten, sind nur in groben Umrissen bekannt. 1970 kam es mit Hilfe des Kirchensekretariats und einzelner Kirchensekretäre unter Beteiligung von *K. Hruza* zur Einsetzung eines Vorbereitungsausschusses. Diesem gelang es nach anfänglichen Mißerfolgen und Rückschlägen (vgl. HK, März 1971, 114) mit finanzieller staatlicher Unterstützung schließlich dennoch, eine genügende Anzahl von Klerikern für die Neugründung zu gewinnen. Man weiß, daß die Wiederbelebung ganz in den Absichten des Kirchensekretariats lag, es aber im ZK der KPČ Widerstände gegeben hat.

Neugründung mit alten Zielen

Die *Ziele* der Friedenspriesterbewegung blieben im Grunde die gleichen wie früher: Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung „zusammen mit dem Volk", Unterstützung der Politik der Nationalen Front, Zusammenarbeit mit allen Friedenskräften des sozialistischen Lagers, Bemühen um gutes Einvernehmen zwischen Kirche und Staat sowie um „neue Formen religiösen Lebens und Wirkens". Geändert hat sich jedoch ihre *Organisationsform*. War die Bewegung früher nach Diözesen und Dekanaten strukturiert, so ist sie jetzt verwaltungspolitisch nach Kreisen und Bezirken gegliedert, offensichtlich um sie von den Bischöfen möglichst unabhängig zu machen. Auch die Trennung in einen selbständigen tschechischen und slowakischen Zweig ist der neuen föderativen Staatsstruktur angeglichen. Die Einstellung des *Klerus* der neugegründeten Bewegung gegenüber ist geteilt. Diejenigen, welche mitarbeiten, glauben, sich dadurch einen zumindest begrenzten Spielraum für die Seelsorge erkaufen und einen politischen Mißbrauch einigermaßen begrenzen zu können. Ihnen stehen die kompromißlosen Gegner der Bewegung gegenüber. Beide Gruppen wollen sich aber von den Bischöfen weder trennen noch trennen lassen.

Die *Bischöfe* haben in ihrer bisher einzigen Erklärung vom 29. Dezember 1970 zu der damals geplanten, dann aber abgesagten Neugründung die Mitgliedschaft als „staatsbürgerliche" Angelegenheit erklärt, in die einzugreifen nicht ihre Aufgabe sei. Unmißverständlich hieß es jedoch, sie erwarten, daß die Priester sich jederzeit als Priester ihrer Kirche betätigen. Sie würden außerdem den neuen Verband nach seinem Beitrag

zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat beurteilen.

Wenn auch viele beigetretene Priester in ihrer Mitarbeit das *kleinere Übel* sehen mögen, so ist dennoch mit der Aktivität der Bewegung eine dreifache Gefahr gegeben: 1. könnte sie dazu beitragen, den Klerus zu spalten, die Bischöfe zu isolieren und den Einfluß der Partei in der kirchlichen Führung zu erleichtern, 2. wird durch die neue Bewegung die Einschleusung von Aktivisten in die höheren kirchlichen Positionen vermutlich um einiges selbstverständlicher, 3. wird die Partei sehr nachdrücklich bestrebt sein, vakante Bischofssitze aus den Reihen der Friedenspriester zu besetzen.

Behinderung der Seelsorge

Trotz des politischen Erfolges, den die staatliche Führung mit der Neugründung der Friedenspriesterbewegung für sich buchen kann, wurde der administrative Druck auf das kirchliche Leben in den letzten Monaten noch verschärft. So wurde seit Herbst 1971 die *Anmeldung zum Religionsunterricht* in den Schulen durch kaum verhüllte Drohungen der Direktoren an die Adresse der Eltern erheblich erschwert. Die Lehrer an den Schulen sind durch neu erlassene Richtlinien des ZK auf die erzieherischen Grundsätze der KPČ verpflichtet worden. Als Folge davon gingen die Anmeldungen für das laufende Schuljahr zum Teil bis über 80 % zurück.

Für die beiden *Priesterseminare in Leitmeritz und in Preßburg wurde erneut der Numerus clausus* eingeführt, so daß in Leitmeritz von 67 Kandidaten, die sich rechtzeitig im Frühjahr 1971 zum Eintritt gemeldet hatten, nur 34 und in Preßburg von 120 ganze zwölf aufgenommen wurden. Ein allgemeines Aufnahmeverbot besteht für alle, die bereits einen Beruf erlernt haben. Damit wird den Spätberufenen der Weg zum Priestertum verschlossen. So waren z. B. noch im Sommer 1968 von 21 Weihekandidaten in Leitmeritz vier über 30 und sechs über 40 Jahre alt. Und in Preßburg hatten im Sommer 1971 von 36 Weihekandidaten zehn das vierzigste und sechs weitere das dreißigste Lebensjahr überschritten. Das bedeutet eine gründliche Verschlechterung der ohnehin schon bedrückenden Situation: In den böhmischen Diözesen sind nach dem Stand von 1970 gut die Hälfte der Pfarreien unbesetzt.

Darüber hinaus werden *Neueinstellungen von Seelsorgern* nur dann genehmigt, wenn ein anderer, obwohl noch arbeitsfähig und arbeitswillig, um seine Versetzung in den Ruhestand nachsucht. So ließ z. B. der zuständige Kirchensekretär das Gesuch um Erteilung der staatlichen Erlaubnis zur Erstanstellung der Neupriester des Weihejahrgangs 1971 ein halbes Jahr lang unbeantwortet und machte den Rücktritt anderer Seelsorger zur Vorbedingung der Erlaubnis.

Die Ziele der Partei

Neu ist die *Einschaltung kirchlicher Persönlichkeiten und Institutionen in die Wahlkampagne* Ende vergangenen Jahres. Anläßlich der Neuwahlen zur Volkskammer, zur Nationalkammer, zum tschechischen und slowakischen Nationalrat und den nationalen Komitees auf Kreis-, Bezirks- und Regionalebene erließen die Bischöfe und Kapitelsvikare einen gemeinsamen Hirtenbrief, die Friedenspriesterbewegung einen Wahlaufruf. In die „Wahlvorbereitung" wurden aber auch die Caritas und Ordensfrauen durch Aufrufe und Hinweise in Presse, Funk und Fernsehen „eingeschaltet". Daß solche Aufrufe z. T. propagandistisch mißbraucht wurden, konnte kaum ausbleiben.

Trotz dieser zunehmenden Verschärfung ist es bisher nicht zu einer offenen Kirchenverfolgung wie in den 50er Jahren gekommen. Presse, Rundfunk und Fernsehen enthielten sich bisher weitgehend der Angriffe gegen Kirche und Religion, wenn auch die Preßburger „Pravda" in jüngster Zeit die psychologisch und gesellschaftlich schädlichen Auswirkungen der Religion erneut attackiert hat. Der Kampf hat im allgemeinen „feinere", aber deshalb nicht ungefährlichere Formen angenommen. Einerseits braucht man die Kirche innenpolitisch aus Gründen der inneren Befriedung. Man darf von ihr keine Bevölkerungsschicht, auch die gläubigen Christen, nicht ausschließen. Anderseits fürchtet man den Einfluß der Kirche und ihren nicht zu unterschätzenden Rückhalt im Volk, der während des Prager Frühlings offenkundig geworden ist. Man will ihn daher schwächen oder ausschalten. Man meidet die offene Konfrontation, aber beschneidet ihre Selbständigkeit durch minutiöse Reglementierung und hungert sie geistig und politisch aus.

Reformkurs im spanischen Episkopat

Seit der 16. Plenarsitzung der spanischen Bischofskonferenz, die in der zweiten Märzwoche in Pinar de Chamartin bei Madrid stattfand, sieht man in der spanischen Kirche wieder etwas klarer. Schon die Vorgeschichte dieser Sitzung hatte auf ihren Stellenwert innerhalb der spanischen Innenpolitik hingedeutet. Mittelpunkt des Interesses und der allgemeinen Verwirrung in der spanischen Öffentlichkeit war in den Tagen vor Beginn der Sitzung ein sog. „offizielles Dokument" der römischen Kleruskongregation gewesen, in dem die Beschlüsse der spanischen Klerusversammlung (Asamblea Conjunta) (vgl. HK, Dezember 1971, 562 f.) verurteilt wurden. Durch dieses Dokument sollten die Bischöfe, auf deren Tagungsordnung die Formulierung einer Stellungnahme zu den Ergebnissen der Klerusversammlung stand, offensichtlich verunsichert und gebremst werden. Kardinal *V. Enrique y Tarancón*, der Erzbischof von Madrid und seit dem Tode von Erzbischof Morcillo interimistischer Vorsitzender der Bischofskonferenz, konnte nach einem Gespräch mit Papst *Paul VI.* und Kardinalstaatssekretär *Villot*, der eine beschwichtigende offizielle Stellungnahme zu dem „Dokument" abgab, noch vor Beginn der Sitzung Klarheit in dieser Situation schaffen (vgl. HK, April 1972, 204). Das dubiose Dokument, dessen theologischer Gehalt mittlerweile von spanischen Theologieprofessoren stark in Frage gestellt wurde, war offensichtlich unter dem Einfluß spanischer Konsultoren innerhalb der Kleruskongregation entstanden, deren Sekretär, Erzbischof *P. Palazzini*, selbst zu der in der spanischen Regierung dominierenden Laienbewegung Opus Dei gehört.

Die Bischofskonferenz bekennt sich zum Reformkurs

Als wichtigstes Ergebnis der 16. Sitzung der Bischofskonferenz darf das Communiqué gewertet werden, das nach ihrem Abschluß veröffentlicht wurde, von wichtigen spanischen Informationsorganen aber bezeichnenderweise in manipulierter Form wiedergegeben wurde. In dem Communiqué heißt es wörtlich: „Die spanische Bischofskonferenz bestätigt ihre in der Sitzung vom vergangenen Dezember gefällte Entscheidung, die Ergebnisse der Klerusversammlung der Priester und Bischöfe, die sie bereits damals als ‚positives und dynamisches Ereignis im Leben der spanischen Kirche' bezeichnet hatte, auf nationaler Ebene in die Praxis zu überführen.

Zu diesem Zweck hat sie die Verteilung der besagten Ergebnisse auf die verschiedenen bischöflichen Kommissionen beschlossen, um ihre Überarbeitung innerhalb der jeweiligen Kompetenzbereiche zu ermöglichen. Diese Aufgabe muß im Streben nach Vervollkommnung geleistet werden, welches eine der Hauptrichtlinien der Bischofskonferenz darstellt. Es werden daher stets die gültigen Normen, die Lehren des Konzils, die päpstlichen Enzykliken und die jüngsten Ergebnisse der Synode berücksichtigt werden."

Im Anschluß an diese Mitteilung wurde auch zu der sog. „Studie" der römischen Kleruskommission Stellung genommen, deren wirkliche Bedeutung aus dem Brief des Kardinalstaatssekretärs an den Präsidenten der spanischen Bischofskonferenz klar hervorgehe: für sie sei weder die Zustimmung des Heiligen Vaters eingeholt worden, noch sei sie dem Staatssekretariat bekannt gewesen und habe daher keinerlei normativen Charakter.

Die Bischofskonferenz bedauerte daher ausdrücklich die „Machenschaften" in Zusammenhang mit dieser Studie, insbesondere die „verwerflichen Informationsfilter, die tendenziösen Blickwinkel in der Darstellung und die vorsätzlichen Zweideutigkeiten, die die öffentliche Meinung verwirrt haben".

Zum Abschluß des Communiqués bestätigen die Bischöfe ihr ungebrochenes Vertrauen in Klerus und Laien der spanischen Kirche. Wörtlich heißt es: „Der Episkopat möchte vor der Gemeinschaft der spanischen Katholiken öffentlich die Freude und Überzeugung zum Ausdruck bringen, die in ihm das in dieser Situation durch Papst Paul VI. bestätigte Vertrauen bewirkt hat." In engster Verbundenheit mit ihm seien die Bischöfe von Spanien „entschlossen, ohne Zögern die konziliare Erneuerung der Kirche in unserem Land fortzusetzen" (zit. nach Vida Nueva, No 824/25, 18. bis 25. März 1972, S. 11).

Abgesehen von diesem Communiqué, das wegen verlängerter Sitzung und vorzeitiger Abreise einzelner Bischöfe nur von 51 von 75 Bischöfen unterzeichnet wurde und das die Diskussion vieler Monate zusammenfaßt, kommt dieser Sitzung der Bischofskonferenz auch aufgrund wichtiger personalpolitischer Veränderungen in den einzelnen Arbeitskommissionen und einer gewissen Veränderung in der Gesamtstruktur starke Bedeutung zu. Als Präsident der Bischofskonferenz wurde der Madrider Kardinal *Enrique y Tarancón*, der bereits bisher die Bischofskonferenz interimistisch leitete, mit 52 Stimmen zum neuen Vorsitzenden gewählt. Seine Wahl bedeutete eine erste Entscheidung der Bischofskonferenz für eine reformwillige Linie. Vizepräsident wurde (mit 72 Stimmen fast einstimmig) der Erzbischof von Sevilla, Kardinal *J. M. Bueno Monreal*. Eine nicht minder wichtige Änderung ist die Abwahl des bisherigen Sekretärs, des Madrider Weihbischofs *J. Guerra Campos*, der nur 33 Stimmen erhielt. Er unterlag knapp dem Weihbischof von Oviedo, *E. Yanes Alvarez*, der mit 41 Stimmen gewählt wurde. Guerra Campos, der als Wortführer des francofreundlichen Flügels während der Asamblea Conjunta Aufsehen erregt und zuletzt eine Schlüsselrolle in der Intrige um das „römische Dokument" gespielt hatte, erhielt damit einen Nachfolger, der zur Kerngruppe reformwilliger Bischöfe gezählt wird und von dem erwartet wird, daß er die „postkonziliare Linie" unterstützen wird.

Neu bestellt wurden auch sämtliche Kommissionsvorsitzende. Das Wahlergebnis brachte hier nur in zwei Fällen eine Überraschung. Einmal bei der Wahl des neuen Bischofs von Cadiz, *Dorado Soto*, der als einer der jüngsten Bischöfe (40) an die Spitze einer der wichtigsten und in letzter Zeit vielumstrittenen Kommissionen, der Kommission für das Laienapostolat, gestellt wurde. Umgekehrt hatte man kaum mit der Wahl des spanischen Primas und Erzbischofs von Toledo, *M. González Martín*, der sich gegenüber den Reformbestrebungen der spanischen Kirche stets äußerst zurückhaltend gezeigt hat, zum Vorsitzenden der nicht minder wichtigen Kleruskommission gerechnet, die unter der Leitung von Kardinal Tarancón eine der treibenden Kräfte in der Asamblea Conjunta gewesen war. Kirchliche Beobachter konnten in den letzten Wochen den Beginn einer gewissen *Polarität zwischen Kardinal Enrique y Tarancón und dem neuen Erzbischof von Toledo* feststellen. Entgegen den Empfehlungen der Klerusversammlung, die spanischen Bischöfe sollten in Zukunft politische Ehrenämter grundsätzlich ablehnen, hat González Martín am 23. 3. 1972 seinen Sitz im spanischen Staatsrat eingenommen. Er begründete diesen Schritt mit dem Argument, seine Vorgänger hätten es ebenso gemacht, und erklärte wörtlich: „Ich liebe die Unabhängigkeit der Kirche, aber ich bin der Ansicht, daß eine beiderseitige respektvolle Zusammenarbeit sowohl für die Kirche als auch für das spanische Volk von Vorteil sein kann." In einem kürzlich veröffentlichten Hirtenbrief hat der Erzbischof von Toledo die Ergebnisse der Asamblea Conjunta, in ähnlicher Weise, wie es in dem „römischen Dokument" geschehen ist, als fragwürdig, ja als „häretisch" bezeichnet.

Eine aufsehenerregende Rede des Nuntius

Nicht weniger Aufsehen als die Affäre mit der römischen Studie und die Neubesetzung der führenden Positionen im Episkopat erregte in der spanischen Öffentlichkeit die vor der Bischofskonferenz gehaltene Rede des päpstlichen Nuntius in Spanien, Erzbischof *L. Dadaglio*. In einem auf zahlreichen Zitaten aus päpstlichen Enzykliken aufgebauten Referat kommentierte der Nuntius folgende Thesen:

— Eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche besteht darin, ihre Freiheit gegenüber jeder irdischen Gewalt zu bewahren und zu verteidigen und so ein Symbol der Freiheit aller Menschen zu sein.
— Innerhalb ihrer Sendung besitzt die Kirche das Recht und die Pflicht, sich — immer in der

Weise, wie es das Evangelium vorschreibt — mit den zeitlichen Realitäten auseinanderzusetzen.
— In diesem Zusammenhang wahrt die Kirche den Gehorsam und die Hochachtung, die den weltlichen Autoritäten innerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches und im Rahmen gerechter Gesetze zusteht.
— Die Kirche darf sich nicht in das einmischen, was in den eigentlichen und ausschließlichen Kompetenzbereich des Staates gehört, noch eine gesunde Kooperation mit dem Staat im Dienste aller Bürger zurückweisen. (Wortlaut in „Ecclesia", 18. 3. 72.)

Der Nuntius kam zu dem Schluß, daß man der Kirche keine Einmischung in die Politik vorwerfen dürfe, wenn sie sich aus der Abhängigkeit von irdischen Gewalten befreie und offen zu den Realitäten der Welt Stellung nehme. Damit hat der Nuntius Kritikern aus dem Regierungslager geantwortet, die in mehreren öffentlichen Vorträgen der Kirche vorgeworfen hatten, sie kümmere sich zunehmend um Dinge, die sie nichts angingen, und mische sich in die Politik ein.

Eine Erklärung des Bischofs von El Ferrol

Wie der spanische Staat reagiert, wenn sich die Kirche seiner Ansicht nach in die Politik einmischt, das konnte bereits angesichts der verfälschten Berichterstattung bzw. Informationssperre über die Ergebnisse der Asamblea Conjunta im vergangenen Herbst beobachtet werden.

Ein anderes Exempel lieferten die schweren *Unruhen in der nordspanischen Hafenstadt El Ferrol*, wo bei einer Auseinandersetzung zwischen der Guardia Civil und streikenden Arbeitern in der staatlichen Schiffswerft Bazan zwanzig Demonstranten niedergeschossen wurden, von denen zwei starben. Die spanische Regierung setzte die Werft unter Kriegsrecht. Darauf kam es in ganz Spanien zu Sympathiestreiks und zu Studentenkundgebungen, die zahlreiche Verhaftungen und Fakultätsschließungen in Madrid und Nordspanien auslösten. Auch kirchlicherseits wurde zu diesen Vorgängen nicht geschwiegen. Der Bischof von Mondoñedo-Ferrol, *M. Araujo Iglesias*, hat in einer Erklärung zu den Vorgängen in El Ferrol Stellung genommen, die in allen Kirchen seiner Diözese verlesen wurde. Darin wurde das Vorgehen der Polizei scharf kritisiert und das spanische Regime für den Tod der Arbeiter mitverantwortlich gemacht, weil es der Arbeiterschaft das Recht vorenthalte, ihre Forderungen auf legalem Weg vorzubringen und durchzusetzen.

„Man kann ein Arbeitsproblem (gemeint ist hier die Forderung nach einem eigenen Tarifvertrag durch die Arbeiter der Werft Bazan) nicht beseitigen, indem man es als Subversion betrachtet, wo es doch hier um die Existenz selbst geht", sagte der Bischof. „Es ist eine himmelschreiende und unerträgliche Ungerechtigkeit, die sich nicht wiederholen dürfte, wenn mitten in der Diskussion um ein gemeinsames Abkommen die Vertreter der Arbeiterschaft von den Arbeitgebern entlassen werden ... Wir wünschen und fordern mit aller Kraft unserer Worte und unserer Person, daß diese Toten die letzten sein mögen; daß man, um die öffentliche Ordnung wiederherzustellen, adäquate Maßnahmen ergreifen möge, wie sie in modernen Gesellschaften gebräuchlich sind, ohne gegen wehrlose Massen Waffen einzusetzen ...; daß die Verantwortlichen der staatlichen Gewalt und der wirtschaftlichen Macht endlich anfangen, angemessene Möglichkeiten des Dialogs und der Mitbestimmung zu schaffen, was sie bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht getan haben." Aber erwartungsgemäß war den spanischen Zeitungen vom Informationsministerium untersagt worden, den Text dieser Predigt zu veröffentlichen. Übrigens wurde neben der letzten Nummer der Carlisten-Zeitschrift *Esfuerzo Commun* auch wieder die Aprilnummer der kath. spanischen Kulturzeitschrift *Cuadernos para el Diálogo* vom Informationsministerium beschlagnahmt, weil die Redaktion versucht hatte, die Vorgänge von El Ferrol ausführlicher zu behandeln und den Text der Bischofserklärung wiederzugeben.

Gemäßigte Evolution zu erwarten

Alle diese Vorgänge können für die spanische Bischofskonferenz nur ein Warnzeichen dafür sein, daß bei einer Erneuerung der spanischen Kirche nur mit der äußersten taktischen Klugheit vorzugehen ist, insbesondere in Fragen eines sozialen Engagements der katholischen Kirche. Die gegenwärtige Struktur der Bischofskonferenz scheint für eine gemäßigte Evolution der spanischen Kirche zu garantieren. Zwar sind die jüngeren Bischöfe in stärkerer Anzahl und in zahlreichen Kommissionen vertreten, und die Gruppe der Konservativen erscheint durch den Ausschluß der pensionierten Bischöfe im vergangenen Dezember geschwächt; dennoch beträgt gegenwärtig das Durchschnittsalter innerhalb der Bischofskonferenz 59 Jahre. Was die ständige Kommission und das Exekutivkomitee der Bischofskonferenz betrifft, so haben keine Vertreter „extremer" Positionen Eingang in sie gefunden, sondern es kann von einer gemäßigten Spitze gesprochen werden, die weit homogener erscheint als früher. Und dies dürfte ein geeigneter Ausgangspunkt und ein günstiges Vorzeichen für die geplanten Reformen sein.

Die Bischöfe Südafrikas verurteilen die Apartheid

Die jüngsten, zum Teil aufsehenerregenden Zusammenstöße zwischen Kirchenvertretern der verschiedensten Denominationen in Südafrika (denen vor allem Widerstand gegen die Rassengesetze zur Last gelegt wird) und der Regierung dieses Landes haben gezeigt, daß sich innerhalb einer ganzen Reihe südafrikanischer Kirchen eine Entwicklung anbahnt, die zu einem totalen Verzicht der Kirchen auf ihre bislang privilegierte Stellung in diesem Staat führen könnte. Die Bereitschaft, nicht mehr länger um jeden Preis unter dem Schutz eines fragwürdig gewordenen politischen Systems und der herrschenden Bevölkerungsgruppe in Südafrika in Ruhestellung zu verharren, wächst. Dabei gilt es zu bedenken, daß sich die Regierung und mit ihr der größte Teil der weißen Bewohner Südafrikas immer noch als Vollstrekker eines religiös motivierten Zivilisationsauftrages auf dem Schwarzen Kontinent verstehen und sie früher

in dieser Rolle von den Kirchen bestärkt und bestätigt wurden. Doch haben der Aufstand des Ovambostammes in Namibia (Südwestafrika) im Dezember 1971, die Ausweisung des anglikanischen Bischofs *Colin Winter* aus seiner Diözese Damaraland (ebenfalls in Südwestafrika) Ende Februar 1972, der zu den heftigsten Kritikern der Apartheid gehört, die Verhängung von Hausarrest über mehrere Mitarbeiter des ökumenischen Christlichen Instituts in Johannesburg und über den Sekretär des South African University Christian Movement, Mr. *Justice Moloto*, deutlich gemacht, daß Staat und Kirchen in Südafrika längst nicht auf dem Boden desselben Evangeliums stehen.

Ein auffallend freimütiges Dokument

Mit bisher nie gekanntem Freimut hat auch die katholische Hierarchie in Südafrika nun in einem im Februar verabschiedeten, während der Fastenzeit 1972 in allen Pfarreien verlesenen Hirtenbrief ihren Standort innerhalb der Auseinandersetzung zwischen der rassistischen Regierungspolitik und dem Bemühen vieler Christen um gerechte Beziehungen zwischen den Rassen in Südafrika festgelegt. Die Bischöfe gaben sich dabei keinen Illusionen hin. Sie stellen zunächst freimütig fest, alle ihre bisherigen Verlautbarungen ebenso wie die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils, die die Anerkennung der Würde aller Menschen mit den entsprechenden Konsequenzen fordern, seien bei den Gläubigen ohne Widerhall geblieben. Die Bischöfe räumen jedoch ein, daß viele Katholiken in Südafrika, die ihr Bestes für die Lösung der komplizierten rassischen und sozialen Probleme in ihrem Lande tun möchten, nicht wissen, wie sie dabei wirksam helfen können. Um der Ratlosigkeit und Ungewißheit des einzelnen hinsichtlich des von ihm erwarteten Einsatzes beim Kampf der Kirche gegen die physische und moralische Unterdrückung der unterprivilegierten Bevölkerungsschichten entgegenzutreten, soll den Gläubigen ein ausführliches Programm für Diskussion und Aktion vorgelegt werden. Dieses Programm soll die Justitia-et-Pax-Kommission der Bischofskonferenz erarbeiten. Seine Verwirklichung wird vor allem den Gemeinden, Kirchenverbänden, Ordensgemeinschaften, Priesterräten, Pastoralgruppen, Jugendbewegungen und Schulen dringend empfohlen.

Zuerst müsse der Prozeß einer christlichen *sozialen Umerziehung der Gläubigen* in Gang gebracht werden, damit sie die katastrophalen Bedingungen, unter denen der größte Teil der Südafrikaner lebt, erkennen. Der Hirtenbrief zählt dafür einige krasse, aber alltägliche Beispiele auf. Zu den reformbedürftigsten Punkten im südafrikanischen Gesellschaftssystem gehören nach Ansicht der Bischöfe die verheerenden Folgen der langfristigen Wanderung von Arbeitskräften. Dadurch sind eineinhalb Millionen Menschen — fast die Hälfte der wichtigsten afrikanischen männlichen Arbeitskräfte des Landes — gezwungen, mehr oder weniger dauernd *fern von ihren Familien zu leben*. Eine solche erzwungene Trennung führe erfahrungsgemäß zum Zusammenbruch des Familienlebens und zum Anstieg der Prostitution und Homosexualität. „Ein Land, das behauptet, christlich zu sein, kann die menschlich zerrüttenden Auswirkungen dieses Arbeitssystems nicht billigen, noch kann es dem Leben in Lagern und Unterkünften gegenüber gleichgültig bleiben, in denen Männern und Frauen eine volle menschliche Existenz verweigert wird." Auf diese sozialen Mißstände könne es nur eine Antwort geben, nämlich für die Beseitigung des Systems zu arbeiten (Kap. VI, Art. 18).

Die Bischöfe prangern die *Ungleichheit der Bildungschancen* an, von der besonders die schwarzen Südafrikaner betroffen sind. Sie weisen auf die Gefahren der Halbbildung hin, die der politischen Verhetzung Vorschub leistet und Haß und tödliche Minderwertigkeitsgefühle hervorruft. Was vom Erziehungswesen gesagt werde, gelte in gleicher Weise für die Arbeitsmöglichkeiten und wirtschaftlichen Chancen. „Die Kirche ist nachdrücklich verpflichtet, für das Recht der Massen auf menschenwürdigen Lohn einzutreten ... Die Unternehmer können viel tun, um das Los der Arbeiter zu verbessern. Regierungsverfügungen können von Nutzen sein. Es ist jedoch allgemein anerkannt, daß das beste Mittel, menschenwürdige Löhne und angemessene Arbeitsbedingungen zu erreichen, die legalisierte Gewerkschaft mit ihrem gesetzlich anerkannten Recht zu Tarifverhandlungen ist; dieses Mittel wird aber unglücklicherweise gerade dem afrikanischen Arbeiter verweigert" (Kap. VIII, Art. 22).

Afrikaner sollen gleichgestellt werden

Der nachfolgende Absatz des bischöflichen Schreibens befaßt sich mit der *diskriminierenden Gesetzgebung* Südafrikas, die gerade die ärmsten Mitglieder der gemischten südafrikanischen Gesellschaft am schwersten trifft: Es gibt keine gesetzlich vorgeschriebene Arbeitslosenversicherung für Arbeiter mit den niedrigsten Einkommen. Außerdem sind sie am wenigsten gegen Gewalt geschützt und über erpresserische Eintreibung von Bestechungsgeldern, Mißbrauch des Ratenzahlungssystems aufgeklärt. Zu alldem bürdeten ihnen die „Paßgesetze" und die Umsiedlungspolitik eine drückende, ganz unnötige Last auf. Die Regierung Südafrikas habe es versäumt, die gewöhnlichsten Menschenrechte zu schützen, und begegne den schweren Nöten ihrer Bevölkerung mit ungeheurer Gedankenlosigkeit und Gleichgültigkeit, die im Gegensatz zum Geist des Christentums stehen. Zum *Wahlrecht* bemerken die Bischöfe, daß in einer demokratischen Gesellschaft das Wahlrecht für jede Diskussion der Menschenrechte unentbehrlich ist: Südafrika ist mit 75 % seiner Arbeitskraft auf Afrikaner, Asiaten, also auf Farbige angewiesen, und doch verweigert es ihnen volle Bürgerrechte und Stimmrecht. Die Bischöfe zeigen sich tief beunruhigt über alle diejenigen Menschen, die inhaftiert, verbannt, zum Schweigen gebracht oder denen ohne öffentliches Gerichtsverfahren Beschränkungen auferlegt worden sind, oder die sich wegen ihrer christlichen Hilfe für Nachbarn anderer Rasse Mißtrauen und Belästigungen zugezogen haben.

Noch können sich die Zustände ändern

Am Schluß des Hirtenbriefes sprechen die Bischöfe noch einmal klar aus, daß das Südafrikaproblem vielerlei Gesichter hat. Es sei in diesem Land nicht gelungen, den Rassismus zu bewältigen und die schlimmsten Formen der Diskriminierung zu beseitigen. Jedoch sei selbst jetzt noch ein kühner und ausdauernder Versuch, diese Zustände zu verändern,

möglich. Solange diese Übel existieren, dürfe niemand ruhen, und wenn die Gerechtigkeit es verlange, müsse der Christ den Mut zu handeln haben, auch wenn das, was er zu erreichen hofft, sein ganzes Leben verändert. Die Bischöfe empfehlen gemeinsames Handeln mit allen Menschen guten Willens und fordern vor allem Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und Organisationen und erinnern noch einmal daran, daß diesem Hirtenbrief Aktionen folgen sollen, praktische Anweisungen, wie der einzelne Katholik die „Schandmale der Apartheid", auf die die ganze Welt blicke, von seinem Land hinwegnehmen könne. Dieser Appell der Bischöfe ist hauptsächlich an die weißen Christen Südafrikas gerichtet, die ihre weitreichenden Möglichkeiten der Teilnahme an lokalen und nationalen Angelegenheiten, in Gewerkschaften, beruflichen und kulturellen Verbänden, in der Presse und anderen sozialen Kontakten, nutzen sollen, um den nichtweißen Bewohnern Südafrikas endlich zu ihren Rechten zu verhelfen, bevor sie sich diese Rechte mit Gewalt verschaffen müssen.

Dies ist eine Gefahr, die jetzt schon Südafrikas Zukunft verdunkelt. Der Kirche scheint ihre Bindung an die Armen, Ausgestoßenen, Unterdrückten und Unglücklichen wieder deutlicher zu Bewußtsein gekommen. Sie will daher als erste mit den Reformen beginnen, die sie für nötig hält, z. B. ihre eigene Personal- und Lohnpolitik überprüfen. Es könnten sich gerade auf diesem Gebiet auch in der Kirche Praktiken eingebürgert haben, nach deren Berechtigung in Südafrika niemand mehr fragt.

Selbstbewußtsein gestärkt

Die *Regierung* hat bisher versucht, eine direkte Konfrontation zwischen Staat und Kirche zu vermeiden, und alle Aktionen von Kirchenmitgliedern gegen die Staatsgewalt als *Einzelakte* verharmlost. Dennoch wächst das Mißtrauen gegen die Kirchen, die sich immer enger zusammenschließen. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür lieferten zwei evangelisch-lutherische Kirchen im Krisengebiet *Südwestafrika*, die sich kurz nach der Ausweisung Bischof Winters zu einer Kirche verschmolzen. Beide Kirchen umfassen nahezu 300 000 Mischlinge und Afrikaner, etwa die Hälfte der Gesamtbevölkerung Namibias. Die dritte lutherische Kirche in Namibia, die 13 500 Mitglieder zählende Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche, ist im Gespräch mit den beiden anderen über einen möglichen Beitritt. Der erste erfolgreiche Arbeitskampf in Namibia, der einer Machtprobe zwischen den nach Unabhängigkeit strebenden *Ovambos* und der Regierung in Johannesburg gleichkommt und den Besuch des UNO-Generalsekretärs *Kurt Waldheim* in Südafrika und Namibia notwendig machte, haben das Selbstgefühl und Selbstbewußtsein der Afrikaner auch außerhalb Südwestafrikas erheblich gesteigert, auch wenn dieses nicht unbedingt radikal sein muß.

Es dürfte für die südafrikanische Regierung schwer sein, jetzt noch alle oppositionellen Kräfte in den anderen Parteien und in den Kirchen gegen den Druck der Weltöffentlichkeit zum Schweigen zu bringen. Südlich des Sambesi verdichten sich die Reihen der Gegner des Rassismus. Die Hauptfrage ist jetzt: Werden die Kräfte, die einen gewaltlosen Wandel der Zustände in Südafrika durch überzeugende Argumente und Taten herbeiführen wollen, dieses Land in eine neue Zukunft führen, oder werden Guerilleros andere verhärtete Fronten schaffen?

Vorgänge und Entwicklungen

Ökumene in Frankreich

Eine magere Bilanz und ein verheißungsvolles Dokument

Das Frühjahr 1972 hat für die um eine Wiedervereinigung bemühten Christen in Frankreich zwei Überraschungen gebracht, die sich in ihrem Ergebnis einander widersprechen und zugleich ergänzen. Das eine ist der erstaunlich klare Konsensus einer gemischten Theologengruppe über die Eucharistie. Er stimmt in der Sache, z. T. auch in der Formulierung, weitgehend mit dem anglikanisch-katholischen Dokument von Windsor überein (vgl. HK Februar 1972, 59—61), nur hat hier nicht eine offizielle Kommission der beteiligten Kirchen, wie der Anglican Communion und des vatikanischen Einheitssekretariats, einen Text zur amtlichen Rezeption vorgelegt, sondern eine freie Vereinigung von 32 Theologen, die am Schluß ihres Dokuments namentlich aufgeführt werden. Es wurde zuerst veröffentlicht Anfang März 1972 unter dem Titel „Vers une même foi eucharistique?" (Les Presses de Taizé und Éditions du Seuil Paris, 64 S.), nachgedruckt in „La Documentation Catholique" (2. 4. 72, 331—337) mit anschließendem Kommentar eines der Initiatoren Fr. M. Thurian, Taizé. Ein entsprechender Kommentar mehr apologetischen Charakters von *Cl. Asmussen* erschien in „Réforme" (11. 3. 72). Der Kreis dieser 32 Theologen, dem bekannte Benediktiner, Dominikaner und Jesuiten angehören, geht auf den Begründer der Weltgebetsoktav Abbé *Couturier* zurück und wurde unter dem Namen des hauptsächlichsten Tagungsortes, einem Trappistenkloster, *„Die Gruppe von Dombes"* genannt (seit 1937). Er wurde etwa gleichzeitig ins Leben gerufen wie der bekannte Paderborner Theologenkreis, der aber insofern anders strukturiert ist, als er jeweils unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Paderborn, Lorenz *Jaeger*, und des lutherischen Bischofs von Oldenburg, Wilhelm *Stählin*, später Landesbischof *Dietzfelbinger*, tagte. Auch war seine Zielsetzung rein wissenschaftlich. Ehe wir auf das in mehrjähriger Arbeit erstellte Dokument der Gruppe von Dombes eingehen, das *nicht eine Interkommunion* erstrebt, wohl aber *ein eucharistisches Gastrecht* für Christen der anderen Kirche, wenn sie dem Konsensus zustimmen und die Erlaubnis ihrer Kirchenleitung erhalten, sei kurz der zweite Vorgang berichtet.

Ökumenismus eine Randerscheinung?

Es ist die wichtige ökumenische Konferenz von Bièvres (4.—7. 4. 72), an der 200 Delegierte teilnahmen, darunter die für den Ökumenismus zuständigen Mitglieder der französischen Bischofskonferenz mit Kardinal *J. Gouyon*, Erzbischof von Rennes an der Spitze, und die Sachreferenten der 69 Diözesen. Diese tagten bis zum 6. April mittags zunächst unter sich als rein katholische Konferenz, zu der hernach rund 60 Delegierte anderer Konfessionen, Reformierte, Lutheraner und Orthodoxe, hinzutraten, um gemeinsam über ökumenische Fragen zu beraten. Die erste Hälfte der Tagung wurde vom Sekretär des Einheitssekretariates, *J. Hamer OP*, mit einem Generalüberblick über die neuen Entwicklungen in der Arbeit des Einheitssekretariates eröffnet („La Croix" 6. — 9. 4. 72). Es fiel auf, daß darin dem Konsensus von Windsor über die Eucharistie große Bedeutung zuerkannt wurde, während der Konsensus der „Gruppe von Dombes" naturgemäß keine Erwähnung fand, da er außerhalb der Planung des Sekretariats zustande kam. Auch das evangelisch-lutherische und römisch-katholische Dokument „Das Evangelium und die Kirche", das nun mit den Begleitakten offiziell veröffentlicht wurde, wurde nicht eigens erwähnt (vgl. Herder-Korrespondenz 25. Jhg., S. 536 bis 544).

Die eigentliche Aufgabe der innerkatholischen Konferenz war es, einen Bericht aus den Diözesen über den Stand des Ökumenismus in Frankreich zu beraten. Sein Ergebnis: obwohl es seit über 45 Jahren eine Una-Sancta-Bewegung in Frankreich gibt und die Weltgebetsoktav regelmäßig gehalten wird, und trotz der Ausstrahlungen von Taizé sei der Ökumenismus in Frankreich „eine Randerscheinung" geblieben, weil nur in wenigen Diözesen die Protestanten zahlenmäßig stärker in Erscheinung treten. Außerdem sei die junge Generation heute an dem offiziellen Ökumenismus nicht mehr interessiert. An der Basis habe sie die Vereinigung entweder schon vollzogen oder sie sei mehr an dem wichtiger erscheinenden Problem engagiert, wie man gemeinsam dem wachsenden Unglauben begegnen kann. *M. Le Bourgeois*, der mit Prior *Roger Schutz* befreundete Bischof von Autun, bemerkte dazu, es bedürfe jetzt einiger spektakulärer Fortschritte, wenn man den Ökumenismus am Leben halten wolle: „Man muß in präziser Form das Problem der eucharistischen Gastfreundschaft deblockieren, oder wir kommen aus der Stagnation nicht mehr heraus."

Die Entschließung von Bièvres

Die innerkatholische Konferenz von Bièvres beendete ihre Arbeit nach heftigen Diskussionen um Grundsatzfragen mit einigen Entschließungen, die der Bischofskommission für die Einheit der Christen zur Prüfung zugewiesen wurden, darunter über die Taufe, über Mischehen und eine zurückhaltende Empfehlung zur Frage, die das Dokument der „Gruppe von Dombes" mit der „eucharistischen Gastfreundschaft" aufgeworfen hatte. Diese Gastfreundschaft solle seitens der katholischen Kirche schnellstens freigegeben werden. Dagegen sei eine Freigabe für Katholiken, als Gäste an protestantischen Eucharistiefeiern teilzunehmen, wegen der ungeklärten Frage der Gültigkeit der kirchlichen Ämter bei Protestanten nicht möglich, solange diese Gültigkeit nicht näher geklärt worden ist. Für die 400-Jahr-Feier der Batholomäusnacht am 23./24. August 1972 wurde ein Akt der Buße und Versöhnung vorgeschlagen.

Bemerkenswert war ein Referat von *Y. Congar OP*. Er erklärte sehr freimütig zur Weltgebetswoche: da gehe es zu wie zwischen zwei Verlobten, die sich jedes Jahr die Ehe versprechen und einander nie heiraten. Die Frage der gemeinsamen Verantwortung gegenüber dem wachsenden Unglauben könne nur durch einen Fortschritt des wahren Ökumenismus gelöst werden. Ferner sei es notwendig, zum Katholizismus des ersten Jahrtausends zurückzukehren und in Fortführung des II. Vatikanums alles zu eliminieren, was der Kirche im Mittelalter an Entstellung zugewachsen sei und was die Reformation unabwendbar gemacht habe! Aber man müsse dabei mit Geduld und Klugheit vorgehen. Schließlich sei eine gegenseitige Gastfreundschaft in der Eucharistie unlösbar ohne die Versöhnung in der Frage der kirchlichen Ämter, wobei die Frage der apostolischen Sukzession einzuschließen ist.

Zu beachten sind auch die scharfen Gegensätze in den Diskussionen. Ein Sprecher von *„Basisgruppen"*, *D. Léger*, erklärte mit brutaler Härte, die Wiedervereinigung sei von ihnen bereits vollzogen, der offizielle Ökumenismus sei erledigt. Weitere Sprecher beanstandeten die unverständlich gewordene Sprache von Liturgie und Predigt — ein Gesichtspunkt, der auch die „klassische theologische Diktion" des Eucharistie-Dokumentes trifft, wie Cl. Asmussen meint. Was zähle, sei nur noch das brüderliche Zeugnis der Christen und der entschlossene Kampf für die soziale Gerechtigkeit gegen das wirtschaftliche System der Unterdrückung und seinen inhärenten Klassenkampf in einer Gesellschaft, die von Technokraten beherrscht werde. Die „Basisgruppen" bestritten die Fähigkeit der kirchlichen Institutionen zur Conversio und zum Abbau des Dogmatismus. Brüder von Taizé vertraten demgegenüber fast ungehört den Vorrang der inneren Erneuerung der Herzen vor einem Wandel der Institutionen. Es war eine „Schock-Tagung", schreibt der Berichterstatter von „La Croix" (9./10. 4. 72). Die meisten der Anwesenden, eingeschlossen Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen, seien sich darin einig gewesen, daß man nicht noch einmal zehn Jahre warten könne.

Der „Accord doctrinal" über die Eucharistie

Angesichts dieser komplexen Situation wirkt der „Accord doctrinal" der „Gruppe von Dombes" über die Eucharistie in seiner Sprache fast weltfremd; doch gräbt es tiefer als das Dokument von Windsor. Thurian schreibt in seinem Kommentar, die Gruppe habe einen entsprechenden Versuch über die Theologie der Eucharistie der „Faith and Order"-Kommission von 1968 zugrundegelegt und ihn wesentlich verbessert. Alle Beteiligten hätten sich bemüht, aus ihrem Vokabular die „Theologie der Opposition und des Glaubenskampfes" früherer Jahrhunderte auszumerzen und aus dem Sprachschatz der Bibel wie der Vätertradition miteinander zu reden, so wie es auch die Kommission der anglikanischen und katholischen Theologen getan hatte. In beiden Dokumenten hat der Begriff des „Memorial" die entscheidende Hilfe geleistet. Obwohl auch die „Gruppe von Dombes" erklärt, es bedürfe noch einer eingehenderen Behandlung der kirchlichen Ämter, hat sie in Kapitel IX des elf Kapitel bzw. 39 Paragraphen umfassenden Dokumentes be-

reits wesentliche Grundgedanken über den „Vorsitz bei der Eucharistie" formuliert (§ 32—35).

Zunächst zum Verständnis der Eucharistie selbst. Sie ist das *„sakramentale Mahl"* (repas), das neue Passahmahl des Gottesvolkes, das Christus seinen Jüngern vor seinem Tode gegeben hat, „damit sie es im Lichte der Auferstehung feiern, bis er kommt" (4). — „Dieses Mahl ist das wirksame Zeichen für die Gabe, die Christus aus sich selber macht als Brot des Lebens durch das Opfer seines Lebens, seinen Tod und durch seine Auferstehung" (5). In der Eucharistie erfüllt Christus vorrangig „seine Verheißung, sich denen gegenwärtig zu machen, die sich in seinem Namen versammeln" (6). Das folgende kurze Kapitel umschreibt die Eucharistie als Danksagung und Lobopfer der Kirche, die der Welt den Weg zur Verwandlung öffnet (7—8).

Kern des Dokumentes ist Kapitel III „Die Eucharistie, *Memorial Christi*". Da heißt es ähnlich wie im Windsordokument (3): „Christus hat die Eucharistie gestiftet als Memorial (anamnese) für sein ganzes Leben, besonders für sein Kreuz und seine Auferstehung." Er selber wird in diesem Gedenkakt gegenwärtig. „Es handelt sich also nicht nur darum, sich im Geiste eines vergangenen Geschehens oder seiner Bedeutung zu erinnern. Das Memorial ist die wirksame Proklamation seitens der Kirche . . ." (9). In Erfüllung des ihr aufgetragenen Gedenkens „stellt die Kirche dem Vater das einzige und vollkommene Opfer seines Sohnes vor und bittet ihn, jedem Menschen die Wohltat des großen Werkes der Erlösung zuzuwenden" (10). Zusammen mit Christus bringen wir uns selbst zum Opfer (11). Das Memorial Christi ist der Hauptinhalt des Wortes wie der Eucharistie (12).

Kapitel IV umschreibt die Eucharistie als „Gabe des Geistes". Darin heißt es, das Memorial setzt die Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) voraus (13). „Der Geist, der über der Versammlung, über dem Brot und dem Wein angerufen wird, macht uns Christus wirklich gegenwärtig . . ." Es wird der Satz hinzugefügt: „Das Memorial und die Anrufung des Geistes, die auf unsere Einigung mit Christus gerichtet sind, können nicht unabhängig von der Kommunion erfüllt werden" (14). „Wir anerkennen den epikletischen Charakter des ganzen eucharistischen Gebetes" 16). In dieser Formel wird die Fragwürdigkeit des akademischen Formulierens deutlich.

Die sakramentale Gegenwart Christi

Kapitel V handelt von der „sakramentalen Gegenwart Christi" und stellt fest, daß die eucharistische Handlung die „Gabe der Person Christi" ist. „Wir bekennen also einmütig die wirkliche, lebendige und handelnde Gegenwart Christi in diesem Sakrament" (17). Es folgt ein wichtiger Satz, der ähnlich im Dokument von Windsor enthalten ist (8): „Die Unterscheidung von Leib und Blut Christi erfordert den Glauben. Doch die Gegenwart Christi für seine Kirche in der Eucharistie hängt nicht ab vom Glauben jedes einzelnen, denn Christus selber verbindet sich durch die Worte (der Konsekration) und im Geiste mit dem sakramentalen Ereignis, dem Zeichen der von ihm gegebenen Gegenwart" (18). Unter Vermeidung des anstößigen Begriffes der Transsubstantiation heißt es sodann: „Der Akt Christi ist als Gabe seines Leibes und seines Blutes, d. h. seiner selbst, die gegebene Realität unter den Zeichen von Brot und Wein, also sein Leib und sein Blut." Eine Fußnote vermerkt, dies bedeute weder (für die Reformierten gesagt) eine Lokalisierung Christi in Brot und Wein noch eine physisch-chemische Veränderung der Elemente" (vgl. Thomas von Aquin S. Th. III 76, 3 ad 5, und III 77, 5 ad 8; sowie Calvin Instit. chrét. I, 11, 13 und IV, 14). Der Text fährt fort: „In der Kraft des schöpferischen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes werden das Brot und der Wein zum Sakrament gemacht (1 Kor, 10, 16). Außerdem sind sie in ihrer letzten Wahrheit unter den äußeren Zeichen die gegebene Wirklichkeit *und bleiben es* im Hinblick auf ihren Verzehr. Was als Leib und Blut Christi gegeben ist, bleibt gegeben als Leib und Blut Christi und erfordert es, als solche behandelt zu werden" (19).

Im Hinblick auf die unterschiedliche Praxis der Kirchen wird eine *„conversion ecclesiale"* für notwendig erachtet. „Wir fordern: daß die Katholiken, zumal in Katechese und Predigt, die ursprüngliche Intention beachten, die eucharistischen Gaben zur Verteilung an die Kranken und Abwesenden aufzubewahren; die Protestanten aber sollten die beste Weise ins Werk setzen, um den Elementen den schuldigen Respekt zu erweisen, die zur eucharistischen Feier gedient haben" (20). Damit wird der sakramentalen Präsenz voll Rechnung getragen, ohne einen Kult der Anbetung daraus zu machen.

Die nächsten Kapitel über die „Eucharistie als Kommunion mit dem Leib Christi" (VI) und als „Mission in der Welt" (VII) enthalten im Unterschied zum Dokument von Windsor durchweg eine bewußte Rücksicht auf *die sozialen Folgen der eucharistischen Kommunion,* ohne die Hinweise von Paulus in 1 Kor 10 eigens zu zitieren. Da heißt es u. a., Christus hat durch sein Kreuz alle Mauern niedergelegt, die die Menschen voneinander trennen. Wahre Kommunion verlangt, daß auch die Christen die Mauern in der Kirche zwischen Rassen, Nationen, Sprachen, Klassen *und Konfessionen* niederlegen (22). Ferner: „Gemäß der Verheißung Christi empfängt jeder Gläubige als Glied seines Leibes in der Eucharistie die Vergebung seiner Sünden und das ewige Leben . . ." (23). Damit wird der ursprüngliche Charakter der Eucharistie als Sakrament der Vergebung wiederhergestellt! Sodann werden die Konsequenzen aus der Solidarität der eucharistischen Kommunion genannt: gegenseitige Vergebung der Sünden, Friedenskuß, Verteilung der Gaben zum Gemeinschaftsmahl und Hilfe für die Bedürftigen, „brüderliche Aufnahme aller in den Pluralismus der politischen, sozialen und kulturellen Positionen" (24). Der Gedanke wird unter „Mission in der Welt" fortgeführt: „Die Glieder des Leibes Christi, die in der Eucharistie miteinander versöhnt sind, werden Diener der Versöhnung unter den Menschen und Zeugen für die Freude der Auferstehung. Ihre Anwesenheit in der Welt schließt ein die Solidarität im Leiden und in der Hoffnung mit allen Menschen . . . Die Feier der Eucharistie, das Brechen des zum Leben notwendigen Brotes, reizt dazu, den Lebensbedingungen der Menschen nicht zuzustimmen, die des Brotes, der Gerechtigkeit und des Friedens beraubt sind" (27).

Zum Verständnis des Amtes

Beachtlich ist Kapitel IX „Der Vorsitz bei der Eucharistie". Da heißt es: „Christus versammelt und ernährt seine Kirche in der Eucharistie, indem er sie zum Mahl einlädt, wo er selber den Vorsitz führt" (32). Als Zeichen dieses Vorsitzes wirkt ein Amtsträger („ministre"), den er beruft

und sendet. „Die Sendung der Amtsträger hat als Ursprung und Norm die Sendung der Apostel; und sie wird in der Kirche übertragen durch Auflegung der Hände unter Anrufung des Heiligen Geistes. Diese Übertragung impliziert die Kontinuität des Dienstauftrages, die Treue in der Lehre der Apostel und die Gleichförmigkeit mit dem Leben gemäß dem Evangelium" (33). Wichtig ist Absatz 34: „Der Minister manifestiert, daß *die Versammlung nicht Eigentümer der Handlung* ist, die er ausführt, daß sie nicht Herr der Eucharistie ist: sie empfängt die Eucharistie von einem anderen, dem lebendigen Christus in seiner Kirche. Obwohl der Minister Glied der Versammlung bleibt, ist er auch der Gesendete, der die Initiative Gottes kennzeichnet sowie das Band der lokalen Gemeinde mit den anderen Gemeinden in der universalen Kirche." Das ist eine wirksame Formel gegen ein hierarchisches Mißverständnis und bewahrt doch die Abhängigkeit von dem einzigen Herrn und Hohenpriester. „In ihrer Beziehung zum Amtsträger übt die Versammlung sein königliches Priestertum als eine Gabe des Priesters Christus aus", und der Minister handelt als Diener Christi (35). Soweit sind die theologischen Weichen für eine weitere Vertiefung der als noch unvollständig erkannten Darlegungen über das kirchliche Amt gestellt.

In der Zusammenfassung (X) wird anerkannt, daß noch weitere Klärungen nötig seien über die Dauer der sakramentalen Gegenwart und den Sinn der apostolischen Sukzession. In jedem Falle müßten die polemischen Positionen der konfessionellen Trennung verlassen werden (37). Am Schluß wird von den beteiligten Kirchen, wie eingangs erwähnt, die Freigabe der eucharistischen Gastfreundschaft erwartet als Zeichen des Glaubens.

Eine sorgfältige Prüfung des „Accord doctrinal" zeigt, daß ein *erheblicher Fortschritt* im Theologischen vorliegt. Aber die Konferenz von Bièvres hat bereits erwiesen, daß dem Entwurf vorerst keine baldige Zustimmung beschieden sein wird. Und in zehn Jahren dürften die betroffenen Gemeinden noch weniger als heute in der Lage sein, sprachlich einen solchen Konsensus zu rezipieren, selbst dann nicht, wenn er die noch offen gebliebenen Fragen geklärt hat, die tief in die Struktur wie in die Frömmigkeit eingreifen. Bleibt die Feststellung, daß die noch aktive ökumenische Theologie beim entscheidenden Thema angekommen ist: *Eucharistie und Priesteramt.* Ein Blick auf andere Literatur, etwa das Sonderheft der „Catholica" (2/72), das die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter für absehbare Zeit zu blockieren scheint, zeigt ein auch von Cl. Asmussen in seinem erwähnten Kommentar angeführtes Argument: die katholischen Brüder warten darauf, daß die evangelischen Kirchen die Identität ihrer Ämter klarstellen. Solange dies nicht geschehen ist, könne die katholische Kirche nicht Schiedsrichter darüber sein, wessen Ämter in Ordnung sind und welche defekt bleiben. *J. P. Michael*

Gewaltloser Kampf für den Frieden in Vietnam

Der Einfluß der christlichen Friedensbewegung in den USA

Vielleicht hatten viele Amerikaner geglaubt, die Aktivitäten der verschiedenen Friedensbewegungen innerhalb der Vereinigten Staaten von Amerika könnten bald beendet werden, da der eingeleitete Rückzug der Amerikaner aus Vietnam und die Vietnamisierung der Arbeit dieser Gruppen endgültig die Basis entziehen. Wer allerdings so argumentiert, ist zu optimistisch hinsichtlich des Endes der kriegerischen Auseinandersetzungen und sieht zudem die Ziele der Friedensbewegung in einem viel zu engen Rahmen.

Die verstärkten Kampfhandlungen in Vietnam seit Beginn des Monats April und die Wiederaufnahme massiver Luftangriffe auf Nordvietnam durch die USA haben deutlich gemacht, wie sehr gerade heute die ständige Mahnung und Kritik seitens eines Teiles der Bevölkerung notwendig ist, um auf die militärisch-politischen Entscheidungen einzuwirken. Schon seit langem versucht besonders das FBI, durch Manipulationen die führenden Köpfe der Friedensbewegung mundtot und handlungsunfähig zu machen. Der größte Versuch in dieser Richtung, der Prozeß gegen die Sieben von Harrisburg, denen Verschwörung und geplante Entführung des Nixon-Beraters *H. Kissinger* vorgeworfen wurde, erwies sich soeben als Fehlschlag, da keiner der Anklagepunkte glaubhaft belegt werden konnte.

Einer der prominentesten Angeklagten dieses Prozesses, der Josephiten-Pater *Philip Berrigan,* ist mittlerweile ebenso wie sein Bruder, der Jesuit *Daniel Berrigan,* auch in der Bundesrepublik durch eine Reihe von Publikationen bekannt geworden[1]. Im Ausland kann durch solche Publizität leicht der irreführende Eindruck entstehen, als handle es sich dabei um Ausnahmen unter den Millionen Katholiken der USA. Sie selbst haben sich jedoch immer nur als Teil einer größeren Bewegung betrachtet. Was steckt hinter dieser Friedensbewegung, wodurch ist sie entstanden, welches sind ihre Ziele?

Die Ursprünge der Friedensbewegung

Es fällt schwer, ein genaues Datum für den Beginn der Arbeit dieser Gruppen zu finden. *J. H. Forest,* stellvertretender Vorsitzender der *Catholic Peace Fellowship,* datiert den Beginn einer eigenständigen katholischen Friedensbewegung auf das Jahr 1934 zurück, als der „Catholic Worker" die kirchliche Doktrin vom gerechten Krieg in einem Leitartikel in Frage stellte[2]. Mehr als dreißig Jahre lang stellte die katholische Arbeiterbewegung um den „Catholic Worker" die einzige katholische Organisation dar, die sich um Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen und um die theoretische Erarbeitung einer Friedensstrategie kümmerte.

Erst der Vietnam-Krieg führte zu einer breiteren Arbeit und zur Bildung neuer Initiativgruppen. Das Zweite Vatikanum, die Sozialenzykliken, Papst *Johannes XXIII.* und die *Kennedy-Ära* haben sicherlich nicht unerheblich dazu beigetragen. Zwei der drei größeren Zusammenschlüsse auf katholischer Seite gehen interessanterweise auf führende Leute um den „Catholic Worker" zurück: die Catholic Peace Fellowship und die *American Pax Association.* Als dritte Gruppierung wäre die *Catholic Association for International Peace* zu nennen, die allerdings weniger durch Aktionen als durch Informationen wirkt.

Die Catholic Peace Fellowship (CPF) wurde 1964 gegründet. Als einzige katholische Organisation ist sie institutionell mit Nichtkatholiken verbunden, da sie sich an die überwiegend protestantische, schon seit Jahrzehnten arbeitende *Fellowship of Reconciliation* angeschlossen hat. Die American Pax Ass. wirkte zunächst hauptsächlich durch ihre Zeitschrift „Peace" und durch ihre „Friedens-Lobby" während des Konzils. Weitere Schwerpunkte für alle Gruppen waren stumme Proteste, Demonstrationen, Resolutionen gegen das amerikanische Engagement in Vietnam und Hilfe für Kriegsdienstverweigerer.

Es fällt auf, daß die Mitbegründer nicht nur durch den „Catholic Worker" geprägt waren, sondern auch noch zusätzliche Erfahrungen besonders aus dem Bereich der Dritten Welt mitbrachten. Typisch für viele Mitglieder dürfte der Erfahrungshintergrund z. B. von Daniel Berrigan und J. H. Forest sein, die die Arbeiterpriester in Frankreich, die Prager Weltfriedenskonferenz, lateinamerikanische Verhältnisse und die Gettos der Schwarzen in den USA als wichtigste Anstöße für ihre spätere Arbeit bezeichnen. Die Bürgerrechtsbewegung und das Vorbild von *M. Luther King* sind ebenfalls nicht zu übersehen.

Ein weiteres wichtiges Datum ist der Oktober 1965, als erstmals von einem Einzelnen öffentlich der Einberufungsbefehl verbrannt wird. Damit war ein Zeichen gesetzt, das bis auf den heutigen Tag nachgeahmt wird und zu den bekanntesten Symbolen der Anhänger der Friedensbewegung geworden ist. Teach-ins und gewaltige Demonstrationen gegen die Vietnam-Politik der Regierung Johnson folgten. Der Funke des Protestes und der Einsicht in die Unmenschlichkeit des Krieges griff auf weite Teile der Bevölkerung über. Mit der öffentlichen *Verbrennung der Einberufungsbefehle* „schien zudem eine Demarkationslinie überschritten und der Widerstand geboren zu sein"[3]. Alle späteren Kritiker militanterer Aktionen sollten nicht außer acht lassen, daß zunächst jahrelang alles versucht wurde, um mit Hilfe von Diskussionen, Broschüren, Demonstrationen und ähnlichen Aktionen auf die Ziele der Bewegung und die Ablehnung des Vietnam-Krieges aufmerksam zu machen. Doch dann mußten die Verantwortlichen zu der Einsicht gelangen, daß alles dies nichts nützte. Regierung und Hierarchie blieben taub und verhärteten ihre Positionen sogar. So wurden z. B. 1966 die katholischen Bischöfe wiederholt dringend ersucht, eine Erklärung gegen das Vietnam-Engagement abzugeben. Statt dessen erklärten sie, die amerikanische Anwesenheit in Vietnam könne moralisch gerechtfertigt werden. Und Kardinal *Spellman* schließlich ließ sich zu der Feststellung hinreißen, in Vietnam werde die westliche Kultur und Zivilisation verteidigt.

Ein Durchbruch in die katholische Gemeinschaft

Spätestens zu diesem Zeitpunkt zeigte sich eine offensichtliche Kluft zwischen den führenden Kirchenmännern und den Anhängern der Bewegung. Gleichzeitig wurde eine bis heute die katholische Kirche der USA erschütternde *Polarisierung* deutlich, die mit konservativ und progressiv nur sehr ungenau umschrieben werden kann. Wahrscheinlich läßt sich diese Entwicklung nur aus der amerikanischen Geschichte herleiten. „Die amerikanische Nation wurde mit einem Gefühl einer nationalen Mission geboren, einer messianischen Hoffnung, die in der Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung verankert ist. Während unserer bisherigen Geschichte war Amerika das Gelobte Land."[4] Und dieses Gelobte Land sah die Gefahr des Kommunismus auf sich zukommen und glaubte, sie mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln aufhalten zu müssen. Die Verwicklung der offiziellen katholischen Kirche in diesen „Kreuzzug" zu Anfang der kriegerischen Auseinandersetzungen hemmt sie noch heute, sich endgültig von diesem Debakel zu distanzieren. Lange Zeit hindurch war der größte Teil der meistens aus dem Mittelstand stammenden Katholiken der USA diesem Kurs gefolgt. Doch erst als die großen Einwanderergemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts (Polen, Italiener, Iren) die Lasten und Folgeerscheinungen des Vietnamkrieges (Arbeitslosigkeit, Verteuerung) verstärkt zu spüren bekamen und wahrnahmen, daß Priester und Nonnen, die sich weiterhin zur Kirche bekannten, sich gegen den Kurs von Regierung und Kirche stellten, änderte sich das Bild. Die Besänftigungen der Bischöfe reichten oft nicht mehr aus — die Kluft zwischen den Bischöfen und ihnen, zwischen Wort und Realität, wurde ihnen zunehmend bewußter.

Aber auch innerhalb der Bischofskonferenz zeigten sich erste Ansätze für ein Umdenken einzelner Bischöfe. Eine zahlenmäßig sehr kleine Gruppe sympathisierte ab 1966 mit der Friedensbewegung. Mit der über die gesamten USA ausgebreiteten Aktion „Negotiation Now" im Mai 1967 gelang es erstmals, einen Durchbruch in die katholische Gemeinschaft der USA zu erreichen. Die unterschiedlichsten Gruppierungen hatten sich zusammengetan, um so schnell wie möglich *Verhandlungen* über eine Beilegung des Krieges einzuleiten. Auch Bischöfe, die bis dahin zurückhaltend waren, unterstützten diese Aufrufe und erreichten damit, daß sich größere Gruppen von Katholiken der Bewegung anschlossen.

Im gleichen Jahre bildete sich die interkonfessionelle Vereinigung *Clergy and Laymen Concerned about Vietnam* (CALCAV) heraus, die mittlerweile in CALC (ohne alleinige Festlegung auf Vietnam) umbenannt wurde. Von ihr ging der Impuls zu oft sehr unterschiedlichen Gründungen von Friedensgruppen in Pfarreien aller Denominationen und Konfessionen aus. Die Basis wurde dadurch stark erweitert.

Ein wichtiger Einschnitt ist schließlich der 27. Oktober 1967. Regelmäßig hatten sich die Brüder Berrigan und ihr Kreis im CPF getroffen, um *radikalere Methoden* zu diskutieren, mit deren Hilfe ihrer Meinung nach das Gewissen der Nation aufgerüttelt werden könnte. Dann entschlossen sich die sog. Vier von Baltimore, in ein Einberufungsbüro einzudringen und die Akten mit Blut zu übergießen. Am 17. Mai 1968 verbrannten die Neun von Catonsville 300 Einberufungsakten mit selbstgefertigtem Napalm. Bei beiden und vielen folgenden Aktionen dieser Art ging es darum, zu schockieren, aufmerksam zu machen, inhaftiert zu werden und in einem anschließenden Prozeß die eigene Überzeugung als Aufruf ins Land hinausrufen zu können. Die Fälle erlangten weltweite Publizität und haben sicherlich in den USA teilweise das gewünschte Ziel erreicht.

Zwischen Resignation und neuen Initiativen

Trotz des zunehmenden Verständnisses für die Ziele der Bewegung drohte diese selbst lange Zeit, der Resignation zu erliegen. Sie wurde sich der Ohnmacht gegenüber der Regierung bewußt. Und das, obwohl es ihr gelang, innerhalb von sechs Jahren 73 % aller Amerikaner zu der

Überzeugung zu bringen, die US-Truppen müßten unverzüglich aus Vietnam abgezogen werden. Eine Bestätigung ihrer Aktivität erfuhren die Gruppen 1971 sowohl durch die Veröffentlichung der geheimen *Pentagon-Papiere*[5] als auch durch die im Zusammenhang mit dem *Calley-Prozeß*[6] bekanntgewordenen Einzelheiten über Grausamkeiten in Vietnam. Die Spaltung der Nation in Befürworter und Gegner setzte sich zwar weiter fort, aber die Friedensbewegung konnte nun auf Dokumente verweisen, die ihre früheren Behauptungen belegten.

Mit dieser Rückendeckung trafen sich im August 1971 in *Ann Arbor* an der Universität von Michigan rund 500 Mitglieder, um auf Einladung der ökumenischen Bewegung zur Beendigung des Vietnamkrieges, Clergy and Laymen Concerned, über eine langfristige Strategie zur Mobilisierung des Bewußtseins der amerikanischen Öffentlichkeit zu sprechen. Herrschten zunächst noch Mutlosigkeit und Pessimismus vor, so rissen der Enthusiasmus und die Tatkraft einzelner schließlich doch die Teilnehmer mit[7]. Damit überwand man endgültig den Status der zeitlichen Begrenzung, der dadurch entstanden war, daß man bei der Gründung mit einem baldigen Ende des Krieges und damit der Auflösung der Vereinigung gerechnet hatte. So entwickelte sich der Zusammenschluß „von einer nationalen Ad-hoc-Notstandsgruppe zu einer Vereinigung für einen dauernden Einsatz für eine menschlichere Gesellschaft".

In Ann Arbor wurde ein langer *Katalog zukünftiger Aktivitäten* und Schwerpunkte erstellt. Ihr Hauptziel war, aus dem noch immer begrenzten Rahmen der aktiven Friedensgruppen herauszukommen und neue Initiativen möglichst auf Pfarrebene zu starten, um so effektiver wirken zu können. Die Fülle von neuen Krisenherden und Problemen ließ anfangs teilweise den Vietnamkrieg vergessen, doch wurde schon bald die ursprüngliche Linie wiederhergestellt. Man vertrat die Ansicht, daß ein Rückzug aus dem Kampf für eine Beendigung des Vietnamkrieges ein böses Omen für alle weiteren Aufgaben wäre. Erst wenn dieses Ziel erreicht sei, könne man sich verstärkt weiteren Aufgaben widmen. Bangla Desh und China kristallisierten sich bereits jetzt heraus. Ab Oktober sollten sich an jedem Werktag ca. 300 bis 350 Mitglieder aus allen Teilen des Landes vor dem Weißen Haus in Washington zum Fasten und zur Wache niederlassen, um damit die täglich durchschnittlich in Vietnam getöteten Menschen zu symbolisieren. Außerdem wurde ein spezieller *Fonds für die Verteidigung aller Angeklagten* gegründet. Dabei konnte vielfach auf bereits bestehende Gruppen zurückgegriffen werden, die sich besonders den Inhaftierten und ihren Angehörigen sowie ihrer Verteidigung widmen. Was hier oft in kleinen Gruppen geleistet wird, läßt sich wahrscheinlich niemals ganz erfassen.

Aktion „Ökumenisches Zeugnis"

Ende Januar 1972 fand in Kansas City ein weiteres Koordinierungstreffen statt. Diese als *„Ökumenisches Zeugnis"* bezeichnete Konferenz war bereits vor Beginn von einigen Mitgliedern der Friedensgruppen kritisiert worden, weil sie befürchteten, noch mehr Papier und sonst nichts könnten die Folge dieses Treffens sein. Doch kam mehr zustande als erwartet. Rund 350 Protestanten, 200 Katholiken, 50 Juden und einige Orthodoxe versuchten eine Woche lang, die zukünftige gemeinsame Arbeit zu überdenken und bereits für die Zeit nach dem Ende des Krieges zu planen. Zum ersten Male blieben die Gruppen der Friedensbewegung nicht mehr unter sich, sondern diskutierten zusammen mit offiziellen Vertretern der Kirchen, Kriegsveteranen und Delegierten nichtchristlicher Gruppen. Prominente Teilnehmer wie *Dom Hélder Câmara* und der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, *E. Carson Blake*, wurden nicht propagandistisch in den Vordergrund gerückt. Statt dessen legte man den Schwerpunkt auf die Arbeit in kleinen Gruppen. Dabei wurden fünf besondere Kapitel behandelt: Möglichkeiten einer Einflußnahme auf den US-Kongreß, unverzüglich den Luftkrieg zu stoppen; Aufdeckung rassistischer Vorurteile in Kirche und Gesellschaft, die beim Krieg in Indochina eine Rolle spielen; Entwicklung einer Pastoral für Vietnam-Veteranen, Deserteure, Gefangene und Kriegsdienstverweigerer; Hinweise auf die Unvereinbarkeit kirchlicher Investitionen in der Rüstungsindustrie mit den Prinzipien des christlichen Glaubens. Schließlich sollten Möglichkeiten für die Schaffung von Friedenszentren in den Pfarreien besprochen werden.

Aus diesem Komplex von Themen wurden viele konkrete Projekte entwickelt. Soeben fanden sie ihren erweiterten Niederschlag in der Kampagne *„End the Air War"*, in der in loser Form religiöse und andere Gruppen zusammenarbeiten. Auch die Karwochen-Demonstrationen zugunsten der Angeklagten von Harrisburg, an denen mehr als 10 000 Mitglieder teilnahmen, gehen auf Initiativen dieses Treffens zurück. Als neue Formen des Protestes wurden Kampagnen zur Verweigerung der Kriegssteuern und zur Umfunktionierung der Mitgliederversammlungen der großen in den Vietnamkrieg verwickelten Konzerne eingeleitet.

Wenn die Bewegung dadurch auch wieder zu neuem Selbstvertrauen gefunden hat, so bleibt doch noch das Gefühl der Ohnmacht im Vordergrund. Eine Reihe teilweise prominenter Teilnehmer waren nüchtern genug, um einzusehen, daß selbst spektakuläre Prozesse nicht ausreichen würden, die Masse der Amerikaner oder gar die Regierung in ihrem Sinne zu mobilisieren. Sie planten deshalb als letztes Mittel *Hungerstreiks*, die das Risiko des Todes konsequent und bewußt mit einschließen. Die Bewegung bleibt also gewaltlos — nur die Gewalt gegen sich selbst haben sich ihre Mitglieder als verzweifelten Ausweg vorbehalten.

Das Prinzip der Gewaltlosigkeit durchzieht alle bisherigen Handlungen und Überlegungen der Friedensbewegung. „Zur Waffe greifen heißt sich der Wahl der Waffen berauben. Männer, die das Schwert ergreifen, kommen durch das Schwert um", schreibt Daniel Berrigan, doch suchen er und seine Mitstreiter ständig nach neuen Möglichkeiten, innerhalb dieser selbstgesetzten Grenzen arbeiten zu können. Sie wissen genau, daß sie ihrer Überzeugung zuwiderhandeln müßten, wollten sie Gewalt anwenden. Sie wissen auch, daß sie viel an Sympathie und Verständnis verlieren würden.

Wo sind die Wirkungen?

Es fällt schwer, den politischen und geistigen Einfluß dieser Gruppen zu beurteilen. Ihre Wirkung vollzieht sich eher im Bewußtsein der amerikanischen Öffentlichkeit als in einer zählbaren Aktion. Und doch lassen sich zumindest zwei Gruppen nennen, die sich dem Einfluß der Friedensbewegung nicht mehr entziehen konnten: Die politische

Führung muß heute zur Kenntnis nehmen, daß die Anhängerschaft der Bewegung mittlerweile so groß geworden ist, daß Diffamierung oder Verharmlosung keinen Erfolg mehr haben. Am wichtigsten war bisher jedoch das Erfolgsergebnis im Hinblick auf die US-Bischöfe. Leider mit jahrelanger Verspätung, und dennoch unerwartet, haben sie sich im Oktober und November vorigen Jahres zu den Fragen der Kriegsdienstverweigerung und allgemein zum Vietnamkrieg geäußert [8]. Im Oktober endlich baten sie um Verständnis für die Kriegsdienstverweigerer und auch für die, welche den Kriegsdienst nur in einem speziellen Krieg — wie Vietnam — verweigern. Immer wieder hatte diese Entscheidung verschoben werden müssen. Dann endlich — nicht zuletzt unter dem Einfluß von Bischöfen, die selbst aktiv in der Friedensbewegung tätig sind — kam der Durchstoß. Nur einen Monat später einigten sie sich auf einen Kompromißentschluß, der dennoch alle bisherigen Aussagen übertraf. Sie setzten sich für eine sofortige Beendigung des Krieges ein und bezeichneten diese Forderung als „moralischen Imperativ von höchster Priorität". Die konservativen Kreise um die Zeitungen „The Wanderer" und „National Review" nannten diese Erklärung ein Unglück und sprachen von „historischer Frivolität verwirrter Männer", während die liberale Presse ihr Urteil in „Zu wenig und zu spät" zusammenfaßte. Die von katholischen Laien herausgegebene Zeitschrift „Commonweal" schließlich machte darauf aufmerksam, daß der Nationalrat der Kirchen schon vor sechs Jahren den Krieg verurteilt habe. Eine Probe auf die Solidität der Erklärung war die Einladung an die katholische Bischofskonferenz, am „Ökumenischen Zeugnis" teilzunehmen. Die Einladung wurde aber unter Hinweis auf die laufenden Friedensbemühungen der Regierung Nixon abgelehnt. Zehn Bischöfe nahmen jedoch privat an dem Treffen teil.

Die Stellung zur Kirche

Auffallende Merkmale der christlichen Friedensgruppen sind ihre ökumenische Öffnung und Zusammenarbeit sowie ihre *Kerngruppenbildung*. Nicht zu übersehen ist ferner die große Zahl aktiver Priester und Nonnen. Ein einheitliches Urteil über das Verhältnis dieser Gruppen zur amtlichen Kirche abzugeben scheint nicht möglich. Man findet unter ihnen ebenso an bestehende Pfarrgemeinden angeschlossene Gruppierungen wie ehemalige Priester und Ordensschwestern, die sich aus eigenem Selbstverständnis trotz teilweiser Exkommunikation weiterhin als solche betrachten. Viele halten die augenblicklichen Institutionen für ein Hindernis, andere gehen daran, kleine überschaubare Gemeinschaften als Katalysatoren für eine neubelebte Kirche zu bilden. Sicherlich sind die Abgrenzungen zu nichtchristlichen Ideologien oft sehr vage, teilweise wird das Christliche im Namen auch nur als Aushängeschild benutzt. An der christlichen Grundintention und Überzeugung der meisten Mitglieder ändert sich durch solche Ausnahmen jedoch nichts. Nicht nur die zunehmende Befürwortung seitens einzelner Bischöfe, sondern auch die für manchen überraschende Unterstützung in den Gruppen aktiver Priester und Nonnen durch ihre Ordensoberen machen diese Bindung an die Kirche deutlich.

Nicht zu übersehen ist, daß durch die Herausforderung des Vietnamkrieges völlig neue Gruppierungen innerhalb des amerikanischen Katholizismus entstanden sind. Diese neuen Gruppierungen, innerhalb deren die Gruppen der Friedensbewegung einen besonders aktiven Teil bilden, sind daran, das Bild der Kirche da und dort zu verändern.

Gegenwärtig scheint übrigens eine kritische *Rückbesinnung* auf den christlichen Ursprung ihrer Aktionen, der in Aktivismus teilweise zu verschwinden drohte, stattzufinden. Meditation und Gebet stehen wieder mehr im Vordergrund. Auch eine Überprüfung der bisherigen Arbeit und zukünftiger Pläne ist überall zu beobachten. So müssen sie jetzt erkennen, daß sie die in Vietnam kämpfenden Soldaten größtenteils unberücksichtigt ließen. Nur so ist auch ein umstrittener Beschluß von Kansas City zu erklären, demzufolge die Bischöfe aufgefordert werden sollten, sofort alle Militärseelsorger aus Vietnam abzuziehen. Hier droht ein Prinzip auf dem Rücken der am schlimmsten Betroffenen durchgeboxt zu werden. Gerade jetzt, da die US-Soldaten oft im Rauschgift die einzige Lösung sehen, wurden Priester um so mehr benötigt.

Einer kritischen Überprüfung bedarf auch die *Prioritätenliste*. Die Mitglieder der Friedensbewegung mußten sich kürzlich von einem ihrer prominenten Mitglieder (dem einzigen Moslem, einem gebürtigen Pakistaner) sagen lassen, daß es eine Utopie und ein Verzicht auf die zunächst gesetzte Aufgabe sei, wenn man behauptet, erst müsse die US-Gesellschaft verändert werden, damit man den Krieg beenden kann. Wichtig sei vielmehr die ständige Einwirkung auf die amerikanische öffentliche Meinung, auf kirchliche und staatliche Behörden, um dieses Ziel zu erreichen. Auf weite Sicht wird die radikale Veränderung der amerikanischen Gesellschaft ins Auge gefaßt. Für die nahe Zukunft geht es um die Lösung ganz anderer Aufgaben: Wiederaufbau ganz Vietnams, Betreuung der Veteranen, Rehabilitation der desertierten Soldaten und Wehrpflichtige. Für sie forderten die Bischöfe eine Generalamnestie.

Auf dem derzeitigen amerikanischen Hintergrund mit der Zerrissenheit ganzer Familien, mit dem Schwinden des sicheren Bodens des Bürgertums, mit Rassenkampf, Armut, Arbeitslosigkeit und Krieg gewinnt man eher Verständnis für die Friedensbewegung als aus europäischer Sicht mit ganz anderer Tradition und Problemstellung. Wo die Mehrheit der Bevölkerung nach Frieden, Glück, Versöhnung, ja nur einem täglichen Lächeln ruft, hat eine christliche Friedensbewegung nicht nur einen Sinn, sondern auch Erfolg. So schlimm Vietnam gewesen ist und noch ist — vielleicht wird es für die USA ein rettender Wendepunkt in der Geschichte. *Norbert Sommer*

[1] Kreuz kontra Krieg. Die Brüder Berrigan. Kösel-Verlag, München 1971.
Philip Berrigan, Christen gegen die Gesellschaft — US-Priester im Gefängnis. Mit Briefen von Daniel Berrigan. rororo-aktuell 1498, Reinbek bei Hamburg 1971.
Daniel Berrigan, Die dunkle Nacht des Widerstands. *Lahn-Verlag*, Limburg 1972.
[2] *Thomas E. Quigley* (Hrsg.), American Catholics and Vietnam. W. B. Eerdmans Publ. Co. Grand Rapids, Michigan 1968, S. 144.
[3] Delivered into Resistance. The Advocate Press, New Haven/Conn. 1969, S. 3.
[4] Quigley, a. a. O., S. 110.
[5] *Neil Sheehan* (Hrsg.), Die Pentagon-Papiere. Die geheime Geschichte des Vietnamkrieges. Droemer/Knauer, München/Zürich 1971.
[6] „Ich war gern in Vietnam". Leutnant Calley berichtet. Aufgezeichnet von John Sack, Fischer-TB 988, Frankfurt 1972.
[7] American Report — Review of Religion and American Power, Vol. I, Nr. 44, 3. 9. 1971 (Publikation von CALC).
[8] Vgl. dazu die Diskussion in: *James Finn*, A Conflict of Loyalties. The Case for Selective Conscientious Objection. Pegasus, New York 1968.

Erklärungen und Stellungnahmen zu kirchl. Kontroversen

Die letzten Wochen waren im Bereich der katholischen Kirche durch eine spürbare Verschärfung innerkirchlicher Gegensätze geprägt. Diese Phase zugespitzter Auseinandersetzung läßt sich am besten dokumentieren anhand von drei Dokumenten, die in keinem direkten Zusammenhang miteinander stehen und auch thematisch weit auseinandergehen, von denen aber jedes auf seine Weise das Klima der Auseinandersetzung und die Unterschiedlichkeit der Standpunkte belegt. Alle drei Dokumente haben zudem ein nachhaltiges Echo gefunden. An erster Stelle veröffentlichen wir die „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zum Schutz des Glaubens an die Geheimnisse der Menschwerdung und der Trinität gegen einige Irrtümer der letzten Zeit". Diesem folgt der Aufruf von 33 Theologen „Wider die Resignation in der Kirche". An dritter Stelle bringen wir eine „Erklärung der österreichischen Bischöfe" zum Thema innerkirchliche Gruppenbildung.

Erklärung der Glaubenskongregation über Gottessohnschaft und Trinität

Die von der Glaubenskongregation Anfang März veröffentlichte Erklärung zum Schutz des Glaubens an die Geheimnisse der Menschwerdung und der Trinität vor neueren Irrtümern (vgl. Osservatore Romano, 10. 3. 72), über die wir schon berichtet haben (vgl. HK, April 1971, 204), ist in mancherlei Hinsicht bedeutsam. Zum ersten Mal seit längerer Zeit wandte sie sich offiziell gegen gewisse vermeintliche oder echte theologische Irrtümer. Sie tat dies zwar ohne Anathema, ohne Namensnennung und in Form eines Appells an die Verantwortung der Bischöfe, Theologen, Prediger und aller Gläubigen, wiederholte aber ihrerseits nur gängige dogmatische Formeln, ohne die Fragen selbst zu vertiefen oder weiterzuführen. Das Presseecho war bisher zwiespältig. Zum Teil wurde die Erklärung kommentarlos wiedergegeben (z. B. La Croix, 11. 3. 72, oder Avvenire, 10. 3. 72), zum Teil erhielt das Dokument insofern Zustimmung, als die Kirche gegenüber der Leugnung der Gottessohnschaft oder dem Zweifel an ihr nur mit der nachdrücklichsten Bekräftigung des Glaubens, aber zugleich — und hier scheint ein Vorbehalt durch — mit seiner weiteren Vertiefung reagieren könne (vgl. J. Galot in: La Civiltà Cattolica, 1. 4. 1972). Es wurde aber auch die Befürchtung geäußert, die Erklärung sei nur der Anfang eines neuen „Syllabus", da von gewissen Kreisen der Kurie schon seit längerem eine offizielle Verurteilung der „neuen Häresien" betrieben werde. Bedenklich stimme auch, daß allem Anschein nach die Theologenkommission als solche, die ja gerade der Glaubenskongregation zur Seite stehen soll, nicht zur Ausarbeitung herangezogen worden sei (vgl. Informations Catholiques Internationales, 1. 4. 72). Aufgefallen ist, daß der Papst in seiner Ansprache vor dem Angelus am darauffolgenden Sonntag (vgl. Osservatore Romano, 13./14. 3. 72) die große Bedeutung dieser zentrale Glaubenswahrheiten betreffenden Erklärung nachdrücklich hervorhob. Er drückte sich jedoch zurückhaltender aus, als er von einer nicht richtigen Interpretation dieser Mysterien sprach, von der schweren Gefahr der Ehrfurchtslosigkeit und der Entstellung des Glaubens. Das Wort „Irrtum" fiel bei ihm nicht.

1. Das Geheimnis des menschgewordenen Sohnes und das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit, die beide zum Kern der Offenbarung gehören, müssen mit der ganzen Reinheit ihrer Wahrheit das Leben der Christen erleuchten. Da aber diese Geheimnisse in letzter Zeit durch Irrtümer untergraben wurden, hat die Kongregation für die Glaubenslehre beschlossen, den überlieferten Glauben an diese Geheimnisse in Erinnerung zu rufen und zu verteidigen.

2. *Der katholische Glaube an den menschgewordenen Gottessohn:* Jesus Christus hat während seines Erdenlebens auf verschiedene Weise, durch Wort und Tat, das anbetungswürdige Geheimnis seiner Person zu erkennen gegeben. Nachdem er „gehorsam bis zum Tod"[1] geworden war, wurde er durch göttliche Kraft in der glorreichen Auferstehung erhöht, wie es dem Sohn, „durch den alles"[2] vom Vater erschaffen ist, zukam. Von ihm hat Johannes in feierlicher Weise verkündet: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort . . . Und das Wort ist Fleisch geworden"[3].

Die Kirche hat das Geheimnis des menschgewordenen Gottessohnes unverletzt gehütet und „im Laufe der Zeiten und der Jahrhunderte"[4] immer expliziter zu glauben vorgelegt. Im Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, das bis zum heutigen Tag bei der Eucharistiefeier gesprochen wird, bekennt sie „Jesus Christus, Gottes eingeborenen und vom Vater vor aller Zeit gezeugten Sohn, . . . wahrer Gott vom wahren Gott, . . . eines Wesens mit dem Vater, . . . der für uns Menschen und um unseres Heiles willen . . . Mensch geworden ist"[5]. Das Konzil von Chalkedon erklärte verbindlich, zu bekennen, daß der Sohn Gottes seiner Gottheit nach vor aller Zeit vom Vater gezeugt und seiner Menschheit nach in der Zeit aus der Jungfrau Maria geboren worden sei[6]. Außerdem bezeichnete dieses Konzil den einen und selben Christus, Gottes Sohn, als Person oder Hypostase; mit dem Ausdruck „Natur" aber bezeichnete es seine Gottheit wie seine Menschheit. Mit Hilfe dieser Termini lehrte das Konzil, daß in der einen Person unseres Erlösers sich seine beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, unvermischt, unveränderlich, ungeteilt und untrennbar vereinen[7]. In ähnlicher Weise lehrte das vierte Laterankonzil, es sei zu glauben und zu bekennen, daß der eingeborene Sohn Gottes, dem Vater gleichewig, wahrer Mensch geworden und eine Person in zwei Naturen ist[8]. Diesen katholischen Glauben hat das Zweite Vatikanische Konzil in Übereinstimmung mit der beständigen Überlieferung der Gesamtkirche mehrmals deutlich zum Ausdruck gebracht[9].

3. *Neuere Irrtümer hinsichtlich des Glaubens an den menschgewordenen Sohn Gottes:* Zu diesem Glauben stehen in offenem Widerspruch Meinungen, wonach es uns nicht geoffenbart und bekannt sei, daß der Sohn Gottes von Ewigkeit her im Geheimnis der Gottheit, unterschieden vom Vater und vom Heiligen Geist, subsistiere; das gleiche gilt von Ansichten, wonach der Begriff von der einen Person Jesu Christi, ihrer göttlichen Natur nach vor der Zeit von Gott gezeugt und ihrer menschlichen Natur nach in der Zeit aus der Jungfrau Maria geboren, aufzugeben sei; und schließlich trifft dies zu von der Behauptung, wonach die Menschheit Jesu nicht in die ewige Person des Gottessohnes aufgenommen existiere, sondern in sich als menschliche Person, so daß das Geheimnis Jesu Christi darin bestehe, daß der sich offenbarende Gott in höchster Weise in der menschlichen Person Jesu gegenwärtig sei.

Wer so denkt, ist vom wahren Glauben an Christus weit entfernt, auch wenn er erklärt, die einzigartige Gegenwart Gottes in Jesus bewirke, daß er den höchsten und unüberbietbaren Ausdruck der göttlichen Offenbarung darstelle; er hat den wahren Glauben an die Gottheit Christi auch dann nicht voll erreicht, wenn er hinzufügt, Jesus könne deshalb Gott genannt werden, weil, wie sie sagen, in seiner menschlichen Person Gott in höchster Weise gegenwärtig sei.

4. *Der katholische Glaube an die heiligste Dreifaltigkeit und besonders an den Heiligen Geist:* Wenn man das Geheimnis der göttlichen und ewigen Person Christi, des Gottessohnes, aufgibt, macht man auch die Wahrheit von der heiligsten Dreifaltigkeit zunichte und, mit ihr, die Wahrheit vom Heiligen Geist, der vom Vater und vom Sohn, oder aus dem Vater durch den Sohn, von Ewigkeit an ausgeht[10]. Im Hinblick auf die neueren Irrtümer muß daher einiges über den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit und insbesondere über den Heiligen Geist wieder in Erinnerung gebracht werden.

Der zweite Korintherbrief endet mit der wunderbaren Formel: „Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen."[11] Der Taufbefehl, der uns im Matthäusevangelium berichtet wird, nennt den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als die drei, die zum Geheimnis Gottes gehören und in deren Namen die neuen Gläubigen wiedergeboren werden sollen[12]. Im Johannesevangelium schließlich sagt Jesus von der Ankunft des Heiligen Geistes: „Wenn aber der Beistand kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird er von mir Zeugnis geben."[13]

Gestützt auf die Hinweise der göttlichen Offenbarung, hat das Lehramt der Kirche, dem allein die „Aufgabe, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären"[14], anvertraut ist, im Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis den „Heiligen Geist" als „Herrn und Lebensspender" bekannt, „... der mit dem Vater und dem Sohn in gleicher Weise angebetet und verherrlicht wird"[15]. Ebenso lehrte das vierte Laterankonzil, man müsse glauben und bekennen, daß „es nur einen wahren Gott gibt, . . . Vater und Sohn und Heiliger Geist: drei Personen, aber eine Wesenheit, . . .: der Vater, der von keinem, der Sohn, der einzig vom Vater, und der Heilige Geist, der von beiden zugleich ausgeht, ohne Anfang, immer und ohne Ende"[16].

5. *Neue Irrtümer über die heiligste Dreifaltigkeit und besonders über den Heiligen Geist:* Vom Glauben weicht daher die Meinung ab, derzufolge uns die Offenbarung im ungewissen lasse über die Ewigkeit der Dreifaltigkeit und besonders über die ewige Existenz des Heiligen Geistes als einer Person in Gott, die vom Vater und vom Sohn unterschieden ist. Wahr ist dagegen, daß uns das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit in der Heilsordnung geoffenbart wurde, vor allem in Christus, der vom Vater in die Welt gesandt worden ist und der zusammen mit dem Vater den lebenspendenden Geist in das Volk Gottes entsendet. Durch diese Offenbarung aber ist den Gläubigen eine gewisse Kenntnis auch des innersten Lebens Gottes geschenkt worden, in welchem „der zeugende Vater, der Sohn, der geboren wird, und der ausgehende Heilige Geist gleichen Wesens und gleichen Ranges" sind, „von gleicher Allmacht und gleicher Ewigkeit"[17].

6. *Die Geheimnisse der Menschwerdung und der Dreifaltigkeit sind treu zu bewahren und zu erklären:* Was in den genannten Konzilsdokumenten über den einen und selben Christus, den Sohn Gottes, ausgeführt wird, der seiner göttlichen Natur nach vor der Zeit gezeugt und seiner menschlichen Natur nach in der Zeit geboren wurde, und ebenso was von den ewigen Personen der heiligsten Dreifaltigkeit gesagt wird, gehört zur unveränlichen Wahrheit des katholischen Glaubens.

Das hindert freilich nicht daran, daß die Kirche es als ihre Pflicht ansieht, sich stets darum zu bemühen, die erwähnten Geheimnisse, gerade auch mit Rücksicht auf die heutigen Denkmethoden, immer wieder durch die Glaubensbetrachtung und die theologische Forschung zu vertiefen und in geeigneter Weise weiter zu entfalten. Bei dieser unerläßlichen Forschungsaufgabe muß aber sorgfältig darauf geachtet werden, daß diesen unerforschlichen Geheimnissen niemals jener Sinn genommen wird, in dem „die Kirche sie verstanden hat und versteht"[18]. Die unverfälschte Wahrheit dieser Geheimnisse ist für die ganze Offenbarung Christi von allergrößter Bedeutung; denn sie gehören dermaßen zu ihrem Kern, daß auch der übrige Schatz der Offenbarung verfälscht wird, wenn sie selbst ins Wanken geraten. Von nicht geringerer Bedeutung ist die Wahrheit eben dieser Geheimnisse auch für das christliche Wirken, weil nichts die Liebe Gottes, auf die das ganze christliche Leben eine Antwort sein soll, so deutlich zeigt, wie die Menschwerdung des Sohnes Gottes, unseres Erlösers[19], und weil die Menschen durch Christus, das Fleisch gewordene Wort, im Heiligen Geist den Zugang zum Vater haben und der göttlichen Natur teilhaftig werden[20].

7. In bezug auf die Wahrheiten, welche die vorliegende Erklärung verteidigt, sind die Hirten der Kirche verpflichtet, die Einheit im Bekenntnis des Glaubens von ihrem Volk und vor allem von jenen zu verlangen, die aufgrund eines Auftrages des kirchlichen Lehramtes ein theologisches Fach lehren oder das Wort Gottes verkünden. Diese Pflicht der Bischöfe gehört zu dem ihnen von Gott übertragenen Amt, in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des hl. Petrus das „Glaubensgut rein und unversehrt zu erhalten" und „unablässig das Evangelium zu verkünden"[21]. Sie dürfen es aufgrund dieser Amtspflicht auch keinesfalls zulassen, daß die Diener des Wortes Gottes von der gesunden Lehre abweichen und sie verfälscht oder unvollständig weitergeben[22]. Denn das Volk, das der Sorge der Bischöfe anvertraut ist und „für das sie Gott gegenüber Rechenschaft ablegen müssen"[23], „besitzt das heilige, unaufgebbare Recht, das Wort Gottes zu empfangen, und zwar das ganze Wort Gottes, das die Kirche unablässig tiefer erkennt"[24].

Die Christen aber — und angesichts ihres wichtigen Amtes und notwendigen Dienstes in der Kirche vor allem die Theologen — müssen sich treu zu den Geheimnissen bekennen, an die diese Erklärung erinnert. Ebenso sollen die Söhne der Kirche unter dem Antrieb und der Erleuchtung des Heiligen Geistes sowie unter Leitung ihrer Hirten und des Hirten der universalen Kirche fest zur unverkürzten Glaubenslehre stehen[25], „so daß im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und seinem Bekenntnis ein einzigartiger Einklang herrscht zwischen Bischöfen und Gläubigen"[26].

[1] Vgl. Phil 2, 6—8. [2] 1 Kor 8, 6. [3] Joh 1, 1.14 (vgl. 1, 18). [4] Vgl. Vaticanum I, Konst. Dei Filius, Kap. 4; Denz.-Sch., Nr. 3020. [5] Missale Romanum, Vatikan 1970, S. 389; Denz.-Sch., Nr. 150. [6] Vgl. Denz.-Sch., Nr. 301. [7] Vgl. Denz-Sch., Nr. 302. [8] Vgl. Viertes Laterankonzil, Konst. Firmiter credimus, Denz.-Sch., Nr. 800 f. [9] Vgl. Lumen gentium, Nr. 3, 7, 52, 53; Dei Verbum, Nr. 2, 3: Gaudium et spes, Nr. 22; Unitatis redintegratio, Nr. 12; Christus Dominus, Nr. 1; Ad gentes, Nr. 3; vgl. auch Paul VI., Sollemnis professio fidei, Nr. 11: AAS 60 (1968) 437. [10] Vgl. Konzil von Florenz, Bulle Laetentur caeli, Denz.-Sch., Nr. 1300. [11] 2 Kor 13, 13. [12] Vgl. Mt 18, 19. [13] Joh 15, 26. [14] Dei Verbum, Nr. 10. [15] Missale Romanum, a. a. O.; Denz.-Sch., Nr. 150. [16] Vgl. viertes Laterankonzil, Konst. Firmiter credimus, Denz.-Sch., Nr. 800. [17] Vgl. ebd. [18] Vaticanum I, Konst. Dei Filius, Kap. 4, Kan. 3; Denz.-Sch., Nr. 3043. Vgl. auch die Ansprache Johnnes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils: AAS 54 (1962) 792 sowie Gaudium et spes, Nr. 62; vgl.Paul VI., Sollemnis professio fidei, Nr. 4: AAS 60 (1968) 434. [19] Vgl. 1 Joh 4, 9 f. [20] Vgl. Dei Verbum, Nr. 2; vgl. Eph 2, 18; 2 Petr 1, 4. [21] Vgl. Paul VI., Adhortatio apostolica Quinque anni: AAS 68 (1971) 99. [22] Vgl. 2 Tim 4, 1—5. Vgl. Paul VI., ebd., 103 f., vgl. auch die erste römische Bischofssynode (1967): Bericht der Synodenkommission für die weitere Prüfung gefährlicher Meinungen und des Atheismus, II, 3: De pastorali ratione agendi in exercitio magisterii, in: Osservatore Romano, 30./31. 10. 1967. [23] Paul VI., ebd., 103. [24] Ebd., 100. [25] Vgl. Lumen gentium, Nr. 12, 25; vgl. den Bericht der erwähnten Synodenkommission der ersten römischen Bischofssynode, II, 4: De theologorum opera et responsabilitate . . ., 11, in: Osservatore Romano, 30./31. 10. 1967. [26] Vgl. Dei Verbum, Nr. 10.

Wider die Resignation in der Kirche

Vor Ostern 1972 hat eine Gruppe von 33 Theologieprofessoren einen Aufruf „wider die Resignation in der Kirche" veröffentlicht. Das Dokument, das zuerst in dem Mailänder „Corriere della Sera" abgedruckt wurde, hat auch im deutschen Sprachraum, wo es konzipiert wurde und von wo auch über die Hälfte der Unterzeichner (18 von 33, davon allein 7 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen) stammen, beträchtliches Aufsehen erregt. Doch wurde der Wortlaut ausschließlich in Organen von geringer numerischer Verbreitung (Publik-Forum 24. 3. 72; Deutsche Tagespost, 7./8. 4. 72) wiedergegeben. Der Aufruf mündet in dem Appell, wegen der herrschenden kirchlichen Reformstagnation nicht zu resignieren, sondern sich zu Initiativgruppen zusammenzuschließen und gemeinschaftlich nach Lösungen zu suchen und diese, wenn notwendig, auch gegen die Verantwortlichen des kirchlichen „Systems", an denen sie heftig Kritik üben und denen sie zuallererst den Rückgang an Glaubwürdigkeit anlasten, durchzusetzen. Es fällt auf, daß kein einziger Theologe des französischen Sprachraums unterzeichnet hat. Hier der Wortlaut des von den Autoren als „Orientierungspunkte" bezeichneten Appells:

Die katholische Kirche befindet sich mitten in einer vielschichtigen Führungs- und Vertrauenskrise. Bereits die dritte römische Bischofssynode ist, sechs Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, ohne greifbare Ergebnisse zu Ende gegangen. Die Leitung der Kirche, die in der Konzilszeit alte und neue Fragen angepackt und in einem erstaunlichen Ausmaß der Lösung entgegengeführt hatte, scheint in der nachkonziliaren Zeit unfähig, in so dringenden Fragen wie Gerechtigkeit und Frieden in der Welt und der Krise des kirchlichen Amtes zu konstruktiven Resultaten zu kommen; das an sich periphere Zölibatsgesetz ist unverdientermaßen zu einer Testfrage der Erneuerung der Kirche geworden. Aber während sich die offiziellen kirchlichen Stellen in den sehr verschiedenartigen Schwierigkeiten mit Klagen und Mahnungen begnügen oder zu willkürlichen Sanktionen greifen, geben immer mehr Priester ihren Dienst auf, und der Nachwuchs nimmt in quantitativer und qualitativer Hinsicht ab. Die Ratlosigkeit vieler Kirchenglieder ist groß, und viele der besten Seelsorger haben den Eindruck, daß sie in ihren entscheidenden Sorgen von ihren Bischöfen und oft auch von den Theologen im Stich gelassen werden. Zwar haben sich einige Episkopate und Einzelbischöfe die Sorgen ihrer Kirchen allen Ernstes zu eigen gemacht. Aber die meisten Bischofskonferenzen konnten sich nur in zweitrangigen Fragen zu konstruktiven Lösungen entschließen und haben viele Erwartungen von Klerus und Volk enttäuscht. So ist denn die *Glaubwürdigkeit* der katholischen Kirche, die zu Beginn des Pontifikats Pauls VI. höher war als vielleicht je in den letzten 500 Jahren, in einem beunruhigenden Ausmaß abgesunken. Viele Menschen leiden an der Kirche. Resignation breitet sich aus.

Sucht man — nur summarisch ist es möglich — Gründe für die gegenwärtige Führungs- und Vertrauenskrise, so wird man sie nicht nur bei bestimmten Personen oder Amtsträgern, schon gar nicht bei deren bösem Willen suchen dürfen. Es ist vielmehr das *kirchliche System* selbst, das in seiner Entwicklung weit hinter der Zeit zurückgeblieben ist und noch immer zahlreiche Züge eines fürstlichen Absolutismus aufweist: Papst und Bischöfe als faktisch weithin allein herrschende Herren der Kirche, die legislative, exekutive und judikative Funktionen in ihrer Hand vereinigen. Ihre Machtausübung unterliegt trotz der inzwischen etablierten Räte noch vielerorts keiner wirksamen Kontrolle, ihre Nachfolger werden nach Kriterien der Konformität ausgewählt. Weit *verbreitete Klagen* in verschiedenen Gebieten der Kirche sind: Ernennung der Bischöfe in Geheimverfahren ohne Mitwirkung des betreffenden Klerus und Volkes, mangelnde Durchsichtigkeit der Entscheidungsprozesse, ständige Berufung auf die eigene Autorität und den Gehorsam der anderen, ungenügende Motivation der Ansprüche und Anordnungen, monokratischer Amtsstil unter Mißachtung echter Kollegialität, Bevormundung der Laien und des „niederen" Klerus, welche gegen Entscheidungen der Autoritäten keinen wirksamen Einspruch einlegen können.

Man fordert Freiheit für die Kirche nach außen, aber gewährt sie nicht nach innen. Man predigt Gerechtigkeit und Frieden, wo es die Kirche und ihre Führung nichts kostet. Man kämpft um Zweitrangiges und läßt ebenso große zukunftsweisende Konzeptionen wie klare Prioritäten vermissen. Selbst zaghaften Versuchen der Theologie, in dieser Situation der Kirche zu helfen, wird mit Mißtrauen und Abwehr begegnet, Passivität vieler Kirchenglieder und *wachsende Apathie der großen Öffentlichkeit* gegenüber den Sprechern der Kirche sind die Folgen.
Es handelt sich heute nicht nur um eine sogenannte „Demokratisierung" der Kirche. Geht man der gegenwärtigen *Führungs- und Konzeptionslosigkeit der Kirche* auf den Grund, stellt man immer wieder fest: Die Kirche ist nicht nur weit hinter der Zeit, sondern auch und vor allem weit hinter ihrem eigenen Auftrag zurückgeblieben. In so vielem ist sie — nach dem Urteil von Freunden und Feinden — nicht den Spuren dessen gefolgt, auf den sie sich ständig beruft. Deshalb stellt man heute einen eigenartigen *Kontrast zwischen dem Interesse an Jesus selber und dem Desinteresse an der Kirche fest.* Überall wo die Kirche statt Dienst an den Menschen Macht über den Menschen ausübt, überall wo ihre Institutionen, Lehren und Gesetze Selbstzweck werden, überall wo ihre Sprecher persönliche Meinungen und Anliegen als göttliche Gebote und Anordnungen ausgeben, da wird der Auftrag der Kirche verraten, da entfernt sich die Kirche von Gott und den Menschen zugleich, da gerät sie in die Krise.

Überwunden werden kann die Krise der Kirche nur dadurch, daß sich die gesamte Kirche — Papst, Bischöfe, Pfarrer, Ordensleute, Theologen und Laien — erneut auf *ihre Mitte und ihr Fundament* besinnt: das *Evangelium Jesu Christi*, von dem sie ausgegangen ist und das sie in jeder neuen Situation neu zu verstehen und zu leben hat. Was dies in den verschiedenen Ländern, Kulturen, Lebensbereichen, was dies für den Einzelnen und die Gemeinschaft grundsätzlich wie konkret bedeutet, kann hier nicht entwickelt werden. Nicht ein detailliertes Reformprogramm soll hier entworfen werden; nicht an Programmen, an deren Verwirklichung mangelt es. Wohl aber kann die eine heute so bedrängende und bedrückende Frage beantwortet werden. Hat ein solcher Appell überhaupt noch einen Sinn? Verhindert nicht die Übermacht und Geschlossenheit des kirchlichen Systems selbst eine ernsthafte Reform? Gibt es in dieser schwierigen Stunde der Kirche überhaupt einen Weg zwischen Revolution und Resignation? Doch die Frage stellt sich auch umgekehrt: Könnte sich die Situation der katholischen Kirche nicht wiederum rasch wandeln, wenn das gegenwärtige „credibility gap", wenn die Führungs- und Vertrauenskrise überwunden würde? Hier nur auf einen Wechsel an der Spitze zu warten wäre allerdings töricht.

Als Theologen haben wir nicht die Absicht, uns Leitungsfunktionen anzumaßen. Aber wir können uns auch nicht der Mitverantwortung für unsere Kirche entziehen. Die Sorgen vieler in und außerhalb der katholischen Kirche möchten wir uns zu eigen machen, indem wir im Bewußtsein unserer *Mitschuld* einige, wie wir hoffen, hilfreiche Orientierungspunkte zu setzen versuchen, um die Stagnation und Resignation zu überwinden. Wie soll man sich in dieser Situation verhalten?

1. Nicht schweigen

Die Forderungen des Evangeliums und die Nöte und Hoffnungen unserer Zeit sind in vielen anstehenden Fragen so unzweideutig, daß Schweigen aus Opportunismus, Mutlosigkeit oder Oberflächlichkeit ebenso schuldig machen kann wie das Schweigen vieler Verantwortlicher in der Reformationszeit.

Deshalb: Diejenigen Bischöfe — und sie bilden innerhalb der nationalen Bischofskonferenzen oft eine starke Minderheit oder gar die Mehrheit —, die bestimmte Gesetze, Anordnungen und

Maßnahmen für ein Unheil halten, sollten dies in aller Öffentlichkeit aussprechen und immer deutlicher nach einer Änderung verlangen. Die *Mehrheitsverhältnisse bei allen Entscheidungen der Bischofskonferenzen* dürfen der kirchlichen Öffentlichkeit heute nicht mehr länger vorenthalten werden. Aber auch die *Theologen* können sich nicht mehr unter Berufung auf die Wissenschaft aus den Fragen des kirchlichen Lebens heraushalten. Auch sie haben, wo immer wesentliche Belange der Kirche und Konsequenzen ihres Faches auf dem Spiele stehen, in geeigneter Weise Stellung zu beziehen. Jedermann in der Kirche, ob im Amt oder nicht, ob Mann oder Frau, hat das Recht und oft die Pflicht, über Kirche und Kirchenleitung zu sagen, was er denkt und was er zu tun für nötig erachtet. Gegen Tendenzen zur Auflösung soll allerdings ebenso deutlich Stellung genommen werden wie gegen Tendenzen zur Erstarrung.

2. Selber handeln

Zu viele in der katholischen Kirche klagen und murren über Rom und die Bischöfe, ohne selber etwas zu tun. Wenn heute in einer Gemeinde der Gottesdienst langweilig, die Seelsorge wirkungsarm, die Theologie steril, die Offenheit gegenüber den Nöten der Welt beschränkt, ökumenische Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Gemeinden minimal ist, dann kann die Schuld nicht einfach auf Papst und Episkopat abgeschoben werden.

Deshalb: Ob Pfarrer, Kaplan oder Laie — jedes Glied tue selbst etwas zur Erneuerung der Kirche in seinem kleineren oder größeren Lebensbereich. Viel Großes in den Gemeinden und in der gesamten Kirche ist durch die *Initiative Einzelner* in Gang gekommen. Und gerade in der modernen Gesellschaft hat der Einzelne Möglichkeiten, das kirchliche Leben positiv zu beeinflussen. In verschiedener Weise kann er auf besseren Gottesdienst, verständlichere Predigt und zeitgemäßere Seelsorge, auf ökumenische Integration der Gemeinden und ein christliches Engagement in der Gesellschaft drängen.

3. Gemeinsam vorgehen

Ein Gemeindemitglied, das zum Pfarrer geht, zählt nicht, fünf könnten lästig werden, fünfzig verändern die Situation. Ein Pfarrer in der Diözese zählt nicht, fünf werden beachtet, fünfzig sind unbesiegbar.

Deshalb: Die offiziell eingerichteten Pfarreiräte, Priesterräte, Pastoralräte können in Gemeinden, Bistümern und Nationen ein mächtiges Instrument der Erneuerung werden, wo immer sich Einzelne entschieden und unerschrocken für bestimmte Ziele im eigenen Bereich und in der Gesamtkirche einsetzen. Zugleich sind heute aber auch die freien Gruppierungen von Priestern und Laien unumgänglich, um bestimmten Anliegen in der Kirche zum Durchbruch zu verhelfen. Die *Priester- und Solidaritätsgruppen* haben in den verschiedenen Ländern manches erreicht. Sie verdienen eine vermehrte auch publizistische Unterstützung. Die Zusammenarbeit der verschiedenen Gruppierungen darf nicht durch sektiererische Abkapselung gestört, sondern muß um des gemeinsamen Zieles willen verstärkt werden. Insbesondere muß der Kontakt der Priestergruppen mit den zahlreichen verheirateten Priestern ohne Amt aufrechterhalten werden im Hinblick auf deren Rückkehr in den vollen kirchlichen Dienst.

4. Zwischenlösungen anstreben

Diskussionen allein helfen nicht. Oft muß man zeigen, daß man es ernst meint. Ein *Druck auf die kirchlichen Autoritäten* im Geist christlicher Brüderlichkeit kann legitim sein dort, wo Amtsträger ihrem Auftrag nicht entsprechen. Die Volkssprache in der gesamten katholischen Liturgie, die Änderung der Mischehenbestimmungen, die Bejahung von Toleranz, Demokratie, Menschenrechten und so vieles in der Kirchengeschichte ist nur durch ständigen *loyalen Druck von unten* erreicht worden.

Deshalb: Wo eine Maßnahme der übergeordneten kirchlichen Autorität ganz offensichtlich dem Evangelium nicht entspricht, kann Widerstand erlaubt und sogar geboten sein. Wo eine dringende Maßnahme der übergeordneten kirchlichen Autorität in unzumutbarer Weise hinausgezögert wird, können unter Wahrung der Kircheneinheit in kluger und maßvoller Weise *provisorische Lösungen* in Gang gesetzt werden. Um ein besonders schwieriges Problem als Beispiel herauszugreifen: Beim *Zölibatsgesetz* erscheint wegen dessen kirchenrechtlicher Verankerung und Erzwingbarkeit eine Änderung gegen den Willen der Kirchenleitung beinahe unmöglich. Trotzdem ist man nicht zur Passivität verurteilt: Ein Priester, der nach reiflicher Überlegung zu heiraten gedenkt, möge sich nicht mehr heimlich von seinem Amt zurückziehen, sondern seine Gemeinde rechtzeitig informieren. Wünscht die Gemeinde sein Bleiben, so wird sie mit allen legitimen Mitteln darauf hinwirken, daß der betreffende Priester die Gemeinde nicht verläßt. Was einem Laien oder verheirateten Diakon in der Gemeinde zusteht (Wortgottesdienst, Predigt, Taufe, Unterricht, Gruppenarbeit usw.), kann einem verheirateten Priester auch bei noch aufrechterhaltenem Zölibatsgesetz schwerlich verweigert werden. Bis zu einer gesamtkirchlichen Regelung wäre es ratsam, daß dieser Priester um der Einheit der Kirche willen vom Vorsitz in der Eucharistiefeier Abstand nimmt. Wenn aber schon bei der Zölibatsfrage — ähnlich wie bei der rechtlich ebenso schwierigen und ebenfalls immer dringlicheren Frage der *Bischofswahl* — eine Lösung aktiv angestrebt werden kann, dann erst recht bei anderen, unter Umständen sehr viel wichtigeren Fragen, wo rechtliche Sanktionen nicht im Spiele sind: die Gestaltung der Verkündigung und des Religionsunterrichtes, des Gottesdienstes und der ökumenischen Zusammenarbeit, des Schutzes von Minderheiten und gesellschaftlich Diskriminierten.

5. Nicht aufgeben

Bei der Erneuerung der Kirche ist die größte Versuchung oder oft auch das bequeme Alibi jene Auskunft, daß alles keinen Sinn habe, daß man doch nicht vorankomme und sich somit besser verabschiede: *Emigration nach außen oder innen.* Wo indessen die Hoffnung fehlt, fehlt auch die Tat.

Deshalb: Gerade in einer Phase der Stagnation kommt es darauf an, in vertrauendem Glauben ruhig durchzuhalten und den längeren Atem zu bewahren. Widerstände waren zu erwarten. Aber ohne Kampf keine Erneuerung. Entscheidend somit bleibt: das Ziel nicht aus den Augen zu verlieren, ruhig und entschlossen zu handeln und die Hoffnung zu bewahren auf eine Kirche, die der christlichen Botschaft mehr verpflichtet und die deshalb offener, menschenfreundlicher, glaubwürdiger, kurz: christlicher ist.

Warum besteht Grund zur Hoffnung? Weil die Zukunft der Kirche schon begonnen hat, weil der Wille zur Erneuerung nicht auf bestimmte Gruppen beschränkt ist, weil die neuen innerkirchlichen Polarisierungen überwindbar sind, weil viele und gerade die besten Bischöfe und Pfarrer, weil besonders die Leiter und Leiterinnen der Ordensgemeinschaften einen tiefgreifenden Wandel bejahen und fördern. Aber auch weil die Kirche die Entwicklung der Welt nicht aufhalten kann und weil auch die Geschichte der Kirche selber weitergeht. Schließlich und eigentlich zuerst: weil wir den Glauben haben, daß die Kraft des Evangeliums Jesu Christi sich in der Kirche immer wieder als stärker erweist denn alle menschliche Unfähigkeit und Oberflächlichkeit, denn unsere eigene Trägheit, Torheit, Resignation.

Unterzeichner: *Jean-Paul Audet* (Montréal), *Alfons Auer* (Tübingen), *Gregory Baum* (Toronto), *Franz Böckle* (Bonn), *Günther Biemer* (Freiburg), *Viktor Conzemius* (Luzern), *Leslie Dewart* (Toronto), *Casiano Floristán* (Madrid), *Norbert Greinacher* (Tübingen), *Winfried Gruber* (Graz), *Herbert Haag* (Tübingen), *Frans Haarsma* (Nijmegen), *Bas Van Iersel* (Nijmegen), *Otto Karrer* (Luzern), *Walter Kasper* (Tübingen), *Ferdinand Klostermann* (Wien), *Hans Küng* (Tübingen), *Peter Lengsfeld* (Münster), *Juan Llopis* (Barcelona), *Norbert Lohfink*

(Frankfurt), *Richard McBrien* (Boston), *John L. McKenzie* (Chicago), *Johann Baptist Metz* (Münster), *Johannes Neumann* (Tübingen), *Franz Nikolasch* (Salzburg), *Stephan Pfürtner* (Fribourg), *Edward Schillebeeckx* (Nijmegen), *Piet Schoonenberg* (Nijmegen), *Gerard S. Sloyan* (Philadelphia), *Leonard Swidler* (Philadelphia), *Evangelista Villanova* (Montserrat), *Hermann-Josef Vogt* (Tübingen), *Bonifac Willems* (Nijmegen).

Wider kirchliche Parteiungen und Intoleranz

Als drittes Dokument zu den laufenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen veröffentlichen wir eine Erklärung der österreichischen Bischöfe anläßlich ihrer diesjährigen Frühjahrstagung (Wortlaut übernommen von Kathpress-Dokumentation Nr. 70, 24. 3. 72). Es ist ein Dokument der Versöhnung und zugleich ein Notruf wider schlechten christlichen Stil. Die Bischöfe ziehen Grenzlinien, sie wenden sich aber auch gegen Einengungen in Lehre und Disziplin, „welche die legitime Bandbreite der katholischen Auffassungen unmöglich machen", bekennen sich zu einem legitimen Raum der Freiheit in den theologischen Meinungen und in der kirchlichen Disziplin und bekennen sich zu ihrer Aufgabe, die verschiedenen Richtungen innerhalb der Kirche immer neu zusammenzuführen.

Die Kirche kennt in ihrer Geschichte das Entstehen von Gruppen, die sich die Förderung des Glaubens, der Frömmigkeit, des Apostolats und der Nächstenliebe in besonder Weise zum Ziel setzen. Sie können wertvolle Impulse bringen, zum Teil sind aus ihnen verdienstvolle Ordens- und Laiengemeinschaften erwachsen. Ihre Kraft beruht darauf, daß sie die Aufforderung des Evangeliums zur eigenen Umkehr und zur Nachfolge Christi als Grundlage ihrer Tätigkeit annehmen.

In dieser Gesinnung arbeiten auch heute nach den Richtlinien des Konzils viele Menschen und Gruppen an der Erneuerung der Kirche. Ihnen gebührt großer Dank. Wir ermuntern sie, auf diesem Weg zu bleiben.

Parteiungen lösen Zwiste nicht

Doch schon die frühe Kirche hatte unter Parteiungen zu leiden, die sie verurteilte. Auch die katholische Kirche von heute weiß sich verpflichtet, das Gebet und den Auftrag des Herrn, „daß alle eins seien" (Joh 17, 32), nicht nur gegenüber den getrennten Christen, sondern zuerst in sich selbst zu erfüllen. So sind auch in letzter Zeit *Gruppen* entstanden, die fast wie Kampforganisationen gegenüber anderen Richtungen in der Kirche und nicht selten gegen das Leitungsamt auftreten. Dadurch verfehlen sie aber als Gruppen ihre wesentliche Aufgabe, zum Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft beizutragen.

Die Bischöfe sehen sehr wohl verschiedene Gefahren in unseren Tagen, von denen einige genannt seien:

— Es werden lehrmäßig in Verkündigung und Bildungsarbeit und auch in den Kommunikationsmitteln Aussagen gemacht, die nicht Lehre der Kirche sind —
— Es werden eindeutig unerlaubte Praktiken stillschweigend eingeführt und andererseits von der Kirche gewollte Ordnungen stillschweigend abgeschafft —
— Andererseits werden in Lehre und Disziplin *Einengungen* gefordert, welche die legitime Bandbreite der katholischen Auffassungen unmöglich machen —
— Es werden Wahlordnungen für die kirchlichen Vertretungsgremien gefordert, die eine Wahl nach Parteien vorsehen —
— Dazu kommt, daß die Massenmedien bei ihrer Arbeit die Schwerpunkte oft ungebührlich verlagern, weil sie ihrer Eigengesetzlichkeit entsprechend zuerst nach dem Sensationellen greifen. Wir sehen die Größe dieser und anderer Probleme, und dennoch stellen wir fest, daß diese Schwierigkeiten nicht durch Parteiungen überwunden werden können.

Es gibt einen *legitimen* Raum der Freiheit in den theologischen Meinungen und auch in der kirchlichen Disziplin. Das kirchliche Lehramt hat jedoch die strenge Pflicht, eine Überschreitung dieses Raumes abzulehnen, wenn dadurch tatsächlich die kirchliche Einheit im Glauben und Leben bedroht ist.

Die Bischöfe bemühen sich, die verschiedenen Richtungen innerhalb der Kirche immer neu zusammenzuführen. Sie werden es sich angelegen sein lassen, nicht bloß mit einer Richtung allein oder abwechselnd mit den verschiedenen Richtungen zu sprechen, sondern diese zu gemeinsamen Gesprächen zusammenzubringen.

Einziger Herr der Kirche ist Christus. Auftrag der Kirche ist die Verherrlichung Gottes und die Heilssorge für die Menschen. Diese Aufgabe soll sie im Zusammenwirken aller erfüllen, wobei der Papst und die Bischöfe in der Sendung und im Namen Christi, des Guten Hirten, den Dienst an der Einheit und der Leitung versehen. Es geht deshalb nicht an, sich über den Grundsatz „Nihil sine episcopo — nichts ohne den Bischof" hinwegzusetzen. Der Autorität der Apostelnachfolger unterstellt ja der Heilige Geist selbst die Charismatiker als Träger der verschiedenen Gaben.

Auch Bischöfe sind dem Gewissen verpflichtet

Es widerspricht der christlichen Lebensform, im Mitchristen mißtrauisch das Schlechte zu suchen, anonyme Anzeigen zu machen, vorschnell an die Öffentlichkeit zu appellieren. Überdies wird die Kirche dadurch zu einem Schauspiel gemacht, das vielen Menschen zum Ärgernis wird.

Nach dem Wort der Schrift ist die rechte Vorgangsweise gegen den anscheinend fehlenden Bruder zuerst das persönliche Gespräch, dann die Regelung im kleinen Kreis, schließlich das Urteil der Gemeinde durch ihre vom Herrn bestellten Vertreter (Mt 18, 15—18).

Die Bischofskonferenz hält daran fest, daß die amtlich errichteten Gremien, die Priesterräte, Pastoralräte, Laienräte u. ä. die Vertretung der Priesterschaft und des Volkes Gottes sind. Die verschiedenen *Richtungen* sollen sich in diesen Gremien zu Wort melden und sie nicht umgehen.

Wenn auch niemand von vornherein der gute Wille abgesprochen werden soll, so müssen doch die Bischöfe ihre ernste Besorgnis über die Gründung und Weiterführung von solchen Gruppen ausdrücken, die faktisch Parteiungen darstellen.

Viele der aufgezeigten Gefahren können abgebaut werden, wenn man an der Verantwortlichkeit und Entscheidungsfreiheit des Papstes und der Bischöfe festhält und ihnen Gehorsam erweist. Die Bischöfe haben ihre Vollmacht vom Herrn und sind wie alle anderen ihrem *Gewissen* verpflichtet.

Es ist jedoch zu empfehlen, daß man den Entschlüssen ein echtes Begutachtungsverfahren in kirchlichen Gremien vorangehen läßt, in dem außer den direkt zuständigen Personen und Einrichtungen auch die verschiedenen legitimen Denkrichtungen zu Wort kommen. Dabei ist zu beachten, daß das kirchliche Leben nicht durch ein Übermaß von Instanzen gelähmt wird.

Erneuerung der Gesinnung

Vor allem muß die Gesinnung erneuert werden, es darf nicht nur nach Strukturreformen gerufen werden:

a) Das *Ansehen der Kirche* ist bis an die erträgliche Grenze *belastet*. Durch Parteiungen schließen sich die Menschen nicht einer Richtung an, sondern wenden sich oft von der Kirche ab. Daher möge jeder Katholik auch unter Opfern und Verzicht auf das Durchsetzen der eigenen Meinung vom Dialog und zur Zusammenarbeit mit Christen anderer Anschauung in brüderlicher Liebe bereit sein.

b) Christus sagt: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt" (Joh. 13, 35). Jeder möge sich vor seinem Gewissen fragen, ob er selbst und die Gruppe,

der er vielleicht angehört, dieses Zeugnis gibt. Was auseinanderführt, kann die Kirche nicht aufbauen. Paulus mahnt uns sogar, auf Erlebtes zu verzichten, wenn der schwache Bruder daran Ärgernis nimmt.

c) Die Tugend des *Vertrauens* muß gepflegt werden. Von jedem Menschen und erst recht vom Glaubensbruder haben wir zuerst die gute Absicht anzunehmen.

Das II. Vatikanische Konzil fordert uns auf, „daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheiten, gegenseitig Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbares Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien.

Stärker ist, was die Gläubigen eint, als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe" (Gaudium et spes Nr. 92 b).

Verleugnet die russische Kirche ihren Auftrag?

Der Brief Alexander Solschenizyns an Patriarch Pimen

Der hervorragendste Vertreter der nonkonformistischen Intelligenz in der Sowjetunion, A. Solschenizyn, hat sich in einem Fastenbrief an den obersten Hierarchen der russisch-orthodoxen Kirche gewandt und den beklagenswerten Zustand der Kirche gegeißelt, die mit dem Volk zerfallen ist und sich der atheistischen Staatsmacht unterworfen hat. Dieser Brief ist eines der wichtigsten neuesten Samizdat-Dokumente aus der Sowjetunion, die dort von Hand zu Hand weitergegeben werden. Solschenizyn, der in seiner Heimat nur die Erzählung „Ein Tag aus dem Leben des Ivan Denisovič" veröffentlichen durfte und dessen große Romane („Krebsstation", „Im ersten Kreis der Hölle", „August 1914") nur im Westen gedruckt werden konnten, bekennt sich hiermit zum ersten Mal offen als orthodoxer Christ. Durch sein großes moralisches Gewicht stärkt er damit die russische Kirche und insbesondere jene Gruppen, die in scharfer Auseinandersetzung mit Kirchenleitung und sowjetischem Staat stehen und mehr Freiheit für das kirchliche Leben fordern. Solschenizyn stellt sich eindeutig und kompromißlos auf die Seite der Oppositionellen in der eigenen Kirche, die nicht bereit sind, die Strangulierungen des kirchlichen Lebens hinzunehmen, nur um die Legalität zu erhalten; dies ist der Standpunkt der Bischöfe. Solschenizyn bekennt sich dennoch als Glied dieser orthodoxen Kirche, und nirgends klingen schismatische Töne an. Für ihn verkörpert die russische Kirche einerseits die besten Traditionen der russischen Geschichte und andererseits die höchsten ethischen Werte der Wahrheit und des Opfers, die dem Volk wieder eingepflanzt werden müssen, wenn die Zukunft überhaupt einen Sinn haben soll. Solschenizyn spricht der Kirche damit die Aufgabe zu, die säkularisierte Gesellschaft mit dem „Geist des Christentums" zu durchdringen und zu verwandeln, eine Aufgabe, der die Kirche gegenwärtig weder im Osten noch im Westen gewachsen ist. Der russische Text des Briefes wurde in der Pariser Emigrantenzeitung „Russkaja mysl" vom 30. März veröffentlicht; er wird hier in vollständiger deutscher Übersetzung vorgelegt.

Das, worüber dieser Brief handelt, lastet wie ein Grabstein auf allen Rechtgläubigen, in denen noch ein Funke Leben steckt, und zerreißt ihnen das Herz. Alle wissen es, und es wurde auch schon laut hinausgeschrien, und doch schweigen alle wieder, weil sie verurteilt sind. Und zu diesem großen Stein braucht nur noch ein kleines Steinchen hinzuzukommen, um diese Mauer des Schweigens zu durchbrechen. Ein solch kleines Steinchen, das den letzten Anstoß gab, war für mich Ihre Botschaft, die ich in der Weihnachtsnacht hörte. Sehr schmerzlich traf mich jene Stelle, wo Sie schließlich — vielleicht zum ersten Mal seit einem halben Jahrhundert von solch hoher Stelle aus — von den Kindern sagten, daß die Eltern sie mit der Liebe zum Vaterland auch zur Liebe zur Kirche (offensichtlich auch zum Glauben selbst?) erziehen, daß sie jene Liebe durch ihr eigenes Beispiel stärken sollten. Ich vernahm dies — und vor meinen Blick trat meine frühe Kindheit, in der ich viele kirchliche Gottesdienste miterlebt habe, und jener besondere ursprünglich frische und reine Eindruck wurde wieder lebendig, den keine Mühlsteine und keine Theorien jemals mehr zermahlen konnten. Aber was soll das heißen? Warum richteten Sie diese aufrichtige Bitte nur an die russischen Emigranten? Warum sollen nur deren Kinder im christlichen Glauben erzogen werden, warum warnt Ihr nur die fernen Gläubigen, „Verleumdung und Lüge zu erkennen" und in der Wahrheit stark zu werden? Und wir, brauchen wir sie nicht zu erkennen? Und sollen wir nun unsere Kinder zur Liebe zur Kirche erziehen oder nicht?[1] Christus befahl doch, dem hundertsten verlorenen Schaf nachzugehen, und zwar, wenn die 99 anderen Schafe zur Stelle sind; wenn aber die 99 nicht da sind, müßte dann nicht die erste Sorge auf sie gerichtet sein?

Aussterbendes Christentum?

Warum muß ich, wenn ich meinen Sohn in der Kirche taufen lassen will, meinen Ausweis vorzeigen?[2] Zu welchem kanonischen Zweck muß das Moskauer Patriarchat die Getauften registrieren? Man muß immer noch die innere Stärke von Eltern bewundern, mit der sie diese diskriminierende Registrierung durchstehen, wenn sie danach am Arbeitsplatz Schikanen ausgesetzt sind oder öffentlich von Ignoranten ausgelacht werden. Aber damit hat die Beharrlichkeit der Kirche schon ein Ende, mit der Taufe der kleinen Kinder hört gewöhnlich ihre ganze Gemeinschaft mit der Kirche auf. Spätere Wege der Glaubenserziehung sind ihnen völlig versperrt; versperrt ist ihnen die aktive Teilnahme am kirchlichen Gottesdienst, bisweilen auch der Empfang der Eucharistie und sogar die bloße Anwesenheit[3]. Wir bestehlen unsere Kinder, indem wir ihnen die Möglichkeit nehmen, den Gottesdienst in einmaliger engelreiner Weise in sich aufzunehmen, was sie als Erwachsene nicht mehr nachholen können; und sie erkennen dann nicht einmal, was sie verloren haben.

Abgewürgt wurde das Recht, den Glauben der Väter weiterzugeben; abgewürgt wurde das Recht der Eltern, ihre Kinder in der eigenen Weltanschauung zu erziehen — und Ihr Bischöfe habt Euch damit abgefunden. Und Ihr fördert dies, indem Ihr ein echtes Zeichen der Freiheit der Glaubensverkündigung darin seht, daß wir unsere Kinder wehrlos nicht etwa neutralen Händen, sondern der Herrschaft einer primitiven und gewissenlosen atheistischen Propaganda ausliefern müssen. Ihr seht ein solches Zeichen darin, daß den Heranwachsenden, die aus dem Christentum herausgerissen wurden — wehe, wenn sie sich anstecken! —, für ihr sittliches Werden nur die schmale Ritze zwischen dem Notizbuch des Agitators und dem Strafgesetzbuch bleibt. Das vergangene halbe Jahrhundert hat man schon verpaßt, ich spreche schon gar nicht davon, die Gegenwart zu befreien; aber die Zukunft unseres Landes, wie läßt sie sich retten? Die Zukunft, die aus unseren heutigen Kindern entsteht? Schließlich hängt das wahre und tiefere Schicksal unseres Landes davon ab: wird sich im Verständnis des Volkes die Rechtlichkeit der Gewalt verfestigen, oder wird sie sich aus der Finsternis lösen, und wird die Kraft der Rechtlichkeit wieder aufleuchten? Werden wir imstande sein, in uns wenigstens einige christliche Eigenschaften wieder zu erneuern, oder werden wir sie alle bis auf die letzte verlieren und uns dem Kalkül der Selbsterhaltung und des Nutzens hingeben?

Konformistische Kirchenleitung?

Das Studium der russischen Geschichte der letzten Jahrhunderte überzeugt davon, daß sie ungleich menschlicher und kontinuierlicher verlaufen wäre, wenn die Kirche sich nicht von ihrer Selbständigkeit losgesagt und das Volk ihre Stimme gehört hätte, wie zum Beispiel in Polen. Bei uns ist es jedoch längst nicht so. Wir verloren und verloren immer wieder die reine ethische christliche Atmosphäre, in der sich in einigen Jahrtausenden unsere Sitten, unsere Lebensweise, unsere Weltanschauung, unsere Folklore, ja sogar die Bezeichnung der Menschen als „Krestjane“ [4] abgeklärt haben. Wir verlieren auch die letzten Charakteristiken und Zeichen eines christlichen Volkes. Und das darf nicht die Hauptsorge des russischen Patriarchen sein? Über irgendein Übel im fernen Asien oder Afrika hat die russische Kirche ihre empörte Meinung, nur über die Übel im eigenen Lande äußert sie sich nie und hat nie eine Meinung [5]. Warum so traditionell-seelenruhige Schreiben, die von der kirchlichen Spitze zu uns gelangen? Warum sind alle kirchlichen Dokumente so wohlmeinend, als ob sie inmitten des allerchristlichsten Volkes veröffentlicht würden? Wenn es so weitergeht, von einer seelenruhigen Botschaft zur andern, wird eines stürmischen Jahres nicht ganz die Notwendigkeit entfallen, sie überhaupt zu schreiben? Es wird niemand mehr da sein, an den sie sich richten könnten, es wird keine Gläubigen mehr geben außer der Patriarchatskanzlei.

Es ist schon sieben Jahre her, daß die zwei grundehrlichen Priester Jakunin und Eschliman den bekannten Brief an Ihren Vorgänger richteten [6] und durch ihr opferbereites Beispiel bekräftigten, daß die reine Flamme christlichen Glaubens in unserer Heimat noch nicht erloschen ist. Sie stellten vor ihm in vielen Beispielen und überzeugend jene freiwillige innere Unterwerfung bis zur Selbstaufgabe dar, zu der man die russische Kirche gebracht hat: sie baten, ihnen anzugeben, was etwa in ihrem Brief nicht der Wahrheit entspräche. Doch jedes ihrer Worte war wahr, keiner von den Bischöfen machte sich daran, sie zu widerlegen. Und wie haben sie ihnen geantwortet? Auf die einfachste und gröbste Weise: sie bestraften sie — für die Wahrheit —, sie entzogen ihnen die Erlaubnis, den Gottesdienst zu feiern. Und Sie — Sie haben diesen Fehler bis heute nicht wiedergutgemacht.

Auch der furchtbare Brief der zwölf Gläubigen von Vjatka blieb ohne Antwort; man hat sie nur unter Druck gesetzt [7]. Und der einzige furchtlose Erzbischof Ermogen von Kaluga wurde in die klösterliche Verbannung geschickt, wo er noch heute sitzt. Warum? Weil er sich — zu spät — gegen einen erbitterten Atheismus zur Wehr setzte, als seine Kirche geschlossen und seine Ikonen und Bücher verbrannt wurden, was ihm vor 1964 in den übrigen Eparchien so oft gelang [8].

Es ist schon das siebte Jahr, daß dies unüberhörbar gesagt wurde — und was hat sich geändert? Auf jedes geöffnete Gotteshaus kommen zwanzig abgerissene und zerstörte und zwanzig verwahrloste und entweihte. Gibt es einen Anblick, der herzzerreißender ist als der von Skeletten, die den Friedhofsvögeln zur Zufluchtsstätte geworden sind? [9] Wieviel Ortschaften gibt es im Lande, von denen die nächste Kirche hundert oder sogar zweihundert Kilometer weit entfernt ist? Und der Norden des Landes blieb überhaupt ohne Gotteshäuser — jener Norden, der von alters her Hort der russischen Wesensart und, so läßt sich voraussehen, die wahrste Hoffnung für die russische Zukunft ist. Die Bemühungen aber, auch nur die allerkleinste Kirche wiederherzustellen, werden gemäß den einseitigen Gesetzen der sogenannten „Abteilung“ [10], für die tätigen Gläubigen, für die Opfernden und für die Erblasser behindert. Um Glockengeläut wagen wir schon gar nicht erst zu fragen. Aber warum hat man Rußland seines alten Schmucks, seiner besten Stimme beraubt? Aber geht es etwa nur um die Gotteshäuser? Nicht einmal die Bibel kann man bei uns irgendwo auftreiben. Selbst sie wird aus dem Ausland bei uns eingeführt, wie unsere Prediger sie seinerzeit in das Gebiet des Indigirkaflusses gebracht haben.

Sieben Jahre ist es her — und ist auch nur irgend etwas von der Kirche verteidigt worden? Die gesamte Kirchenleitung, die Einsetzungen der Priester und Bischöfe (und sogar von Randalierern, um die Kirche um so bequemer verhöhnen und angreifen zu können) — alles wird vom zuständigen Rat her höchst geheim gelenkt. Eine diktatorisch von Atheisten regierte Kirche ist ein seit zwei Jahrtausenden nicht dagewesener Anblick. Ihrer Kontrolle wurde auch die gesamte wirtschaftliche Basis der Kirche überantwortet, auch die Verwendung der kirchlichen Mittel — jener Kupfermünzen, die gottesfürchtige Hände spenden. Mit großartiger Gebärde werden fünf Millionen Rubel in fremde Fonds [11] geopfert — aber die Bettler verjagt man rücksichtslos von den Kirchentüren, und für ein schadhaftes Dach in einer armen Pfarrei hat man keine Mittel, um es auszubessern. Die Priester in ihren Pfarreien sind rechtlos [12], nur der Vollzug des Gottesdienstes ist ihnen vorläufig noch gestattet; dabei dürfen sie aber die Kirche nicht verlassen, wollen sie aber die Schwelle der Kirchentür überschreiten, um zu einem Kranken oder auf den Friedhof zu gehen, so müssen sie beim Stadtsowjet um Ermächtigung nachsuchen.

Das Opfer siegt

Mit welchen Argumenten kann man sich überzeugen, daß die planmäßige Zerstörung des Geistes und Leibes der Kirche unter der Leitung der Atheisten nicht das beste Mittel ist, sie am Leben zu erhalten? Am Leben — für wen? Doch nicht mehr für Christus. Am Leben — wodurch? Durch die Lüge? Doch nach der Lüge — welche Hände sollen dann noch die Eucharistie spenden?

Heiligster Wladyko! Mißachtet nicht völlig meine unwürdige Stimme. Vielleicht wird nicht alle sieben Jahre eine solche an Euer Ohr dringen. Laßt uns nicht annehmen, zwingt uns nicht zu glauben, daß für die geistlichen Würdenträger der russischen Kirche die irdische Macht höher steht als die göttliche, die irdische Verantwortung furchtbarer ist als die Verantwortung vor Gott. Wir können weder vor den Leuten und noch weniger im Gebet so tun, als ob die äußeren Fesseln stärker sind als unser Geist. Es war auch nicht leichter, als das Christentum verfolgt wurde. Doch es widerstand und blühte. Und es zeigte uns den Weg: das Opfer. Der jeder materiellen Möglichkeiten Beraubte erringt stets im Opfer den Sieg. Und dasselbe Martyrium, das der ersten Jahrhunderte würdig war, nahmen unsere Priester und Glaubensbrüder auf sich, und wir selbst haben es noch erlebt. Doch damals warf man sie den Löwen vor, heute jedoch büßt man nur sein Wohlergehen ein. In diesen Tagen, wenn Ihr Euch vor dem Kreuz auf die Knie niederwerft, das in die Mitte der Kirche getragen wird, fraget Gott: Worin sollte sonst das Ziel eures Dienstes am Volk liegen, das schon fast den christlichen Geist und seine christliche Art verloren hat?

[1] Eine organisierte religiöse Unterweisung von Kindern, auch in der Form eines privaten regelmäßigen Religionsunterrichtes, ist in der Sowjetunion seit 1918 verboten.

[2] Seit Beginn der 60er Jahre müssen beide Eltern zu einer Kindtaufe ihre Zustimmung geben. Die Listen über registrierte kirchliche Amtshandlungen müssen an die staatlichen Behörden weitergeleitet werden. *Solschenizyn* hat seinen 15 Monate alten Sohn taufen lassen.

[3] Jugendlichen zwischen 3 und 18 Jahren ist die aktive Mitwirkung bei der Gestaltung des kirchlichen Lebens untersagt; immer wieder sind auch Versuche gemacht worden, Kinder sogar von der passiven Teilnahme am Gottesdienst fernzuhalten.

[4] Russisch Christianin = der Christ; Krestjanin = Bauer.

[5] Das Moskauer Patriarchat beteiligt sich intensiv am „Kampf für den Frieden“ und vertritt dabei ohne Einschränkungen die Ziele der sowjetischen Außenpolitik in Vietnam, im Nahen Osten und in den Entwicklungsländern. Dagegen gibt es auch nicht die leiseste Kritik an der sowjetischen Wirklichkeit von seiten der Kirchenleitung.

[6] Im November 1965 wandten sich die beiden Priester an Patriarch *Aleksij* und protestierten gegen die nach ihrer Meinung sklavische Abhängigkeit des Moskauer Patriarchats von der sowjetischen Regierung und forderten eine Trennung der Bereiche von Staat und Kirche entsprechend der sowjetischen Verfassung und dem kanonischen Recht.

[7] Der Brief der 12 Gläubigen aus Kirov (früher Vjatka), verfaßt von *B. V. Talantov*, vom Juni 1966 an den Patriarchen deckte die Willkürmethoden bei der Schließung von Kirchen auf. Talantov ist im Januar 1971 im Gefängnis gestorben.

[8] Erzbischof *Ermogen* (Golubev) hat als einziger Hierarch sich offen der Kirchenverfolgung z. Z. *Chruschtschows* widersetzt, er lebt seit November 1965 im erzwungenen Ruhestand im Kloster Zirovicy bei Minsk.

[9] Nach westlichen Informationen betrug die Zahl der Kirchen und Kapellen 1917 etwa 70 000, heute sind ungefähr 10 000 orthodoxe Gotteshäuser geöffnet.

[10] Die Abteilungen für religiöse Angelegenheiten bei den Verwaltungsbehörden überwachen das kirchliche Leben. Sie unterstehen als oberstem Organ dem später genannten „Rat für die Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften beim Ministerrat der UdSSR".

[11] Das Moskauer Patriarchat spendet jährlich Millionenbeträge für den „Sowjetischen Friedensfonds" und andere Einrichtungen des „Kampfes für den Frieden".

[12] Seit 1961 sind die Geistlichen von der gesamten administrativen und wirtschaftlichen Leitung ihrer Gemeinden ausgeschlossen, die von einem aus Laien bestehenden Kirchenrat wahrgenommen wird, dessen Zusammensetzung die Behörden manipulieren.

Der Länderbericht

Ein Außenseiter in Afrika

Zur politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation in Malawi

Malawi, ein in der westlichen Welt relativ unbekanntes afrikanisches Land, trat im vorigen Jahr für einige Tage in den Mittelpunkt internationalen Interesses, als sein Staatspräsident *Hastings Banda* vom 16. bis 20. August 1971 als erster schwarzer Staatschef Südafrika besuchte und dort mit allen Ehren empfangen wurde, die einem ausländischen Staatsoberhaupt gebühren.

Das ehemalige Protektorat Nyasaland, das 1964 von britischer Herrschaft unabhängig wurde, erlangte 1966 republikanischen Status. Es liegt im Südosten Zentralafrikas; im Norden grenzt es an Tanzania, im Osten, Süden und Südwesten wird es vom portugiesisch besetzten Mozambique umgeben. Den größten Teil seiner Westgrenze hat es mit Zambia gemeinsam, dem ehemaligen Nordrhodesien. (Malawi, Zambia und das heutige Rhodesien waren von 1953 bis 1963 Teilstaaten der Zentralafrikanischen Föderation, die am 1. 1. 1964 wegen der Unabhängigkeitsbestrebungen Malawis und Zambias zerbrach.)

Malawi ist ein *Binnenstaat*, der keinen Zugang zum Indischen Ozean hat und daher auf die Häfen in Mozambique und Südafrika angewiesen ist. Flächenmäßig umfaßt das Land etwa drei Viertel der Größe Englands bei einer Bevölkerungszahl von ca. 4,5 Millionen afrikanischen Einwohnern. Hinzu kommen noch asiatische und europäische *Minderheiten*. Für ost- und zentralafrikanische Verhältnisse gilt die Bevölkerungszahl Malawis als sehr hoch, obwohl das Land ebenso wie seine Nachbarstaaten durch den Sklavenhandel in hohem Maße entvölkert wurde. In Malawi beträgt die *Bevölkerungsdichte* 24,1 Einwohner pro qkm, in Zambia und Rhodesien nur 3,3 bzw. 7,9 Einwohner pro qkm. Bewohnt wird das Land von Bantus. Es sind Schwarzafrikaner, die auf Grund des gemeinsamen Ursprungs ihrer Sprachen unter diesem Namen zusammengefaßt sind. Ihre traditionelle Sozialstruktur fußt auf *unilateralen Clanordnungen*, die entweder mutterrechtlich oder vaterrechtlich sind. Matriarchat in Malawi bedeutet allerdings nicht unumschränkte Herrschaft der Frauen. Ein Mann, der in eine mutterrechtliche Sippe hineinheiratet, muß vor allem seine Schwiegermutter, deren Brüder und die Brüder seiner Frau respektieren. Die Onkels seiner Kinder mütterlicherseits haben die volle Autorität über diese, die nicht ihm, sondern dem Clan seiner Frau gehören. Der Onkel seiner Frau oder deren ältester Bruder entscheiden beispielsweise darüber, ob seine Kinder zur Schule gehen oder nicht, da sie das Schulgeld bezahlen müssen. Der leibliche Vater dieser Kinder hingegen ist für die Kinder seiner Schwestern verantwortlich und ist ihnen gegenüber als Onkel verpflichtet, d. h. seiner eigenen Sippe. Allerdings findet das westliche Familienverständnis immer mehr Anhänger unter den Afrikanern, besonders bei denjenigen, die permanent in den Städten leben. Von dort aus lassen sich intensive Bindungen an die Sippe auf dem Lande nicht mehr so leicht aufrechterhalten.

Hastings Banda geht eigene Wege

Anläßlich seiner Aufnahme in die Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) im Jahre 1964 gab Präsident Banda in Kairo in einer Rede zu verstehen, daß er gegen jegliche Art von Apartheidspolitik sei, jedoch ebensowenig von leeren Drohungen gegen die weißen Regime in Afrika halte, deren Armeen so stark seien, daß kein schwarzer Staatsmann ernsthaft an einen Angriff auf die sehr mächtigen Bastionen weißer Herrschaft in Afrika zu denken wage. Seit dieser Erklärung hat sich an der Haltung Bandas gegenüber Südafrika und allen anderen von Weißen beherrschten Ländern auf dem afrikanischen Kontinent nichts geändert. Hinzu kommt noch, daß Malawi nach der Erlangung seiner staatlichen Unabhängigkeit ein rotchinesisches Entwicklungshilfeprogramm ablehnte und sich damit eindeutig auf einen außenpolitisch *prowestlichen* Kurs festlegte. Dafür ist die enge Beziehung zur ehemaligen Kolonialmacht Grobritannien ein sehr sprechendes Zeugnis.

Banda betrachtet sich selber als *Brücke zwischen Schwarzen und denjenigen Weißen*, die in Afrika geboren sind und dort ihre Heimat haben. Es geht ihm vor allem darum, den weißen Afrikanern zu beweisen, daß man in einem von Schwarzafrikanern regierten Land nicht schlechter lebt als unter einer weißen Regierung und daß schwarz und weiß ohne die Rassenschranken der Apartheidspolitik in Frieden miteinander auskommen können.

Dafür nennt er sein eigenes Land gerne als Beispiel. Banda glaubt, mit seinen interrassischen Dialogversuchen in Afrika eine *Alternative* zu den drohenden Kriegen in den von Weißen beherrschten Gebieten anzubieten. Außerdem möchte er verhindern, daß sein Land in einen bewaffneten Konflikt in Zentralafrika hineingezogen wird. Seine Reise nach Südafrika verglich er einmal mit dem Besuch Nixons in Peking. Nixon habe nur aus der Einsicht, daß Boykott und Isolation die Volksrepublik China nicht auf ihrem Weg zur Macht und zu internationaler Geltung haben aufhalten können, die Konsequenz gezogen. Inwieweit Bandas *Politik des Dialogs* mit den weißen Minderheitenregimen in Afrika Erfolg haben wird, d. h. ob einerseits eine Annäherung zwischen Südafrika, Rhodesien, Portugal und den Regierungen anderer afrikanischer Länder erreicht wird und andrerseits die Lage der Afrikaner in den von Weißen beherrschten Ländern sich durch verstärkte Kontakte mit den Afrikanern unabhängiger Länder verändern wird, bleibt abzuwarten. Ministerpräsident *Vorster* hat jedenfalls seinen Gast aus Malawi nicht im unklaren gelassen: Südafrika werde seine zivilisatorischen Errungenschaften und seinen wirtschaftlichen Fortschritt (zu dem es kein noch so europäerfreundliches afrikanisches Land im gleichen Maße bislang gebracht hat) nicht durch die Aufgabe des weißen Herrschaftsmonopols zugunsten einer Gleichberechtigung der Rassen gefährden. Die Notwendigkeit für Malawi, sich auf Grund seiner geographischen und wirtschaftlichen Lage mit seinen weißregierten Nachbarn arrangieren zu müssen, findet in den offiziellen Stellungnahmen der meisten schwarzafrikanischen Regierungschefs wenig Verständnis. Wortführer der Gegner Bandas sind vor allem seine nächsten afrikanischen Nachbarn, nämlich Präsident *Kaunda* von Zambia und Präsident *Nyerere* von Tanzania. Letzterer beschuldigte den malawischen Präsidenten in besonders scharfer Form des Verrates an den Freiheitsbestrebungen der unterdrückten Völker Afrikas. Der tanzanische „Nationalist" nannte Bandas Südafrikabesuch die „Beleidigung des Jahrhunderts". Kaunda und Nyerere forderten beide den *Ausschluß* Malawis aus der Organisation für Afrikanische Einheit. Diesen braucht Banda jedoch nicht zu fürchten, da sich die Mitgliedsstaaten der OAU bisher zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen Afrikas „weißen" Süden nicht entschließen konnten. Denn nicht nur Malawi profitiert von Vorsters „outward policy" — der Politik der Öffnung gegenüber dem schwarzen Norden (vgl. Afrika Bulletin Nr. 16—17, August 1971), sondern andere Staaten wie die Elfenbeinküste, Madagaskar und Ghana benutzen die neue, von Banda geschaffene Verbindung zu Pretoria zur Intensivierung ihrer Handelsbeziehungen zu Südafrika. Diese drei Staaten befürworten daher offen friedliche Beziehungen zum Süden Afrikas und verfolgen außerdem eine Politik der Nichteinmischung bei Verhandlungen zwischen Großbritannien und diesem Teil ihres Kontinents.

„Freundschaft mit Malawis Nachbarn"

Die politische Gratwanderung Malawis ist jedoch mit der Gestaltung der Verbindungslinien zu Südafrika nicht beendet. Vom 24. bis 26. September 1971 weilte Banda auch zu einem offiziellen Besuch in Mozambique, welcher der Vertiefung der „Freundschaft mit Malawis Nachbarn" (aus der Rede Bandas auf dem Flughafen Chileka vor seiner Abreise) dienen sollte. Bandas Besuch fiel zusammen mit verstärkten Guerilla-Aktivitäten im Nordosten Mozambiques und im Tete-Distrikt. Vor seiner Ankunft in Tete, won wo aus er u. a. das Cabora-Bassa-Staudammprojekt, das sein Land später ebenfalls mit Energie versorgen wird, besichtigte, explodierten auf der Verbindungsstraße von Rhodesien nach Malawi, die über Tete führt, zwei Minen. Diese töteten nicht nur mehrere Menschen, sondern waren für Banda ein Warnsignal, daß das Maß des Taktierens mit den Unterdrückern seiner eigenen Rasse für die Vorkämpfer eines überall schwarz regierten Afrikas unerträglich geworden ist.

Seit einigen Monaten strömen Tausende von *Flüchtlingen* aus Mozambique nach Malawi ein. Da es bereits zu mehreren Zwischenfällen an Malawis südwestlicher Grenze gekommen ist, wächst in Regierungskreisen die Befürchtung, daß sich Mozambiques Guerilla-Krieg auf Malawis Territorium ausbreitet. Auf die Anfrage, ob in Malawi ein Flüchtlingsproblem existiere, antwortete Banda in seiner Neujahrsansprache 1972, dies sei nicht das erste Mal, daß sein Land Bewohner aus dem Nachbarland in Malawi willkommen heiße. Er erinnerte an die ethnische und kulturelle Zusammengehörigkeit der Völker diesseits und jenseits der Grenze, die eine künstliche Trennungslinie nicht von traditionellen Kontakten miteinander abhalten könne. Außerdem sei Malawi durchaus in der Lage, die Neuankömmlinge zu versorgen. Er vermied es, die *politischen Hintergründe* für die Flüchtlingsbewegungen aufzudecken, und nannte weder Portugal noch FRELIMO als Verantwortliche für die Notsituation der Geflohenen. Er schwieg auch zu der seinem Lande drohenden Gefahr, die Lücke im Mosaik der am Busch-Krieg gegen die portugiesischen Kolonialherren beteiligten ost- und zentralafrikanischen Staaten schließen zu müssen. Falls sich der Konflikt zwischen der weißen Kolonialmacht im Osten und den afrikanischen Guerrilleros weiter zuspitzt, wird Malawi verstärkte militärische Aktionen zum Schutz seiner Grenzen, nicht nur nach Mozambique, sondern ebenso nach Tanzania und Zambia hin unternehmen müssen. Die Kämpfer für ein unabhängiges Mozambique fanden in den beiden letztgenannten Ländern finanzielle und militärische Unterstützung und konnten dort ihre militärischen Operationsbasen ausbauen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich die Südafrikanische Republik die neue Freundschaft mit Banda ein militärisches Hilfsprogramm im größeren Umfang zur Verteidigung der Grenzen Malawis gegenüber seinen schwarzen Nachbarn kosten läßt.

Langsames Wirtschaftswachstum

Als Malawi unabhängig wurde, war es eines der *ärmsten* Territorien auf dem afrikanischen Kontinent, dem eine düstere wirtschaftliche Zukunft prophezeit worden war. Das Jahreseinkommen pro Kopf betrug in Malawi im Jahre 1970 laut UNESCO-Statistik 40 US-Dollars und gehört damit zu den niedrigsten in der ganzen Welt. Die Mehrheit des Volkes lebt von einem Existenzminimum, das je nach der Höhe der landwirtschaftlichen Erträge für den einzelnen nicht immer zum Überleben ausreicht. Das bedeutet, daß der *Hungertod* in manchen Gegenden des Landes noch nicht völlig beseitigt ist. Er ist jedoch heutzutage keine gewohnte Alltagserscheinung mehr, sondern tritt gelegentlich noch in klimatisch weniger begünstigten Gebieten mit unsicheren Regenfällen auf, in denen nach einer schlechten Ernte der Notzustand vorläufig nur noch durch staatliche, internationale oder kirch-

liche Hilfsaktionen behoben werden kann. Infolge der abgelegenen Lage des Landes und seiner *verkehrstechnischen Unterentwicklung* machte sich das wirtschaftliche Wachstum Malawis erst relativ spät bemerkbar. Außerdem liegt das Land nicht im Schnittpunkt weltpolitischer Interessen und hat auch keine wichtigen Rohstoffe oder Mineralien anzubieten. Es gibt zwar einige Bodenschätze wie Bauxit, Eisen, Kohle und Asbest, deren Abbau wegen mangelnder Transportmöglichkeiten jedoch noch nicht lohnt. Zur Frage der wirtschaftlichen Entwicklung in Malawi bedarf es eines kurzen Rückblicks in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Bereits während der Zentralafrikanischen Föderation (1953—63) entstanden verschiedene Entwicklungspläne, die jedoch nach der politischen Unabhängigkeit des Landes vom ersten nationalen *Fünfjahresplan* (1965—69) abgelöst wurden. Dieser Plan hatte vornehmlich die Steigerung der landwirtschaftlichen Erzeugung, die Erhöhung des Agrarexports und die Entwicklung der Industrie zum Ziel. Die Bundesrepublik Deutschland beteiligte sich mit 18% am Entwicklungshaushalt Malawis. Andere Geldgeber waren Großbritannien, Südafrika und die internationalen Entwicklungsgesellschaften. Ein Überblick über die Lage im vergangenen Jahr ist aus dem Bericht über die „Wirtschaftliche Situation Malawis Ende 1970" (Afrika Bulletin Nr. 14, Juli 1971) zu entnehmen. Das Haushaltsjahr 1970/71 sah Investitionen von 19,3 Millionen malawischen Pfund vor. Davon wurden rund 17 Millionen vom Ausland beigetragen. Da die Landwirtschaft die wichtigste Versorgungsquelle ist, über die das Land verfügt, stehen deren Ausbau und vor allem die Verbesserung landwirtschaftlicher Produktionsmethoden an erster Stelle. Die Regierung unternimmt dafür große Anstrengungen, sie treibt die Bewirtschaftung von Demonstrationsfarmen voran. Sie ist auch auf dem Gebiet der agrarwissenschaftlichen Forschung sehr rege, deren Ergebnisse allmählich Eindruck auf die Landbevölkerung machen. Bisher sind die Erträge der Agrarwirtschaft wegen der noch unwirtschaftlichen Bearbeitung des Bodens verhältnismäßig niedrig. Für die Veränderung der Anbaumethoden sind wahrscheinlich Generationen erforderlich. Im Jahre 1970 betrug der Anteil der Landwirtschaft am Brutto-Inlandsprodukt rund 50%. Dieses Resultat gibt zu einigem Optimismus Anlaß, wenn man bedenkt, daß vorerst nur 20% der Landfläche Malawis landwirtschaftlich genutzt werden. In der Viehzucht und Fischerei sind bisher keine nennenswerten Erfolge zu verzeichnen. Das Fehlen von angemessenen Weidetechniken zur Haltung von größeren Viehbeständen läßt den Durchschnittsmalawier höchst selten in den Genuß einer Fleischmahlzeit kommen. Die Fischwirtschaft wird noch nach traditionellen Methoden betrieben. Sie kann jedoch den Eigenbedarf des Volkes einigermaßen decken. Von großer Bedeutung wird in Zukunft die Holzwirtschaft sein, deren direktes Ziel zunächst die Versorgung des eigenen Marktes ist. Das indirekte Ziel der großen Aufforstungsvorhaben, die hauptsächlich im Norden des Landes in Angriff genommen wurden, ist die Verbesserung des Klimas für die landwirtschaftliche Produktion und die Vermeidung von Bodenerosionen und Hochwasserschäden.

Neben der Agrarwirtschaft sind Malawis Arbeitskräfte bis auf den heutigen Tag sein größtes wirtschaftliches Potential. Das Land gilt seit der Kolonisierung als traditioneller Labour-Pool für Rhodesien und Südafrika. Eine viertel Million der männlichen Bevölkerung Malawis befindet sich außerhalb der Landesgrenzen in den Minen, auf den Farmen und als Hausangestellte in den vorher genannten Ländern und z. T. im zambianischen Kupferbergbau auf dem Copperbelt. (Im Norden des Landes gibt es ganze Dörfer, in denen man nicht einen einzigen männlichen Erwachsenen findet — und das bei einem ohnehin beachtlichen natürlichen Frauenüberschuß. Eine Folge der Wanderarbeit ist u. a. Malawis sehr hohe Scheidungsrate.) Die staatlich kontrollierten Gelder, die die malawischen Gastarbeiter ihrem Land einbringen, sind Malawis größter Devisenbringer. Obwohl die wirtschaftliche Entwicklung Malawis aufsteigende Tendenzen erkennen läßt, wird noch auf viele Jahre hinaus eine exakt geplante Entwicklungshilfe aus eigenen Mitteln, die durch finanzielle und technische Unterstützung anderer Staaten aufgebessert werden müssen, notwendig sein. Eine abrupte, schwer kontrollierbare Entwicklung ist nicht zu erwarten, falls die bisher zumindest äußerlich ruhige politische Situation im Lande andauert.

Die christlichen Kirchen sind angesehen

Im Jahre 1901 begann katholischerseits eine intensive Missionierungswelle in Malawi, die 50 Jahre später als die protestantische einsetzte. Inzwischen hat die Anzahl der *Katholiken* fast die Millionengrenze erreicht. Zusammen mit 1 Million Protestanten beträgt der Anteil der Christen innerhalb der Bevölkerung fast 50%. Bei nicht getauften Malawiern läßt sich, nach ihrer Religionszugehörigkeit befragt, die Tendenz feststellen, eine der großen christlichen Konfessionen anzugeben, um nicht als außerhalb der größten Religionsgemeinschaften im Lande stehend betrachtet zu werden. Die katholischen Christen werden von 304 *Priestern* betreut, von denen nur knapp über 70 Einheimische sind. Außerdem sind 527 Schwestern und 106 Brüder in diesem Lande tätig, über 200 afrikanische Schwestern und 6 afrikanische Brüder. Die geringe Zahl der afrikanischen Brüder hängt zusammen mit der Unauffälligkeit des christlichen Zeugnisses, welches diese Gruppe der Religiosen in den Augen der afrikanischen Bevölkerung ablegt. Während auch heute noch ein Priester, vor allem aber eine Nonne, an Status und Ansehen gewinnen, sieht man in den Brüdern lediglich billige Arbeitskräfte für die Missionen. Sie leben zölibatär ohne einen für die Afrikaner überzeugenden Grund dafür, denn die Beschäftigung mit „heiligen Dingen" geht ihnen ja ab. Weiterhin stehen 1580 Katechisten im Dienst der Kirche (vgl. Catholic Directory of Malawi 1970). Die Kirche ist in 7 Diözesen gegliedert, die von 3 afrikanischen und 4 europäischen Bischöfen geleitet werden. 103 Pfarreien und 954 Gebetshäuser sind über die 7 Diözesen verteilt. Im übrigen orientiert sich die malawische Kirche, was ihre Organisationen und Einrichtungen betrifft, an den westlichen Kirchen und ist darum bemüht, ihre römische „Authentizität" nicht zu verlieren. Besonders die afrikanischen Bischöfe wehren sich gegen nicht-römische Initiativen, womit sie sogar einer Forderung des Staatspräsidenten nachkommen, der die religiöse Verwirrung im Westen nicht in sein Land exportiert sehen will und den "cranky priests" mit der Ausweisung drohte. Das II. Vaticanum führte in Malawi zur Bildung von Pfarrgemeinderäten, die es in manchen Diözesen bereits seit 8 Jahren gibt, in anderen erst dieses Jahr „von oben" befohlen werden mußten. Als bisher einziges Land auf dem afrikanischen Kontinent hat Malawi einen *nationalen Prie-*

sterrat, in den jede Diözese 2 Vertreter entsendet. Vertreter der weiblichen und männlichen Ordensgemeinschaften, die sich auf nationaler Ebene je ein gemeinsames Organ geschaffen haben, sind ebenfalls zugelassen. Den Bischöfen steht die Teilnahme an den Beratungen frei. Als nachkonziliares Produkt ist im Jahre 1970 der *Pastoral Service* ins Leben gerufen worden. Seine Mitarbeiter sollen wissenschaftlich fundierte Orientierungshilfen für die pastorale Arbeit in den Städten und auf dem Lande geben. Alle menschlichen Aktivitäten sollen in das Apostolat der Kirche einbezogen werden, sei es auf geistlichem oder säkularem Gebiet. Sollte sich der Pastoral Service nach Ablauf seiner Probezeit (2 Jahre) als funktionsfähig erweisen, dann könnte er zu einem wichtigen Koordinierungsorgan werden. Bisher mangelt es an Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Diözesen, den verschiedenen Ordensgemeinschaften, den kirchlichen Gremien und, was schwerer wiegt, zwischen Afrikanern und Weißen erheblich. Eine Erneuerung der malawischen Kirche im Sinne des Konzils ist nicht möglich, wenn sie nur von einer bestimmten Gruppe getragen wird, ohne die Aussicht, weitere Kreise zu aktivieren.

Mittlerweile ist eine heftige Auseinandersetzung um die Anpassung der christlichen *Liturgie* und der Katechese an das kulturelle Erbe Malawis entbrannt, das allerdings bei der Verschiedenheit der Stämme und deren Sitten und Bräuche, die sogar von Dorf zu Dorf variieren können, nicht so leicht auszumachen ist. Die Diskussion um kirchliche Reformen reflektiert in Malawi nicht nur innerkirchliche Schwierigkeiten. Sie kann als exemplarisch für die Spannungen angesehen werden, die der Zusammenstoß zweier sehr verschiedener Kulturen verursacht, von denen die eine die immerfort beeinflußte war und in den Ruf kam, nicht viel bzw. gar nichts wert zu sein, und die nun in das Stadium der Emanzipation der früher hingenommenen Bevormundung getreten ist. *„Afrikanisierung"* ist das große Schlagwort, das durch die nachkonziliare Literatur in den Missionsfachzeitschriften geistert, denen die Reform der afrikanischen Kirchen ein Anliegen ist. Afrikaner verstehen darunter in erster Linie die Übernahme hoher Kirchenposten durch Afrikaner. Unter dem weißen und jüngeren schwarzen Klerus sind es vor allem diejenigen, die im Geiste des II. Vaticanums ausgebildet wurden, die es häufig als Anklage gegen eine ‚westliche' Kirche in Afrika, die oft ein treues Abbild der Heimatkirche der Missionare ist, gebrauchen. Dahinter steht die Frage, ob Christentum in jedem Falle Bruch mit der Tradition bedeutet, der man wohl etwas zu spät Respekt abzugewinnen sucht.

Die Tradition bleibt meist Sieger

Ein Rückblick zu den Anfängen der katholischen Kirche in Malawi verrät uns, wie außerordentlich anziehend die neue Religion auf die Malawier wirkte, erkannten sie doch in ihr eine ganze Reihe von Glaubensinhalten wieder, die auch in ihrer *traditionellen Religion* zu finden sind, z. B. der Glaube an einen Gott, der die Welt erschaffen hat und sie erhält, eine besondere Kultstätte (es ist heute noch unmöglich, die Christen in Malawi für eine Mehrzweckhalle anstelle einer Kirche zu begeistern), die Existenz von Mittlergestalten zwischen Gott und Mensch, der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tode und vieles mehr. Außerdem betrachteten sie den weißen Priester, dessen Lebensweise sie stark beeindruckte, als eine Art überirdisches Wesen, dessen geistige und moralische Überlegenheit (Zölibat) nur auf außergewöhnlichen Kräften beruhen konnte, die die Möglichkeiten und Magien des schwarzen Mannes überstiegen. Die afrikanischen Christen wollten u. a. teilhaben an seiner „geheimen" Macht. Die *Riten*, die besondere liturgische Sprache (Latein) taten ein übriges, das Interesse der Afrikaner wachzuhalten. Da die ersten malawischen Christen Erwachsene waren, kam eine Anwerbung durch die Schulen zunächst nicht in Betracht. Geschenke von Missionaren wurden in der Anfangszeit nicht gemacht, um dadurch Konversionen zu forcieren, sondern weil das Ausmaß der Armut, der die Missionare täglich in ihren Missionsterritorien begegneten, sie zu einem derartigen Handeln trieb, das allerdings auf lange Sicht einer devoten Anhänglichkeit der Afrikaner an ihre Priester auf der einen Seite und auf seiten der Priester einer gewissen Herrenmentalität Vorschub leistete. Diese wahrscheinlich unbeabsichtigten *Nebeneffekte* machen sich heute besonders unangenehm bemerkbar, da man erkannt hat, daß eine junge Missionskirche, die noch weitgehend von ausländischen Kräften getragen ist und vorläufig noch auf deren Unterstützung zählen kann, nicht lebensfähig ist, wenn die einheimischen Laien nicht bereit sind oder dazu angehalten werden, sich für ihre Kirche einzusetzen. Es hat sich nämlich inzwischen herausgestellt, daß christliche Predigt, christliches Beispiel in einigen Werken der Nächstenliebe und Sakramentenpastoral von wenigen Hauptträgern des kirchlichen Lebens ausgeführt und ohne zu der religiös-kulturellen Tradition Malawis Bezug zu nehmen die einheimischen Religionen weder total verdrängen geschweige denn ausrotten konnten. Bei *direkter* Konfrontation zwischen Mission und Tradition blieb die Tradition meistens Sieger (Nyau-Kult).

Vor allem in Zeiten der Not kehrt der Afrikaner Malawis zu den ihm überlieferten religiösen Formen zurück, um seine Ahnen um Schutz, Hilfe und Trost anzuflehen. Die Missionare aus dem Westen haben es sicherlich nicht absichtlich versäumt, auf seine wichtigsten Lebensfragen eine Antwort zu geben, auf seinen Glauben an magische Kräfte, an gute und böse, unter deren Einfluß er ständig lebt. Das Vordringen westlich-rationaler Denkweise hat in Malawi nicht unbedingt zur Entmagisierung des Weltverständnisses der Afrikaner geführt. Selbst unter Gebildeten, die in den Städten leben, kann man eine Zunahme an magischen Praktiken feststellen, die hauptsächlich angewandt werden, um Erfolg in sexuellen Beziehungen und in Geldangelegenheiten herbeizuführen. Der Verlust der alten afrikanischen Religion und das Nicht-heimisch-Werden in einer anderen führt zu derartigen Reduzierungen einstmals integrierter religiöser Akte auf reine *Magie*.

Verselbständigung statt Anpassung

Fragt man jedoch konkret, wie man ein authentisches Christentum zum Bestandteil afrikanischen Lebens machen kann und was beispielsweise vom geistigen Eigengut der Malawier in die christliche Religion aufgenommen werden kann, so sind die Antworten von afrikanischen Christen und Priestern auf diese Frage wesentlich zaghafter als die von europäischen Missionaren. Dies hat letztere nicht selten in den Ruf von sublimen Neo-Kolonialisten gebracht, die wieder einmal genau zu wissen glauben, was für die Afrikaner richtig ist. Die Initiative zur Afrikanisierung (zwar erst in recht bescheidenem Umfang), d. h. zur Anpassung an das kulturelle Erbe Malawis, innerhalb der

Kirche ging nämlich zunächst von Europäern aus, von denen die wenigsten Expertenkenntnisse der malawischen Kulturen und Religionen vorweisen können. Dieselben Europäer predigten noch wenige Jahre zuvor mit aller Schärfe gegen die „Idolatrie" und „Unmoral" der Afrikaner, die auch zu diesem Erbe gehören.

Adaptationsversuche, die z. B. bei der Verchristlichung der Initiation oder bei der Einführung von Trommeln in die Gottesdienste mißglückt sind, haben den Widerstand der afrikanischen Christen gegen die Hereinnahme typischer Formen des Buschlebens in das Christentum, in das nach Auffassung dieser Leute der afrikanische Alltag nicht paßt, verhärtet. Aus Sorge, daß das Christentum in Malawi lediglich als Sonntagsreligion ohne prophetische Kraft fortbesteht, ist man nun bemüht, den Laien einen ihnen angemessenen Platz in ihrer Kirche einzuräumen. Das Jahr 1972 ist in Malawi zum „Jahr des Laien" ausgerufen worden.

Es hieße allerdings die Laien überfordern, wenn man in ihnen das Heilmittel für die Folgen vergangener Versäumnisse sehen wollte, für deren Beseitigung sie nur ein Jahr Probezeit bekommen. Denn nicht nur die Kirche verlangt vom Laien, daß er Ideen, Zeit und Geld in ihren Dienst stellt, sondern der Staat braucht all seine Kräfte für die Nation-Building. Bei diesen Bestrebungen kommt ihm die katholische Kirche zusammen mit den protestantischen entgegen, indem alle Kirchen sich an staatlichen Entwicklungshilfeprojekten durch finanzielle und personelle Unterstützung beteiligen. Im interkonfessionellen Christian Service Committee of Malawi haben sich die Kirchen ein von ökumenischer Dialogbereitschaft zeugendes Organ geschaffen. Mit theologischen Diskussionen sind die Kirchen indessen noch zurückhaltend, da vor allem auf protestantischer Seite die Gefahr einer Verwässerung der Glaubensüberzeugungen befürchtet wird. Lediglich die Anglikaner profitieren von der nachkonziliaren Öffnung der katholischen Kirche und nehmen diese sogar als Korrektiv für ihre eigene Position an. Fundamentalistisch beeinflußte protestantische Gruppen stehen den katholischen Annäherungsversuchen besonders mißtrauisch gegenüber und weigern sich, die katholische Kirche in den Council of Churches aufzunehmen. Sie wissen immer noch nicht so recht, was auf dem Konzil eigentlich vorgefallen ist.

Zeitfragen

Der Glaube ruft nach dem Denken

Zur Rolle der Philosophie innerhalb des Theologiestudiums

Im letzten Heft (S. 178 ff.) veröffentlichten wir ein Schreiben der römischen Kongregation für das katholische Unterrichtswesen über das Studium der Philosophie in der Ausbildung der Theologen. Das römische Dokument war von der Sorge vor einem weiteren Niedergang der philosophischen Reflexion innerhalb der theologischen Ausbildung getragen. Es wandte sich vor allem gegen die Versuchung, Glaube und Theologie ohne genügende philosophische Reflexion der Offenbarung vornehmlich fideistisch zu begründen bzw. zu betreiben. Der Autor des folgenden Beitrags, Prof. J. Möller, Professsor für Philosophie an der theologischen Fakultät der Universität Tübingen, teilt diese Grundsorge des Dokuments, versucht aber anders als das naturgemäß stark im Methodisch-Organisatorischen verweilende römische Mahnschreiben prospektiv zu entwickeln, was Philosophie innerhalb des Studiums der Theologen inhaltlich zu leisten hat: eine kritische und damit zugleich vertiefende Verständigung über die Grundaussagen des Glaubens, die ohne denkerische Vermittlung aus der Gegenwart und der Geschichte des Denkens theologische Binnenkultur bleiben.

Die Philosophie, das stellt das jüngste Mahnschreiben der Unterrichtskongregation fest, ist im Rahmen der theologischen Ausbildung schon seit einigen Jahrzehnten ein Problem. Natürlich kann man sagen, der Bezug der Theologie zur Philosophie sei immer problematisch gewesen, schon seit Clemens von Alexandrien. Man kann hinzufügen, man müsse eben diese Problematik durchdenken, und dieser Aufgabe weiche man gerne aus, sei es aus Unkenntnis oder aus Unsicherheit. Man kann ergänzend vorbringen, gerade dieses Durchdenken sei eine echte theologische wie philosophische Aufgabe. Immer wieder wird freilich der Versuch unternommen, Theo-logie *ohne* Philosophie zu betreiben. Doch in welcher Weise es reflektierendes Denken geben soll, das grundsätzlich un-philosophisch ist, das aufzuzeigen ist noch niemandem gelungen. Und daß Theologie nichts mit reflektierendem Denken zu tun habe, wird wohl kaum ein Theologe behaupten wollen.

Damit stehen wir schon in der umstrittenen Situation der Philosophie innerhalb des theologischen Studiums. Die Frage taucht wieder intensiver mit einer Neuausrichtung des theologischen Studiums auf. Sie bleibt für jedes Studium, nicht nur für eine Studienreform, eine *grundsätzliche* Frage. Es handelt sich nicht um die Verabreichung einiger Grundbegriffe, mit denen man arbeiten oder nicht arbeiten kann. Es geht um nichts Geringeres als um die Bedeutung des menschlichen Denkens innerhalb der Theologie. „Der" Theologie? Die Richtungen innerhalb der Theologie sind heute so divergierend wie nie zuvor. Leider werden diese Divergenzen nur selten entsprechend reflektiert. Freilich — in ungenügender Reflexion wird die Notwendigkeit philosophischen Denkens überspielt und damit faktisch bestätigt.

Angesichts dieser Situation kann es nicht um technische Fragen innerhalb eines Studienplanes gehen, wenigstens nicht in erster Linie. Dekrete und Ermahnungen zum philosophischen Denken helfen heute wenig, wenn nicht die Sache selbst sich als zwingend erweist. Mahnung zum Denken ist immer fragwürdig, wenn man selbst nicht einsieht,

daß Denken nottut. Der Mahnung mag ethischer Wert zukommen, sie kann auch historische Bedeutung erlangen. Sie kann aber auch einfach untergehen: Zu viel wird geschrieben, als daß man noch alles beachten könnte. Darum muß die Sache selbst zwingend sprechen. Und die Sache spricht zwingend. Denn man kann das Denken nicht eliminieren. Aber wie die Vernunft interpretieren? Die Rückkehr zu *Thomas von Aquin kann* uns heute weder theologisch noch philosophisch retten. Wobei die Bedeutung von Thomas von Aquin unbestritten bleibt. Das nicht nur historisch. Auch im Sinne lebendiger Anregung kann uns Thomas noch viel geben. Nur Dilettanten können das bezweifeln. Trotzdem: Nicht nur die Neuscholastik, sondern auch die Versuche, nur von Thomas her die Philosophie in der Theologie retten zu wollen, müssen als gescheitert gelten. Dazu muß wohl etwas weiter ausgeholt werden.

Die Rolle der Neuscholastik

1. In der systematischen Theologie dominierte seit *Leo XIII.* die *Neuscholastik.* Die Neuscholastik übernimmt mehr oder minder kritiklos eine bestimmte mittelalterliche Terminologie. Zumeist wird diese Terminologie noch „eindeutiger" geklärt und damit verengt. Trotz allem ist die Neuscholastik differenzierter, als ihre Gegner ihr zugestehen. Über Bedeutung und Grenzen dieser Richtung ist hier im einzelnen nicht zu sprechen. (Auch von der Neuscholastik gilt übrigens, daß nur der sie zu beurteilen das Recht hat, der wenigstens etwas von ihr versteht.) Während sich die Neuscholastik in Dogmatik und Moraltheologie nur zum Teil durchsetzen konnte (dank der exegetischen und historischen Theologie, die hier ihren Einfluß geltend machte), wurde die neuscholastische Richtung in der philosophischen Ausbildung der Theologen *entscheidend und bestimmend.* Der Durchschnittsstudent mußte nach einem zweijährigen Studium der einzelnen philosophischen Disziplinen eigentlich die Überzeugung haben, daß er nunmehr über die wichtigsten philosophischen Fragen orientiert sei. Die entsprechenden Lehrbücher waren von unterschiedlicher Qualität; man kann sie durchaus nicht alle als gleich schlecht bezeichnen. Manche dieser Lehrbücher nahmen — eigentlich gegen ihre Absicht — nicht wenig vom Gedankengut der Leibniz-Wolffschen-Schulmetaphysik in sich auf. Im übrigen galt die *Philosophie der Neuzeit* als ein Gebilde, das sich in der Form des Rationalismus und Empirismus und Subjektivismus von der umfassenden Wahrheit der mittelalterlichen Philosophie abgewandt hatte. Eine Begegnung der Neuscholastik mit der modernen Philosophie vollzog sich in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg zunächst im französischen wie im deutschen Raum. Bahnbrechend war hier *P. Maréchal* mit seinen Studien über Kant. Bahnbrechend waren diese Studien, galt doch bisher gerade Kant als radikaler Gegner der Metaphysik und der Gottesbeweise. An den deutschen Universitäten entwickelten sich im katholischen Raum in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg Richtungen, die eine aristotelische oder augustinische Metaphysik darboten. Der Einfluß der philosophiegeschichtlichen Methode war so groß, daß man den Schemata der Neuscholastik kaum verfiel. Denker wie *P. Wust, Th. Steinbüchel, R. Guardini* und *E. Przywara* kann man nicht zur Neuscholastik rechnen. An den kirchlichen Hochschulen im deutschsprachigen Raum war das philosophische Niveau recht unterschiedlich. Dagegen dominierten in den Priesterseminarien der romanischen Welt, an den römischen Hochschulen und auch in den Missionsländern nach wie vor lateinische Lehrbücher, die bestimmte Grundthesen verteidigten und nebenher alle *nicht* scholastischen Richtungen der abendländischen Philosophie widerlegten. Daß wenigstens neun von zehn Autoren, die Hegel und Nietzsche so abtaten, von diesen Denkern nicht die geringste Ahnung hatten und von deren Anliegen eigentlich auch gar nichts verstehen wollten, braucht man dem, der neuscholastische Lehrbücher nur etwas kennt, nicht zu sagen.

Auf der anderen Seite darf man nicht übersehen, daß im Rahmen der Neuscholastik eine historische Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie geschehen ist. Hier wurde Beachtliches geleistet. Außerhalb des katholischen Raumes sind diese Forschungen im Hinblick auf das Bild der mittelalterlichen Philosophie nicht ohne Einfluß geblieben. Aber auch diese historische Forschung mußte sich gegen eine Richtung durchsetzen, die in Thomas von Aquin die Vollendung der Philosophie schlechthin sah und einen solchen Beweis eigentlich vom Historiker verlangte.

2. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde die Neuscholastik durch Versuche, stärker auf die Patristik zurückzugreifen, zum anderen durch Begegnungsversuche mit der Existenzphilosophie, etwas erschüttert. Entscheidender wurde die *Gegenströmung* von seiten der Exegese, die auf die unterschiedliche Denkstruktur biblischen und neuscholastischen Denkens hinwies und damit auf die Fragwürdigkeit einer Dogmatik, die diese beiden Denkweisen zusammenbringen wollte. Während jedoch die Exegese im protestantischen Raum seit *Bultmann* eine Begegnung mit der Philosophie suchte und das hermeneutische Problem wieder neu aufgriff, blieb die Exegese im katholischen Raum meistens bei Hinweisen auf ihre Forschungsergebnisse stehen. Hier war der Nachholbedarf so stark, daß es zunächst nicht zu einer reflektierenden Betrachtung kam. Bis heute steht — von einigen tastenden Versuchen abgesehen — eine *hermeneutische Reflexionstheologie,* die von der Schrift ausgeht und von daher Formulierungen der Tradition vergleicht, um so die philosophischen Implikationen zu verarbeiten, im katholischen Raum immer noch aus. Damit soll nicht gesagt werden, daß diese Bemühungen *die* Theologie schlechthin darstellten. Doch das Anliegen, um das es hier geht, ist von entscheidender Bedeutung, wenn man eine Begegnung mit der Denkwelt der Gegenwart anzielt.

Die Notwendigkeit einer denkenden Theologie

3. Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist die Unsicherheit in diesen Fragen noch größer geworden. Hermeneutischen und sprachphilosophischen Problemen gegenüber war das II. Vatikanische Konzil blind. Gerade dadurch erklären sich viele Unausgeglichenheiten in den dogmatischen Konstitutionen, daß der biblische und traditionell scholastische Sprachgebrauch *nebeneinander* hergehen, ohne vermittelt zu werden. Wenn man allerdings weiß, wie die ersten Entwürfe zu der Konstitution „De Revelatione" aussahen, muß man sagen, daß das Konzil einer solchen Aufgabe gegenüber schlechthin überfordert war. Es bleibt nach wie vor erschütternd, daß diese Problematik nicht zur Sprache kam, zumal sie doch Kennern der evangelischen Theologie bekannt sein mußte. Erst langsam bahnt sich nach dem Konzil die Einsicht an, daß

durch ein positivistisches biblisches Denken, das als *Reaktion* gegen die Neuscholastik durchaus verständlich war, theologische Probleme heute noch weniger als früher zu meistern sind. Das gilt für eine zusammenfassende theologische Bestandsaufnahme, für echte Kritik (die mehr sein will als Protest) wie für die Verkündigung. Eine *Sprachphilosophie,* die einerseits die hermeneutische Richtung aufnimmt, andererseits Anliegen des analytischen Denkens aufgreift, ist für eine kritische Theologie unentbehrlich. Denn die Theologie muß, sofern sie Reflexionstheologie sein will, eben nicht nur ihre Methode, sondern auch ihre *Ausdrucksweise* rechtfertigen. Das ist ohne Reflexion auf die sprachlichen Voraussetzungen nicht möglich. Solche Selbstbesinnung ist aber notwendig Philosophie. Auch der Zusammenhang und Unterschied von Reflexion und Sprache ist dabei als echtes Problem zu bedenken.

4. Die Philosophie im Rahmen des theologischen Studiums rechtfertigt sich in erster Linie aus der Notwendigkeit einer denkenden Theologie, die sich über ihr Denken Rechenschaft gibt. Dieser Gesichtspunkt allein könnte jedoch mißverstanden werden. Theologie ist nicht eine spezialisierte Denkweise eines *isolierten* Subjekts. Sie vollzieht sich durch lebendige Menschen, und damit in Dialog und Gemeinschaft. Die Theologie muß darum immer neu Situationen und Möglichkeiten untersuchen, in der sie die Menschen anspricht. Sie hat nicht das Recht, den Glauben durch Worte zu erhellen, die niemand versteht oder die fast notwendig mißverstanden werden. Mit einer solchen glaubensverdunkelnden Gettotheologie ist niemandem gedient. Nicht darum kann es der Theologie gehen, sich in erster Linie von der Denkwelt der Neuzeit und der Gegenwart abzusondern (wenn auch der Mut zum „Nein" in manchen Fragen notwendig sein kann): Der denkende Mensch, der in der Welt lebt und als sprechendes Wesen in einer *Kommunikation* mit Mitmenschen steht.

Von hierher sieht man, wie falsch es wäre, eine solche Situation durch das Aufpfropfen einer mittelalterlichen Denkweise meistern zu wollen, sofern sie nur noch einen historischen Sprachgebrauch darstellt. (Daß damit nichts gegen Versuche gesagt ist, echte Traditionen lebendig zu machen, wiederholen wir nochmals. Aber diese Versuche leisten nicht alles.) Damit ist nicht eine einseitige Ausrichtung an der „Aktualität" gefordert. Und es kann auf keinen Fall darum gehen, Öffentlichkeit als Maßstab anstelle von Wahrheit zu setzen. Bekanntlich ist das Nur-Aktuelle das Kurzlebigste und darum das, was sich am schnellsten überlebt. Niemand wird in der Theologie wie in der Philosophie die Bedeutung einer echten *sprachlich-denkerischen Tradition* verkennen. Aber gerade diese Tradition ist in der Kontinuität ihrer Anliegen und in der Differenzierung ihrer sprachlichen Ausdrucksweisen zunächst einmal zu erhellen. So wäre zu erörtern, in welchem Sinn eine „Metaphysik" heute als überholt gelten kann und in welcher Bedeutung metaphysische Implikationen gerade bei denen eine entscheidende Rolle spielen, die den Tod der Metaphysik verkünden. Die Rede von einer „statischen" Metaphysik bedarf selbst der Reflexion. Echte Metaphysik ist weder statisch noch dynamisch, sondern fragt hinter diese Begriffe zurück nach dem, was wir als das Eigentliche oder als Sein bezeichnen. Metaphysik fragt nach dem Eigentlichen und nach dem Bestimmenden. Sie fragt nicht einfach in ein Jenseits hinein und stellt in dieser Welt nicht einfach Substanzen nebeneinander. Aus der Ausrichtung am Eigentlichen und Bestimmenden im Sinne einer Bindung an das Göttliche lebt die Religion. Metaphysisches Fragen und religiöses Leben sind darum verbunden, wenn auch keineswegs identisch. Die nicht selten anzutreffende überlegene Haltung gegenüber metaphysischen Fragestellungen beruht zumeist auf Unkenntnis oder Naivität.

Philosophie als Logos der konkreten Welt

5. Die Theologie fordert als Logos eine Besinnung auf diesen Logos. Und dieser Logos ist der Logos eines konkreten in der Welt lebenden Menschen. Theologie muß darum die Sprachsituation untersuchen, in der sie steht. Ein „System" im Sinne der Neuscholastik ist als Lösung ebenso fragwürdig wie ein System im Sinne des Neukantianismus. Überhaupt wäre die Frage zu erörtern, in welchem Sinn „Systeme" noch möglich sind. Die Theologie wird sich nicht ohne weiteres an Hegel orientieren können. Aber wir wissen heute, daß auch die Hegelkritik Kierkegaards sehr einseitig war. Und die sog. dialektische Theologie konnte weder das Ende noch die Vollendung der Theologie sein, da sie ihre eigenen denkerischen Grundlagen nicht genügend reflektierte. Man kann sich durchaus fragen, ob die Hegelsche Denkweise der heutigen theologischen mehr entgegengesetzt ist, als es die Philosophie des Aristoteles den neuen Bemühungen des 13. Jahrhunderts war. Man kann dann selbstverständlich weitergehen und fragen, ob nicht die Grundsicht des späten Fichte Hegel überlegen war und ob nicht der späte Schelling beide übertroffen habe. Und man wird nicht umhinkönnen, von daher die heutige *Kritik am Systemdenken* selbst ernst zu nehmen, um weiter festzustellen, in welchem Maß der Systemgedanke im Positivismus, Strukturalismus und im dialektischen Materialismus wieder neu lebendig ist. Alle diese Spannungen sind denkerisch in den Griff zu nehmen. Ein Denken, das in dieser Weise experimentierend vorangeht, ist als Versuch höher zu bewerten als die Übernahme eines vergangenen „geschlossenen" Systems.

6. Nicht darum kann es gehen, in der Anknüpfung an einen bestimmten Denker ohne weiteres Lösungen zu erwarten. Vielmehr muß die *sprachliche Ausdrucksweise* selbst reflektiert und diskutiert werden. Das ist freilich nur mit Hilfe der Kenntnis einer denkerischen Tradition möglich, soll ein solcher Versuch nicht dilettantisch bleiben. Es muß darum gehen, zu erforschen, wie wir uns heute als Menschen verstehen und was es um unsere Sprache ist: Wir müssen unsere *Handlungsfähigkeiten* sehen, nicht um diese rein biologisch zu deuten, sondern um sie vom Menschen her zu interpretieren. Eine *Ethik,* die das nicht tut, bleibt notwendig abstrakt. Wir sollten sagen können, was uns das Menschliche, von dem wir ständig reden, eigentlich bedeutet. Das Schlagwort von der gesellschaftlichen Relevanz besagt, wenn es nicht reflektiert wird, wenig. Und die Rede vom richtigen und falschen Bewußtsein ist sinnlos, wenn das „Richtige" und „Falsche" selbst nicht mehr im Hinblick auf dieses Bewußtsein reflektiert wird. Nur im Rahmen eines sprachlich-anthropologischen Fragens können wir uns dann auch die Frage stellen, was uns eigentlich das Wort „*Gott*" bedeutet, von dem nicht nur die Theologie, sondern vor allem der gläubig-religiöse Mensch einen Gebrauch macht. Nicht nur um das Wort geht es, es geht um die Wirklichkeit, die sich in diesem

Wort verbirgt. Die Problematik des ontologischen Gottesbeweises von Anselm von Canterbury bis zu Hegel hin wird damit lebendig. Darüber hinaus tauchen zentrale Fragen auf: Ist die Rede von der *Auferstehung* nur ein Sprachproblem? Kann ich ebensogut sagen: „Christus lebt in Gott?" Wie steht es mit der Trinitätslehre? Denn hier wird doch in dem — freilich selbst zu diesem Zweck veränderten — Sprachgebrauch der antiken Philosophie gesprochen. Kann man heute überhaupt noch von „Person" sprechen?

7. Fragen müssen wir, in welcher Weise Religion ein echt menschliches Phänomen ist. Und inwiefern es Zusammenhänge zwischen dem menschlichen Leben und dem religiösen, ethischen und ästhetischen Bereich gibt. Wie steht es überhaupt um die immer wieder zitierte menschliche Natur, der seit Rousseau und Marx wieder solche Bedeutung zugesprochen wird? Fragen müssen wir schließlich, wie solche Probleme überhaupt *methodisch* angegangen werden können, oder ob sie grundsätzlich einer „Methode" vorgelagert sind.

8. Das Problem einer philosophischen Ausbildung im Rahmen des Theologiestudiums ist kein taktisches Problem. Es kann nicht darum gehen, einige Grundbegriffe zu vermitteln, die dann in der Theologie, etwa in der Dogmengeschichte, wiederauftauchen. Es geht auch nicht um den verzweifelten Versuch, zunächst einmal zwingend nachzuweisen, daß wir alle auf Gott ausgerichtet sind, um dann „theologisch" von diesem Gott zu sprechen. Denn erstens bleibt bei einer solchen Methode unklar, warum und inwiefern Philosophie überhaupt von Gott sprechen kann. Zweitens kommt ein „theologisches" Reden von Gott nicht ohne philosophische Implikationen aus.

Was also tun? Den Mut haben, unser *Sprechen* zu bedenken. Und den Mut haben, über unser *Handeln* zu reflektieren. Und wenn wir das Evangelium verkündigen, dann sollten wir wissen, welche Sprache wir sprechen. Auf unser Menschsein müssen wir uns zurückbesinnen, sonst wird Theologie un-menschlich. Ein reiner Supranaturalismus, ein *rein fordernder Positivismus* führt nur zu einer Ghettotheologie mit einem abgeklärten — und doch in vielem ungeklärten — Vokabular aus vergangener Zeit. Aber auch die Umsetzung in die heutige Terminologie bedarf, namentlich wenn es sich um eine gesellschaftskritische Umsetzung handelt, der ständigen Reflexion und Kritik. Auch hier können sich *Schemata* herausbilden, die völlig einseitig sind und darum dem Ganzen, um das es geht, in keiner Weise mehr gerecht werden. Man kann die Fehler der Neuscholastik auch mit einer gesellschaftspolitischen Terminologie (alle Weisheit auf 30—40 Schlagworte reduziert) wiederholen. Die ganze Wahrheit soll dann gerade nicht mehr in den Blick genommen werden. Philosophie hat eine eminent moralisch-politische Bedeutung. Darum darf sie nicht zum Rüstzeug einseitiger gesellschaftspolitischer Aktionen degradiert werden. Philosophie ist weder fertiges System noch eine einseitige Aktionstheorie. Sie ist als menschliche Philosophie „theoretisch" und praktisch zugleich.

Eine theologiekritische Funktion

9. Die Philosophie hat der Theologie gegenüber heute zudem noch eine besondere, kritische Funktion. Diese ist einerseits eine sprachliche. Worte wie „Natur", „Welt", „Person", „Ich" kann ich sinnvoll nur verwenden, wenn ich zunächst die verschiedenen Wortbedeutungen und den sinnvollen Wortgebrauch geklärt habe. Die Philosophie hat darüber hinaus aber noch die Aufgabe einer grundsätzlichen *Methodenreflexion.* Methodenreflexion und Wissenschaftstheorie sind nicht zu trennen. In dieser Sicht ist die Methode der Theologie in den Blick zu nehmen. Das Eigentümliche dieser Methode ist herauszuarbeiten. Divergierende und einende Momente der verschiedenen theologischen Methoden sind kritisch zu bedenken. Es kann nicht darum gehen, daß die Philosophie diese Methode selbst bestimmt. Sie kann aber im Sinne einer Methodologie kritische Fragen im Hinblick auf die Methode beziehungsweise Methoden der Theologie stellen und sie mit anderen Wissenschaftsmethoden konfrontieren. Eine kritische Theologie kann sich ohne methodologische Reflexion selbst kaum rechtfertigen. Methodologische Reflexion besagt aber notwendig *Kommunikation mit anderen wissenschaftlichen* Methoden und damit Rückgriff auf eine Wissenschaftstheorie. Es ist übrigens typisch, daß sich Ansätze einer Methodenreflexion in der Scholastik finden (denken wir nur an die verschiedenen Bestimmungen der Theologie). Auch noch in der spanischen Spätscholastik wurde diese Methodenreflexion betrieben, während sie in der Neuscholastik sehr stark zurücktrat, anscheinend deswegen, weil im Hinblick auf Thomas von Aquin die Gesamtmethode schon „klar" vorgegeben zu sein schien. Die Methodenreflexion ist gerade in den beiden letzten Jahrzehnten in der evangelischen Theologie wiederum stark entwickelt worden, während man das von der katholischen Theologie noch nicht in dem Maße sagen kann. Erst die allgemeine Unsicherheit nach dem II. Vatikanischen Konzil ließ Überlegungen dieser Art aufkommen und drängte zu den entsprechenden Fragen hin, die heute nicht mehr übergangen werden können.

Das ganze Theologiestudium begleiten

10. Wer in dieser Weise Philosophie sieht, distanziert sich freilich von einer Auffassung, die die Philosophie im *wesentlichen* auf eine gewisse systematische Grundlegung beschränken will. Philosophie muß, wenn sie innerhalb des Theologiestudiums sinnvoll sein soll, das ganze Theologiestudium begleiten. (Wo, wann und in welchem Maß hier Examina zu fordern sind, ist eine sekundäre Frage. Man kann nicht ein Studium an einem Examen orientieren, sondern nur Examina am Studium.)
Nicht zuletzt sollte Philosophie im Rahmen des Theologiestudiums dazu verhelfen, ein echtes philosophisch-theologisches Gespräch zu führen, um ein echtes kritisches Denken zu gewährleisten. Religionsunterricht an höheren Schulen ohne gründliche Kenntnis der heutigen Philosophie ist nicht zu verantworten. Diese Kenntnisse können nicht am Beginn des Theologiestudiums vermittelt werden. Natürlich sind im Lauf der ersten Semester bestimmte Einführungen in philosophische Grundfragen notwendig. Diese Hinführung bleibt jedoch ineffizient, wenn sie nicht zu einem Gespräch mit der geistigen Situation der Gegenwart führt. Auseinandersetzungen mit dem *Neomarxismus,* Information über Teilhard de Chardin, die Bedeutung von Zufall und Notwendigkeit im Lichte der Biologie, das Materie—Geist—Problem, der Bezug von Individuum und Gesellschaft, die Reichweite der Frage nach dem Sinn des Lebens, die Bestimmungen des Guten und des Bösen, das alles kann ohne eine philosophische Reflexion nicht in den Blick genommen werden.

Wer von den denkerischen Bemühungen um die Erhellung des Bösen keine Ahnung hat, sollte nicht über die Erbsünde schreiben. Im letzten geht es um die Frage nach dem Menschsein. Hier ein philosophisches Studium zurücktreten zu lassen heißt Ideologie oder unreflektierte Behauptungen anbieten. Auf diese Weise aber wird die Philosophie, wie es leider heute nicht selten geschieht, durch eine *unwissenschaftliche* Popularphilosophie ersetzt, die sich darin gefällt, Behauptungen aufzustellen, ohne sie kritisch zu befragen. Jeder Versuch, die Philosophie zu überwinden, führt nur — das wissen wir nicht zuletzt seit Wittgenstein — zu einer neuen philosophischen Richtung, die sich wieder neu befragen und rechtfertigen muß. Das Denken läßt sich aus den menschlichen Aussagen nicht eliminieren. Der Mensch bleibt ein fragendes Wesen. Der nur blinde Glaube hat schon immer den Glauben in Gefahr gebracht, weil er dem Menschen unzumutbar ist. Oder aber es wird eine Reaktion hervorgerufen, die jeden Glauben zugunsten der Vernunft in Frage stellt, weil der Mensch in seiner Ganzheit entschwindet.

Stellt der Glaube eine Entfremdung des Menschen dar, oder bedeutet Glaube eine Erfüllung des Menschseins? Ohne philosophische Interpretation kann man diese Zentralfragen nicht angehen, geschweige denn beantworten.

Joseph Möller

Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch

Für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten

Kann und, falls sie es kann, soll die Kirche Katholiken, die geschieden sind und nun in einer zweiten Ehe leben, zum Empfang der Sakramente zulassen? Die Deutsche Bischofskonferenz, die auf ihrer Vollversammlung im Februar dieses Jahres über diese Frage gesprochen hat, sieht sich „beim gegenwärtigen Stand der Erörterung nicht in der Lage, die bisherige kirchliche Praxis zu ändern". Das ist ein klares, aber vermutlich nicht das letzte Wort zu dieser Frage: denn spätestens im Zusammenhang mit der übernächsten Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (im November 1972), zu der die Sachkommission IV eine Vorlage über die Wiederzulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten eingebracht hat, wird die Bischofskonferenz erneut Stellung beziehen müssen. Die Vorlage der Sachkommission IV („Ehe und Familie") wurde Ende Januar „mit großer Mehrheit" verabschiedet (vgl. HK, März 1972, 138). Prof. F. Böckle, der Vorsitzende der Sachkommission IV, hat in einem Interview mit dieser Zeitschrift (vgl. HK, Februar 1972, 69—73) angedeutet, daß die Sachkommission IV in ihrer Vorlage eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten unter gewissen Bedingungen befürwortet. Er verschweigt auch nicht, daß das Papier in der Sachkommission IV „eine harte Opposition" erfahren hat. Es ist folglich damit zu rechnen, daß die Diskussion in den nächsten Monaten noch weitergeführt wird. W. Löser SJ, Assistent bei Prof. K. Lehmann (Freiburg), versucht deshalb im folgenden die wichtigsten Argumente, die in diesen Überlegungen eine Rolle spielen, noch einmal zu sammeln und darzustellen: beabsichtigt ist dabei eine Art „Stoffsammlung", nicht aber die Darstellung eines neuen Lösungsvorschlags. Von daher scheint es auch gerechtfertigt, die Autoren selbst in zum Teil längeren Zitaten zu Wort kommen zu lassen.

I. Die bisherige Lehre und Praxis der Kirche

Die bisherige Haltung der Kirche gegenüber Scheidung und Wiederheirat Geschiedener entspricht dem bisherigen Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe, wonach eine gültige und vollzogene Ehe unter Christen — und nur diese allein — durch keine menschliche Macht und keinen anderen Grund als durch den Tod aufgelöst werden kann. Wenn eine Ehe dennoch scheitert, bleibt als möglicher oder sogar gebotener Ausweg die „Trennung von Tisch und Bett" (vgl. CIC, can. 1128—1132). Katholiken, die trotz des bestehenden Ehebandes eine zweite Ehe eingehen, gelten kirchenrechtlich als Bigamisten und ziehen sich automatisch den rechtlichen Ehrverlust (infamia iuris) zu. Wenn sie trotz einer Mahnung des Ordinarius in ihrer neuen Verbindung weiterleben, sollen sie je nach der Schwere der Schuld mit Exkommunikation oder mit persönlichem Interdikt bestraft werden (can. 2356). Wiederverheiratete Geschiedene sind also nicht von selbst exkommuniziert, wie man oft fälschlich annimmt, aber praktisch sind sie doch von der Kommuniongemeinschaft ausgeschlossen; denn nach dem Urteil der Kirche leben sie in einer geschlechtlichen Gemeinschaft, die keine gültige Ehe, die gegen den Willen Gottes und darum Sünde ist. Solange sie diesen Zustand nicht ändern, fehlt ihnen die innere notwendige Voraussetzung für die sakramentale Lossprechung und folgerichtig auch für den Empfang der Kommunion. Nur wenn sie die Lebensgemeinschaft aus wichtigen Gründen nicht aufheben können und zugleich bereit sind, die geschlechtlichen Beziehungen aufzugeben in einem Zusammenleben „wie Bruder und Schwester", können sie öffentlich zu den Sakramenten zugelassen werden, und das nur dort, wo ihre Situation nicht öffentlich bekannt und kein Ärgernis zu befürchten ist, also meist in einer fremden Pfarrei[1].

Viele Gläubige empfinden dieses Recht und diese Praxis der Kirche als unzumutbar hart. Sie bezweifeln, daß die darin sich ausdrückende Haltung ganz durch den christlichen Glauben gedeckt ist. Die Diskussion über das rechte Verhalten der Kirche wiederverheirateten Geschiedenen gegenüber war somit unausweichlich.

II. Die Argumente derer, die eine Änderung der bisherigen Praxis ablehnen

Die Autoren, die die bisherige Praxis beibehalten sehen möchten, gehen von der *absoluten* Unauflöslichkeit der sakramental geschlossenen und als solche vollzogenen Ehe aus und begründen ihre Ablehnung einer Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten im allgemeinen mit zwei *dogmatischen* Argumenten, die dem Bereich der Sakramentenlehre zuzurechnen sind:

1. Das eine Argument: der Empfang der Sakramente ist unvereinbar mit einem Leben im Zustand der schweren Sünde.

Das Leben von Geschiedenen in einer Zweitehe, zumal wenn es sich in der geschlechtlichen Vereinigung ausdrückt, gilt als Leben im Zustand der schweren Sünde. Darum ist der Empfang der Sakramente, vor allem der Kommunion, nicht möglich. *R. Gall*, ein schweizerischer Kanonist, der selbst eine Änderung der kirchlichen Praxis wünscht, beschreibt das Argument so: „Wiederverheiratete, die aus einer gültigen vollzogenen christlichen Ehe geschieden sind, leben nach dem katholischen Verständnis der Unauflöslichkeit in einer ungültigen Ehe und damit in einem sündhaften Zustand. Ihre ehelichen Beziehungen widersprechen der klaren Forderung Christi und dem göttlichen Sittengesetz, sind sündhaft und ehebrecherisch wie alle außerehelichen Geschlechtsbeziehungen. Es muß angenommen werden, daß sie die schwere Sündhaftigkeit ihres Tuns einsehen. Aus ihrer tatsächlich (objektiv) ungültigen Ehe kann und muß man auf ihren persönlich (subjektiv) sündigen Willen schließen. Ihre Zulassung zur Eucharistie wäre daher ein offenbarer und unerträglicher Zwiespalt, denn einerseits bekennen sie sich durch ihr ehebrecherisches Leben öffentlich gegen den Herrn und seinen Willen, anderseits aber würden sie durch die Teilnahme am Herrenmahl öffentlich Bekenntnis für den Herrn und seinen Willen ablegen.“ [2] Diese Auffassung vertritt z. B. *R. A. McCormick*. Er schreibt: „Die Frage, ob solche Menschen die Sakramente empfangen können, ist berechtigt ... Mir ist jedoch nicht klar, wie man diese Frage anders als negativ beantworten kann. Bevor man die Frage nach dem möglichen Sakramentenempfang beantworten kann, muß man sich über den moralischen Aspekt dieser Beziehungen klar werden: daß solche Paare nicht wirkliche Eheleute sind. Sonst würde sich zum Mitleid die Verwirrung gesellen.“ [3]

Im deutschen Sprachbereich hat sich *I. F. Görres* in besonderer Weise für eine strenge Durchführung der bisherigen Praxis eingesetzt. Auch sie argumentiert damit, daß der Ehebruch, als den sie die Zweitehe von wiederverheirateten Geschiedenen ansieht, eine schwere Sünde sei und infolgedessen von der Kommuniongemeinschaft ausschließe: „Jeder weiß, daß auch der *geheime* Ehebrecher und Verführer vom Empfang der Eucharistie ausgeschlossen ist und das Sakrament der Buße nur empfangen kann, wenn er bereit ist, jenen Zustand aufzugeben. (Was leider nicht alle Beichtväter zu wissen bzw. ernst zu nehmen scheinen.) In der Zweitheirat macht er nun seinen Zustand *öffentlich* und erklärt, daß er in ihm verharren *will*. Sollte das ein Grund sein, den bisherigen Ausschluß von der Eucharistie aufzuheben? Merkwürdige Logik! Was im punktuellen Vorkommnis den Menschen vom Altar ausschließt: soll es, zum Dauerzustand erhoben, dadurch unschuldig werden?“ [4] I. F. Görres warnt davor, den Ehebruch zu verharmlosen. Nur in seltensten Fällen scheint es ihr berechtigt zu sein, ihn nicht als Schuld und Sünde zu bezeichnen. Es widerspreche der Würde und Personalität des Menschen, ihm Schuldfähigkeit weitgehend abzusprechen und den Grund für ein menschliches Scheitern allzu leichtfertig in vorpersonale Faktoren zu verlegen. „Es gehört doch wohl zur menschlichen Würde, Folgen eines frei gesetzten Entschlusses auf sich zu nehmen. Und auch, wenn er es wählt, Schuld zu tragen. Aber, erwidert man uns: früher hatten die Menschen eben Schuldgefühle. Heute haben sie — wenigstens in diesen Dingen — keine mehr. Man kann sie nicht zwingen wollen, gegen ihr eigenes Empfinden zu handeln. Dies ist nun ein hochinteressanter Punkt. Gerade hier hat der Rechtsbrechende oft ein verblüffend feines Gefühl. Warum will er sonst um jeden Preis ‚gerechtfertigt‘ werden?“ [5]

2. Das andere Argument: Der Empfang der Kommunion als des Sakramentes der Einheit ist nur möglich auf dem Hintergrund einer vollen lehr- und lebensmäßigen Einheit mit der Kirche.

Dieses Argument, das die bisherige Praxis stützt, gehört ebenfalls zur Sakramententheologie: Die Sakramente haben Zeichen- und Öffentlichkeitscharakter. Dieses Argument, das beim ekklesialen Aspekt der Sakramente, besonders der Eucharistie ansetzt, ist bisher nur ansatzweise für eine Lösung der hier anstehenden Fragen ausgewertet worden, verdiente aber wohl eine stärkere Beachtung, zumal da der Zusammenhang von Eucharistie (= Kommunion = communio) und Kirche (= communio) in der Geschichte von kaum zu überschätzender Bedeutung war [6].

Der Hauptgedanke ist folgender: Die volle Gemeinschaft mit der Kirche kommt in der Teilnahme an der Eucharistie und darin am intensivsten im Empfang des Abendmahls zum Ausdruck. Es wird deshalb darauf hingewiesen, daß die Kirche durch die Zulassung und die Gläubigen durch die Inanspruchnahme der Kommuniongemeinschaft ihrer vollen lehr- und lebensmäßigen Einheit Ausdruck verleihen. Wenn die Kirche dennoch Personen, die sich — etwa durch das Leben in einer Zweitehe, obwohl die erste Ehe dem Bande nach noch besteht — zur Lehre und Ordnung der Kirche in Widerspruch gesetzt haben, zur Kommuniongemeinschaft zuläßt, erweckt sie den Eindruck, als nehme sie selbst ihre Lehre und Ordnung sowie die Verstöße dagegen nicht ernst oder als werte sie die Zeichenbedeutung des Kommunionempfangs ab.

Für I. F. Görres sieht dann die Kernfrage so aus: „Und kann, wer sich bewußt und entschieden und vor aller Welt außerhalb des Gesetzes der Kirche stellt, in einer Sache, die sie im Glauben ausdrücklich mit Gottes Gebot identifiziert, wer ihr also feierlich, öffentlich und *auf Dauer* den Gehorsam darin aufkündet — kann er wirklich redlich und guten Gewissens an den ‚Tisch der Einheit‘ treten wollen, der das sichtbare Band der in Glauben, Liebe *und Gehorsam* geeinten Kinder der Kirche vorstellt?“ [7]

Soweit die beiden Argumente, die begründen, warum die Kirche geschiedene Wiederverheiratete auch fernerhin nicht zum Empfang der Sakramente zulassen sollte. Die Autoren, die diese Argumente aufführen, sind sich der schmerzlichen Last durchaus bewußt, die damit auch in Zukunft den geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken zugemutet werden soll. Einige geben deshalb noch einige Anregungen, wie die Betroffenen ihre Situation geistlich zu ‚bewältigen‘ versuchen könnten [8]. Noch einmal möge I. F. Görres in einigen Zitaten zu Wort kommen. Ihre Bemerkungen sind weitgehend charakteristisch für das Denken derer, die die bisherige Praxis retten möchten.

„Die Kirche ... stellt dem, bei dem eine wirkliche große Liebe, eine existentielle Liebe in Konflikt mit seiner Ehe

gerät — und das kommt ja vor —, eine große *Alternative:* entweder heroische Entsagung (aus dem Wissen um das Sakrament, um die eschatologische Dimension der Ehe, um den Willen Gottes im Gesetz) oder das Gesetz *offen* zu übertreten und alle Verantwortungen, Folgen und Leiden daraus zu ertragen. Aber: ‚Es gibt Ärgeres als die Sünde: den *betrügerischen* Wunsch, die Freuden der Sünde und den Gewinn der Tugend, den Rausch der Anarchie und die Wohltaten der Ordnung *zugleich* genießen zu wollen: das verdirbt alles, was an Adel in der Schuld liegen konnte.' Das unterschreiben wir aus ganzem Herzen. Es ist wirklich ein Täuschungsmanöver, das schon dem simpelsten Menschenverstand widerspricht. Man kann seinen Kuchen nicht essen und haben. Man kann nicht, wie die Inder sagen, das halbe Huhn braten und von der anderen Hälfte Eier erwarten." [9]

Über die Haltung dessen, der subjektiv schuldlos in objektiv unrechte Verhältnisse (z. B. in eine zweite Ehe trotz Bestehen der ersten Ehe) geraten ist, schreibt sie, es handele sich um die Haltung des gläubigen und frommen Sünders, der in der Sünde *bleibt*. „Mir scheint sie (diese Haltung) eher eine einfach menschliche Sache, die der Verwirklichung unseres Daseins gerecht wird. Der Sünder erkennt seinen Zustand ohne Beschönigung, als Fessel, und nicht um sich damit zu brüsten, er hält sich nicht für einen Märtyrer der Ungerechtigkeit, sondern er überläßt es aus ganzem Herzen Gott, ihn trotzdem zu halten und zu führen, auf Wegen, die nur Er kennt, die Er heute schon kennt, um diese Liebe aus der Wirrnis herauszuführen. Indessen bereitet er sich vor auf diesen Tag durch Gebet und demütiges Einverständnis mit den sühnenden Strafen, in denen schon Heilung liegt." [10]

Schließlich macht I. F. Görres den Gedanken des ‚sacramentum in voto' geltend: „Die Kirche kennt, bei anderen Sakramenten, das sacramentum in voto — die Begierdetaufe, die geistliche Kommunion. Man kann wohl fragen, ob es sich in solchen Fällen nicht auch um eine Sehnsucht nach rechter und heiliger Ehe handeln mag, die dieses spezielle Bündnis tatsächlich zu einem ‚Gnadenmittel' für die beiden macht — also ‚sakramental' —, obschon es nach dem äußeren Recht nicht zu ordnen ist. Hier spielt eben die untrennbare Verquickung, speziell bei der Ehe, von innerer und äußerer Ordnung. Wir dürfen das getrost Gott überlassen, der uns zwar an seine Gebote und Zeichen gebunden hat, selbst aber in seiner Gnade nicht an diese gebunden ist. Er kann die res sacramenti auch ohne das Zeichen gewähren." [11]

III. Die Argumente derer, die für eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten eintreten

Die Autoren, die für eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten eintreten, diskutieren oft auch andere Probleme, die sich aus der Unauflöslichkeit der Ehe ergeben, z. B. ob nicht der Katalog der Gründe, die eine Annullierung der ersten Ehe ermöglichen, erweitert werden müßte; ob die Kirche nicht die Möglichkeit habe, auch eine gültige sakramentale und als solche vollzogene Ehe dem Bande nach zu lösen; ob nicht eine zweite Ehe von Geschiedenen auch sakramental geschlossen werden könnte, etc. Eine Bejahung dieser Fragen hätte auch zur Folge, daß das Problem der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten an Dringlichkeit verlöre. Einstweilen aber sind die angedeuteten Fragen noch nicht ganz geklärt, und darum werden die Argumente beschrieben und geprüft unter der Voraussetzung, daß die sakramentale und als solche vollzogene Ehe unter Katholiken in jedem Fall unauflöslich ist. Die Gläubigen, die nach ihrer Scheidung eine weitere Ehe eingegangen sind, gelten damit als ungültig verheiratet.

1. Auseinandersetzung mit dem Argument, das Leben in der Zweitehe nach der Scheidung der ersten Ehe sei schwere Sünde und schließe darum vom Sakramentenempfang aus

Viele Autoren behaupten demgegenüber, die Vergebungsbereitschaft Gottes und die Lossprechungsvollmacht der Kirche dürften nicht willkürlich eingegrenzt werden. Es gebe nicht wenige geschiedene und erneut verheiratete Katholiken, die zugeben, daß sie schwere Schuld auf sich geladen haben. Diesen Gläubigen solle aber die sakramentale Absolution und auch die Wiederzulassung zum Empfang der Kommunion nicht verweigert werden, falls sie ihre Sünde ernstlich bereuen und tun, was sie zu tun vermögen. Dazu gehöre allerdings häufig nicht mehr die Rückkehr zum ersten Ehepartner. Dazu einige Texte:

J. Ratzinger weist auf die Tatsache hin, „daß der Mensch auch im Neuen Testament der Nachsicht gegenüber seiner ‚Herzenshärtigkeit' bedarf, daß er gerecht nur als gerechtfertigter Sünder ist, daß die Bergpredigt einen glaubensmäßig gültigen Maßstab, aber nicht die konkrete Rechtsform seines Miteinanderlebens darstellt . . . Es hat einen tiefen Sinn, dieses Recht als reines Glaubensrecht stehen zu lassen. Aber die Pastoral muß dann stärker von der Grenze aller Gerechtigkeit und von der Realität der Vergebung sich bestimmen lassen; sie darf den hier in Schuld geratenen Menschen nicht einseitig disqualifizieren gegenüber anderen Formen der Schuld. Sie muß sich der Eigenständigkeit des Glaubensrechtes und der Glaubensrechtfertigung deutlicher bewußt werden und neue Wege finden, auch demjenigen die Gemeinschaft des Glaubens offenzuhalten, der das Zeichen des Bundes nicht in seinem vollen Anspruch festzuhalten vermochte." [12]

In ähnlicher Form weist der *Interkonfessionelle Arbeitskreis für Ehe- und Familienfragen* auf die Möglichkeit von Umkehr und Vergebung hin: „Um so wichtiger erscheint es, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß jemand seine Mitschuld eingesehen, sie bereut und nach Kräften wiedergutgemacht hat. Dies vorausgesetzt, muß auch das gemeinsame Leben in einer zweiten ehelichen Verbindung anders beurteilt werden." [13]

Der bekannte Moraltheologe *B. Häring* formuliert: „Meines Erachtens müssen Christen mit gutem Willen, die ihre Sünden ernst bereuen und tun, was sie zu tun vermögen, nicht nur von etwaigen Exkommunikationen gelöst werden, sondern auch zu den Sakramenten wiederzugelassen werden. Die sakramentale Lossprechung soll sichtbar machen: ‚Gott verlangt nichts Unmögliches; sondern er mahnt mit seinem Gebot, das zu tun, was du kannst, und zu beten um das, was du noch nicht kannst'." [14]

Der Münchener Moraltheologe *J. Gründel* plädiert ebenfalls dafür, dem Umkehrwilligen die Lossprechung nicht zu verweigern. „Auch bei der Frage nach der Duldung einer Wiederverheiratung Geschiedener sollte man das

Schuldprinzip nicht allzusehr strapazieren. Wo sich ein Christ reumütig zu seiner Schuld bekennt, darf er auch mit der Heilszusage Gottes und mit der Nachlassung der Schuld rechnen." [15]

Schließlich noch ein Text des Innsbrucker Pastoraltheologen *H. B. Meyer:* „Sehr häufig wird es aber so sein, daß menschliches Versagen und wirkliche Schuld gegeben sind, wenn eine Ehe zerbricht. Es mag schwer sein, das Maß solcher Schuld im einzelnen zu bestimmen, aber in vielen Fällen ist sie offensichtlich. Soweit es um Schuld vor Gott geht, kann sie bei entsprechender Buße vergeben werden. Solche Buße schließt normalerweise die Wiedergutmachung begangenen Unrechtes ein. Das ist aber oft nur bedingt möglich, vor allem dort, wo unwiderrufliche Fakten geschaffen worden sind. Eine totale Wiedergutmachung ist z. B. gerade bei einer unheilbar zerrütteten Ehe nicht zu erreichen, zumal dann nicht, wenn einer der Partner oder beide eine neue Verbindung eingegangen sind, deren Trennung aus inneren und äußeren Gründen undurchführbar ist und oft auch sittlich nicht gerechtfertigt werden könnte, vor allem, wenn Kinder da sind. Hier wird besonders deutlich, daß die freie Selbstverwirklichung des Menschen im Bösen wie im Guten soziale Dimensionen hat und sich so innerhalb einer Welt und Gesellschaft konkretisiert und sich verleiblicht, daß die Auswirkungen sittlichen Handelns nicht nur die Innerlichkeit des einzelnen betreffen. Daher bedeuten Reue und Vergebung nicht gleichzeitig auch das Rückgängigmachen der aus ihr entstandenen Situation." [16]

In vielen Fällen aber haben die Betroffenen gar nicht das Bewußtsein, schuldig zu sein. Unter dieser Voraussetzung aber ist die Frage berechtigt, ob das Leben in der Zweitehe in jedem Fall als schwere Sünde anzusehen ist. In diesem Zusammenhang ist auch zu bedenken, was die Moraltheologie über eine mögliche Differenz zwischen „subjektiver" und „objektiver Schuld" sagt [17].

Das Fehlen des Schuldbewußtseins bei wiederverheirateten Geschiedenen kann verschiedene Ursachen haben. Einer der Gründe kann ein unterentwickeltes oder abgestumpftes sittliches Bewußtsein sein. In diesem Fall ist die Frage nach der Schuld des wiederverheirateten Geschiedenen mit größter Zurückhaltung zu beantworten. Andere Gründe werden von den Autoren ausführlicher behandelt:

a) Es ist mit einer Differenz zwischen kirchlicher Ehelehre und gesellschaftlich ‚realer' Eheauffassung zu rechnen.

Auf Grund der Bedingtheit und Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz und in Zeiten starker gesellschaftlicher und bewußtseinsmäßiger Veränderungen muß man mit einer ‚Differenz zwischen theoretischer und realer Moral' rechnen [18]. Die Moraltheologie kennt seit langem das Phänomen des ‚bona fide' irrigen Gewissens des einzelnen. „Diese Frage kann und muß aber auch transponiert werden in die Dimension des Kollektiven, der Gesellschaft, des Gewissens und der Gewissensmöglichkeit einer ganzen Zeit." [19] Auch das kollektive Gewissen einer ganzen Gesellschaft kann unter Umständen unüberwindbar und ‚bona fide' irrig sein. Es kann vorkommen, daß eine konkrete Gesellschaft auf der Grundlage eines konkreten kollektiv irrigen Gewissens überkommene Institutionen in Frage stellt, z. B. die Institution der in jedem Fall unauflöslichen Ehe. Die Infragestellung solcher Institutionen von seiten einer Gesellschaft mit ihren sozialen, weltanschaulichen und sittlichen Anschauungen kann ihrerseits zu neuen institutionellen Formen, wie etwa einer bürgerlichen Gesetzgebung, führen, durch welche die Ehescheidung unter bestimmten Bedingungen erlaubt und geregelt wird.

H. B. Meyer führt den Gedanken so weiter: „In einer derart durch geschichtlich bedingte Faktoren bestimmten Situation kann das Problem der Differenz zwischen theoretischer und realer Moral akut werden und eine Lage entstehen, in der der einzelne, in einem kollektiv irrigen Gewissen befangen, die von der Kirche vertretene Sittennorm nicht mehr anzuerkennen vermag, ohne daß er dadurch den Tatbestand einer subjektiv schweren Schuld erfüllen würde. Ja, es muß sogar damit gerechnet werden, daß trotz der faktischen Anerkennung der Zuständigkeit der Kirche und der Verbindlichkeit ihres Urteils der einzelne nicht in der Lage ist, den Spruch der Kirche existentiell in seinem Leben zu realisieren, weil der Druck der öffentlichen Meinung, der immer stärker vom Urteil der Kirche abweichenden allgemeinen Praxis, das Gewicht sozialer und wirtschaftlicher Verhältnisse usw. zu groß geworden ist. Auch in diesem Fall kann man gewiß nicht von subjektiv schwerer Schuld sprechen. (Ganz zu schweigen von der schwierigen Frage, ob und in welchem Sinn man überhaupt die herkömmliche Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Sittlichkeit gebrauchen kann und soll.)" [20]

Es kann umgekehrt auch nicht ausgeschlossen werden, daß die von der Kirche und ihrer Sittenlehre vertretene Sache — in unserem Fall z. B. das Verständnis der Sittlichkeit geschlechtlicher Beziehungen und der Unauflöslichkeit der Ehe und die aus diesem Verständnis abgeleiteten Normen — neu gesehen werden muß und daß die Dringlichkeit einer neuen Sicht gerade an den in der Gesellschaft vor sich gehenden Wandlungen hinsichtlich der überkommenen Auffassung von Ehe und Geschlechtlichkeit erfahren wird. Die Anstöße zur Weiterentwicklung der Lehre können ja ohne Zweifel ‚von außen' kommen. H. B. Meyer zieht die Folgerung: „Wo aber die Gewißheit oder auch nur eine begründete Vermutung der Notwendigkeit einer derartigen Weiterentwicklung der Sittenlehre der Kirche entsteht, schafft dies für das kollektive Gewissen der der Kirche verbundenen Menschen eine Situation, in der sie für ihr konkretes Verhalten von der unbedingten Einhaltung herkömmlicher Normen zumindest insoweit entschuldigt erscheinen, daß ihr Zuwiderhandeln ihnen nicht als (subjektiv) schwere Schuld angelastet werden darf." [21]

b) Eine konkrete Güterabwägung kann den geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen zu dem sittlich verantwortbaren Urteil führen, daß sein gegenwärtiger Status, konkret genommen, nicht sündhaft ist.

Diesen Gedanken hat der frühere Grazer Kirchenrechtler *H. Heimerl* besonders herausgestellt. Er schreibt: „Man muß sehr wohl unterscheiden zwischen faktischem und bloß rechtlichem Ehebruch. Wird eine *de facto* bestehende Ehe gebrochen, so entbehrt die Hingabe an den Dritten der menschenwürdigen personalen, totalen, dauernden und ausschließlichen Beziehung, verletzt die Bindung an den Ehegatten und führt zur Störung oder Zerstörung einer bestehenden Ehe- und Familiengemeinschaft.

Wird aber eine geschiedene, tatsächlich längst nicht mehr bestehende ‚tote' Ehe ‚gebrochen', so wird nichts anderes mehr verletzt als das abstrakte Eheband, die unauflösliche Einehe als Institution. Gewiß ist ein solcher Verstoß nicht leicht zu nehmen, bleibt an sich sündhaft, aber er richtet sich nur gegen das sogenannte sekundäre Naturrecht. Die folgende These dürfte demnach wenigstens probabel sein: Ehen, die bei Lebzeiten des geschiedenen, gültig angetrauten Gatten nichtkirchlich eingegangen werden, sowie die geschlechtliche Vereinigung in diesen Ehen sind nicht in sich schlecht, sondern nur insofern sie die Gesetze der Einheit und Unauflöslichkeit verletzen.

Auf Grund dieser These läßt sich (auch nach Gedankengängen der traditionellen Moraltheologie) die Situation der in der Zweitehe Lebenden unter Umständen als nicht sündhaft beurteilen. Sie erkennen es als Pflicht, ihrem gegenwärtigen Ehegatten, mit dem sie der Ehewille vereint, weiterhin Liebe zu erweisen, und wissen, daß die Verweigerung der geschlechtlichen Vereinigung als Lieblosigkeit empfunden würde, ja, daß auch ein übereinstimmendes Aufgeben dieser Beziehungnen Spannungen schaffen würde, die kaum zu bewältigen wären; sie sehen ihre Verantwortung, den Kindern möglichst jene Geborgenheit zu geben, die sie nur in einer guten Ehe und Familie finden können. Jedoch haben sie auf der anderen Seite die Pflicht, das erste Eheband und somit die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe zu achten und deshalb ihre gegenwärtige eheartige Gemeinschaft aufzugeben. Dieser zweite Pflichtenkreis ist unmittelbar drängend, von ihm hängt konkret das Wohl einer Familie ab; die andere Verpflichtung ist gewiß höchst bedeutsam für die Ehe im allgemeinen und letztlich für jede einzelne Ehe, aber ihre Verletzung richtet konkret und im Einzelfall kaum Schaden an. Derjenige, der sich für die Fortführung der zweiten, bigamistischen ehelichen Gemeinschaft entscheidet, kann wohl kaum der Sünde geziehen werden. Man mag das unter die Kategorie der Pflichtenkollision, der Handlung mit doppeltem Effekt, des *casus perplexus* einordnen, oder einfach als ‚Konfliktsituation' ansehen, alle diese Wege führen zum gleichen Ergebnis: Es kann Fälle geben, in denen wiederverheiratete Geschiedene sittlich erlaubterweise ihre ungültige Ehe auch durch eheliche Hingabe fortsetzen dürfen." [22]

c) Die Erkenntnisse der anthropologischen Wissenschaften fordern eine Revision der Wertung der geschlechtlichen Begegnung in der Zweitehe Geschiedener.

Auch von dieser Einsicht her mag der wiederverheiratete Geschiedene zu der Überzeugung gelangen, daß er nicht in sündhaftem Zustand lebt und darum die Sakramente empfangen darf. Er kennt die bisherige Lehre der Kirche, daß das Zusammenleben Geschiedener unter gewissen Voraussetzungen erlaubt sei, wenn sie nur auf den sexuellen Verkehr verzichten. Damit wird der Grund für die Sündhaftigkeit des Zusammenlebens fast ausschließlich in die geschlechtliche Vereinigung verlagert. Ob aber die Wertung der menschlichen Geschlechtlichkeit, die sich in solch einer Regelung durchsetzt, heute noch vertreten läßt, darf man bezweifeln. Dazu noch einmal H. Heimerl: „Die geschlechtlichen Beziehungen in der ungültigen Zweitehe sind hinsichtlich ihrer Erlaubtheit nicht isoliert, sondern als in diese Ehe integriert zu betrachten und wie diese zu werten. Die sexuelle Hingabe ist in dem Maß sittlich gut, als sie, der Menschenwürde entsprechend, Ausdruck der personalen und darum ganzen, ausschließlichen und dauernden Lebens- und Liebesgemeinschaft ist, also der Ehe, die auch den sozialen und kultischen Aspekt einschließt. Daraus ergibt sich, daß die Praxis inkonsequent ist, wonach das enthaltsame Zusammenleben (‚wie Bruder und Schwester') in der bigamistischen Zweitehe als nicht-sündhaft geduldet, doch die geschlechtliche Vereinigung als Sünde qualifiziert wird. Das Zusammenleben in der bloßen Zivilehe Geschiedener ist vom Ehekonsens begründet und bleibt auf diesen gegründet auch dann, wenn die Partner auf die spezifisch ehelichen Akte verzichten. Man müßte also entweder dieses Fortbestehen des Ehewillens als auf jeden Fall schlecht ansehen — was nicht geschieht — oder aber die Folge daraus, die sexuelle Vereinigung, ähnlich, nämlich als nicht unbedingt sündhaft, beurteilen. Die geschlechtliche Hingabe in der Zweitehe muß also nicht in die Kategorie des *intrinsece malum* eingeordnet werden. Diese These scheint mir auch dadurch erhärtet zu werden, daß der bei Bestehen der ersten Ehe abgegebene Konsens der zweiten Ehe nach Wegfallen des Hindernisses des Ehebandes Fundament für eine *sanatio in radice* sein kann (in Dispens von can. 1139 § 2). Wäre er in sich schlecht, könnte diese die Kirche niemals tun." [23]
Auch H. B. Meyer [24] sowie R. Gall [25] gehen in ähnlicher Weise auf die Wertung der geschlechtlichen Vereinigung in der Zweitehe ein.
Es ist kürzlich auch einmal die Auffassung vertreten worden, Geschlechtsakte, die ehebezogen sind, seien zwar nicht *in sich* schlecht; denn auch in der Zweitehe liege Ehewille vor. Aber es gehe nicht nur darum, ob ein Akt in sich schlecht ist, sondern ob er hic et nunc, in unserm Fall also durch das positive göttliche Gesetz der Unauflöslichkeit unerlaubt ist. Eine Zulassung zu den Sakramenten sei jedoch in schwerwiegenden Fällen dennoch möglich, da auch gegenüber dem göttlichen positiven Gesetz Epikie anwendet werden könne (nach dem Grundsatz: lex positiva non obligat cum incommodo proportionate gravi).
Angesichts dieser Auffassung lassen sich einige kritische Fragen stellen: Wieso ist nicht schon das Zusammenleben „wie Bruder und Schwester" durch das ‚positive göttliche Gesetz der Unauflöslichkeit' unerlaubt? Steht nicht im Hintergrund der skizzierten Auffassung eine Vorstellung, die die geschlechtliche Vereinigung mit Bedeutung überfrachtet? Nach einer guten Anthropologie hat der geschlechtliche Umgang zweier Menschen Ausdruckscharakter [26]. Man kann nicht das Zusammenleben zweier Menschen, die Ehewillen haben, gutheißen, aber es gleichzeitig als ‚durch positives göttliches Gesetz' unerlaubt bezeichnen, wenn sie diesen Ehewillen zum Ausdruck bringen in geschlechtlichem Zusammenleben. In bezug auf die angedeutete Möglichkeit, in schwerwiegenden Fällen Epikie anzuwenden, stellt sich die Frage: Welches sind die Kriterien? In welchem Fall ist das incommodum ‚proportionate' grave? Wer ist befugt festzustellen, ob der Fall genügend drängend ist? Die offene Übernahme der Kategorien der Ethik der Güterabwägung wäre wohl die eindeutigere und durchsichtigere Lösung der Fragen.
Alle genannten Gründe stellen die Auffassung derer in Frage, die das Leben Geschiedener in einer Zweitehe als auf jeden Fall schwer sündhaft betrachten und daraus ableiten, daß wiederverheiratete Geschiedene auch in Zukunft nicht das Recht haben sollen, die Sakramente zu empfangen.

2. Auseinandersetzung mit dem Argument, der Empfang der Sakramente, besonders der hl. Kommunion, durch wiederverheiratete Geschiedene verstoße gegen den ekklesialen Charakter der Sakramente

Auf diesen Punkt gehen die meisten Autoren entweder gar nicht oder nur kurz ein.

H. B. Meyer[27] weist auf die vom Vaticanum II bezeugte doppelte Sinngebung der Sakramente und insbesondere der Eucharistie hin: die Einheit soll nicht nur „bezeichnet", sondern auch „bewirkt" werden[28].

Mit Recht erwähnt er darüberhinaus auch die Wiederherstellung der Kommuniongemeinschaft zwischen den Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche durch das Vaticanum II, obwohl in vielen Fragen noch keine Übereinstimmung erzielt werden konnte[29]. Die Wiederherstellung der Kommuniongemeinschaft war möglich, weil bezüglich der Eucharistie keine Glaubensunterschiede bestehen. „Im Hinblick auf den Glauben sind die wiederverheirateten Geschiedenen in einer ähnlichen Situation, und wenn sie nach dem Empfang der Sakramente und der vollen Gottesdienstgemeinschaft verlangen, so geschieht es aus der ‚Sorge um die Gnade', von der der Konzilstext spricht"[30].

Fassen wir zusammen: Eine befriedigende Lösung des Problems der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten müßte einerseits sichtbar werden lassen, daß die Kirche an der Unauflöslichkeit der Ehe auch in Zukunft festhält und alles durchzusetzen bereit ist, was diesem Ziel dient; andererseits aber ist der Tatsache Rechnung zu tragen, daß es wiederverheiratete Geschiedene gibt, die nicht im Zustand der schweren Sünde leben und denen darum der Empfang der Sakramente gerechterweise nicht verweigert werden kann.

Werner Löser SJ

[1] Vgl. zum Ganzen *R. Gall*, Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe?, Zürich: NZN/Echter, 1970, 179—180. [2] *Gall*, a. a. O. 182. [3] *R. A. McCormick*, Theologen diskutieren das Für und Wider, in: *H. Heimerl*, Verheiratet und doch nicht verheiratet?, Wien: Herder 1970, 133—139, Zitat S. 139. [4] *I. F. Görres*, Was Ehe auf immer bindet, Berlin: Morus 1971, 82. [5] Ebd. 83. [6] Vgl. dazu vor allem *H. de Lubac*, Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age, Paris: Aubier-Montaigne 1944, überarb. und erw. [2]1949. Dt.: Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter, übers. von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln: Johannes-Verl. 1969; außerdem auch *H. de Lubac*, Credo . . . Sanctorum Communionem, in: Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio' 1 (1972) 18—32. [7] *Görres*, a. a. O. 82. [8] So z. B. *A.-M. Henry*, Les divorcés remariés dans la communauté chrétienne, in: Parole et Mission 44 (1969) 7—19. [9] *Görres*, a. a. O. 85. [10] Ebd. 87. [11] Ebd. 88. [12] *J. Ratzinger*, Zur Theologie der Ehe, in: ThQ 149 (1969) Heft 1, 53—74; Zitat S. 72 f.; Nachdruck des Aufsatzes in: *G. Krems, R. Mumm* (Hrsg.), Theologie der Ehe, Regensburg/Göttingen: Pustet/Vandenhoeck & Ruprecht 1969, 81—115. [13] Eheverständis und Ehescheidung. Empfehlungen des Interkonfessionellen Arbeitskreises für Ehe- und Familienfragen, Mainz-München: M. Grünewald/Chr. Kaiser 1971, 72. [14] *B. Häring*, Heilssorge an Geschiedenen und ungültig Verheirateten, in: Concilium 6 (1970) Heft 5, 359—362, Zitat S. 360; Zitat im Zitat: *Augustinus*, De natura et gratia c. 43, 50. [15] *J. Gründel*, Moraltheologische und moralpsychologische Überlegungen zur Ehescheidung, in: *Weil* u. a., Zum Thema Ehescheidung, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1970, 61—78, Zitat S. 76. [16] *H. B. Meyer*, Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?, in: *J. David, F. Schmalz*, Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation, Aschaffenburg: Pattloch 1969, 269—306, Zitat S. 288. [17] Vgl. dazu z. B. *K. Rahner*, Theoretische und reale Moral in ihrer Differenz, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg i. Br.: Herder 1966, [2]1971, 157—158; außerdem *A. Röper*, Objektive und subjektive Moral — Ein Gespräch mit K. Rahner, Freiburg i. Br.: Herder 1971. [18] *K. Rahner*, a. a. O. 152—163. [19] Ebd. 153. [20] *H. B. Meyer* a. a. O. 285 f. [21] Ebd. 286. [22] *H. Heimerl*, Sakramentenempfang für Wiederverheiratete, in: *ThQ* 151 (1971) Heft 1, 61—65, Zitat S. 62 f. Zur theoretischen Fundierung der in Heimerls Text zur Geltung kommenden Ethik der Güterabwägung vgl. den Beitrag von *B. Schüller*, Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: ThPh 45 (1970) 1—23. [23] *H. Heimerl*, a. a. O. 62. [24] *H. B. Meyer*, a. a. O. 290—299. [25] *R. Gall*, a. a. O. 185. [26] Vgl. z. B. Gaudium et Spes, N. 49. [27] *H. B. Meyer*, a. a. O. 299 [28] Vaticanum II, Unitatis redintegratio, Art. 2. [29] Vaticanum II, Orientalium Ecclesiarum, Art. 27. [30] *H. B. Meyer*, a. a. O. 299—300.

Sonderberichterstattnng Synode (X)

Das Programm der ersten Arbeitssitzung in der Bundesrepublik

Am 10. Mai tritt die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik zur ersten Arbeitssitzung zusammen. Auf dem Programm der viertägigen Sitzung stehen nicht weniger als 14 Tagesordnungspunkte. Neben dem Eröffnungsbericht des Präsidenten und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner*, einer Geschäftsordnungsdebatte, der Nachwahl eines Mitglieds des Rechtsausschusses und der Genehmigung mehrerer Beschlüsse der Zentralkommission stehen acht Vorlagen zur Beratung an; davon beziehen sich allein zwei auf das Thema Presse: „Grundsätze für ein Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik" und „Errichtung einer zentralen Stelle kirchlicher Publizistik". Hinzu kommt noch eine dritte Vorlage „Grundsätze für die Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse". Diese Vorlage gehört wenigstens indirekt zum Thema Publizistik, weil sie durch die Einstellung von „Publik" seitens des Verbandes der Diözesen ausgelöst wurde.

Weiter stehen an: zwei Themen aus der Sakramentenpastoral („Taufpastoral" und „Buße und Bußsakrament"). Gesondert zu erwähnen ist die Vorlage aus Kommission I („Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst"), die einerseits der praktischen Pastoral zuzuordnen ist (Gestaltung der Verkündigung), die aber anderseits ein Sonderthema des Strukturbereichs darstellt, da damit auch die Ämterfrage berührt ist und zugleich die konkrete und institutionalisierte Mitverantwortung der Laien am kirchlichen Leben angesprochen wird.

Strukturfragen im Vordergrund

Die übrigen Vorlagen („Beteiligung des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche", „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum", „Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland") betreffen ausschließlich *Struktur-*

und Verwaltungsfragen. Nimmt man hinzu, daß das Thema Publizistik, so wie es auf der Synode konkret vorgefunden wird, ebenfalls engstens mit dem Strukturbereich zusammenhängt, dann kann man ohne Einschränkung sagen, daß diese erste Arbeitssitzung von der Auseinandersetzung über Strukturfragen beherrscht sein wird. Ein weiterer Beweis dafür: für die beiden Vorlagen über die *Sakramentenpastoral,* die in dieser Zeitschrift bereits im Wortlaut wiedergegeben wurden (vgl. HK, März 1972, 126—129), ist nur eine dreistündige Nachmittagssitzung vorgesehen, während für das Thema Publizistik (Grundsätze für ein Gesamtkonzept ... und Grundsätze für kirchliche Entscheidungsgremien und -prozesse) im Sinne der 87 Antragsteller einer Sondersitzung vom Dezember 1971 wegen des Endes von „Publik" der ganze erste Verhandlungstag reserviert ist. Dasselbe Thema kommt mit der Vorlage über die Errichtung einer zentralen Stelle für kirchliche Publizistik am Nachmittag des dritten Verhandlungstages dann nochmals zur Sprache.

Zu erwähnen ist noch ein weiteres Faktum. Am Tag der Eröffnung treten nicht nur das Präsidium und die Zentralkommission zusammen; am gleichen Tag wird die Kommission VI („Erziehung, Bildung, Information") tagen, die die Vorlagen zur Publizistik zu vertreten hat. Einziger Tagesordnungspunkt ist die Wahl eines neuen Vorsitzenden, da der bisherige Vorsitzende, Kultusminister *B. Vogel* (Mainz), nach seiner Wahl zum Präsidenten des ZdK den Kommissionsvorsitz niederlegt.

Magere Ernte in puncto Publizistik

Die Kommission wird weder personell noch sachlich einen leichten Stand haben. Es gilt nicht nur einen neuen Vorsitzenden zu finden. In der Kommission scheint sich auch mehr und mehr die Erkenntnis durchzusetzen, daß Bildung und Publizistik zwar verwandte, aber keineswegs gleichartige Themen sind und daß der Sachverstand für beide nicht auswechselbar ist. Bisher blieben die bildungspolitischen Fragen im Hintergrund; die Publizistik beherrschte das Feld. Aber auch auf diesem Felde hat man sich offensichtlich übernommen.

Als Vorlage im *eigentlichen* Sinne kann wohl nur der Entwurf über die Errichtung einer zentralen Stelle für kirchliche Publizistik angesehen werden, der in knappster Form eine Zusammenlegung und einen weiteren Ausbau der zentralen publizistischen Einrichtungen in der Bundesrepublik (u. a. Zentralredaktion der medienkritischen Dienste, Zentralredaktion der KNA) und die Einbringung einiger neuzuschaffender Einrichtungen vorsieht (ein zeitgeschichtliches Dokumentationszentrum, eine Agentur für Bildpublizistik, die geplante Gemeinschaftsredaktion der Kirchenpresse).

Bei den anderen Vorlagen handelt es sich dem sachlichen Gehalt nach höchstens um *Vorpapiere,* um den Beginn von Ausarbeitungen, die, wenn überhaupt, erst in zwei, drei Jahren über Postulate und Grundsätze hinaus zu konkreten und praktikablen Beschlüssen führen können. Die „Grundsätze für ein Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik" umfassen ganze 18 Zeilen mit einer 35zeiligen Begründung. Darin bittet die Kommission die Plenarversammlung um einen dreifachen Auftrag: Fortsetzung der medienbezogenen Arbeit im Sinne der von der Kommission Ende November 1971 (zur Grundlegung der eigenen Arbeit) veröffentlichten „Grundsätze kirchlicher publizistischer Arbeit", Ermittlung des derzeitigen Standes im Bereich der kirchlichen und kirchennahen Medien, Ausarbeitung eines Gesamtkonzepts der kirchlichen Publizistik mit folgenden Schwerpunkten: Kirche und Presse, Katholische Nachrichtenagentur, Kirche und öffentlich-rechtliche Rundfunkanstalten, neue audiovisuelle Mittel, Medienpädagogik, Medienkritik, Nachwuchsförderung für publizistische Berufe.

Die Zentralkommission stellte bei Prüfung der Vorlage fest, sie entspreche *nicht* den Erwartungen, sei aber wohl als Grundlage für eine *vorläufige Meinungsbildung* für die Weiterarbeit an einem Gesamtkonzept geeignet. Die eigens zur Erarbeitung dieser Vorlage geschaffene Gemischte Kommission aus Mitgliedern der Kommissionen I, V und VI protestierte lebhaft dagegen, daß ihre eigene 11seitige Ausarbeitung von der federführenden Kommission VI verworfen und nicht einmal als Minderheitsvotum zugelassen wurde.

Bei der Ausarbeitung der „Grundsätze für die Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse" gab es ebenfalls Schwierigkeiten. Die federführende Kommission VIII machte sich die Vorschläge der Gemischten Kommission aus VIII und IX ebenfalls nicht zu eigen, hat aber deren Vorschläge dem *eigenen* Entwurf beigefügt. In beiden Entwürfen geht es im wesentlichen um die Beteiligung der Vertreter diözesaner Gremien an der Vollversammlung des Verbandes der Diözesen. Mitglieder der Vollversammlung des Verbandes sind bisher allein die Diözesanbischöfe. Der Entwurf der Gemischten Kommission sah die stimmberechtigte Mitgliedschaft eines weiteren Vertreters jeder Diözese vor. Die Vorlage der Kommission VIII billigt diesem zweiten Vertreter nur beratendes Stimmrecht zu. Auch diese Überlegungen werden erst zur vollen Ausreifung kommen, wenn Kommission VIII und IX den gesamten Komplex überdiözesaner Kooperation behandeln werden.

So werden auf der ersten Arbeitssitzung in Würzburg zu der ganzen Problematik Publizistik, die ehemals Gegenstand einer Sondersitzung sein sollte, nur *erste Grundlinien* sichtbar werden und dazu vermutlich die Erkenntnis, daß man sich damit übernommen hat, da Synodenbeschlüsse nicht den Ausfall an Markt, an Verlegerimagination und an publizistischem Können ersetzen können. Jedenfalls dürfte auf diesem Gebiet kein Haupttätigkeitsfeld der Synode liegen.

Indessen kann man davon ausgehen, daß die Vorlagen der Kommissionen VIII und IX, obwohl alle drei Entwürfe, wie die letzten Wochen gezeigt haben, umstritten sind, eine ausreichende Diskussionsgrundlage bieten und eine Hilfe für die Synode, den Gesamtkomplex kirchliche Strukturen und die verschiedenen Formen möglicher Mitverantwortung innerhalb dieser Strukturen in den Griff zu bekommen und zu konkreten Entscheidungen zu führen. Da wir alle drei Entwürfe bereits ausführlich dargestellt haben (vgl. HK, Februar 1972, 97 ff.), brauchen wir hier nicht nochmals darauf einzugehen.

Konzentration ist Voraussetzung der weiteren Arbeit

Indessen stellt sich am Vorabend der ersten Arbeitssitzung noch eine andere Frage: Wie wird es die Synode schaffen, daß sie sich auf einige Problemkreise konzentriert und sich nicht in unzählige Einzelfragen verliert. Die letzten Be-

mühungen der Zentralkommission geben einigen Anlaß zur Hoffnung. Sie hat die 47 Themenvorschläge der Sachkommissionen, die diese auf Anforderung der Zentralkommission nach Jahresbeginn formulierten, einstweilen auf 35 Titel gekürzt. Und der jetzt vorliegende Katalog von Themen, zu denen Vorlagen erwartet werden oder geplant sind, läßt wahrscheinlich ohne viel Mühe zusätzlich Kürzungen zu. Weitere Kürzungen müßten bei resolutem Willen zur Konzentration möglich sein. Vermutlich ließen sich jedenfalls zwischen der ersten und zweiten Lesung die beiden Themen der Kommission IV (Ehe und Sexualität: einschließlich der Frage der Geschiedenen, zu der bereits eine von der Kommission verabschiedete Vorlage bereitsteht) und der Kommission V (Leistungsgesellschaft, Entwicklung und Frieden, Kirche und Staat) in je eine Vorlage mit differenzierten Empfehlungs- und Beschlußanträgen zusammenfassen. In anderen Kommissionen müßten sich ähnliche Lösungen finden lassen.

Noch eine Hoffnung verbindet sich mit der ersten Arbeitssitzung, daß man sich nicht nur über *Prioritäten* innerhalb der Kommissionen Rechenschaft gibt, sondern den Anstoß gibt, die gesamte Thematik nochmals nach Prioritäten zu ordnen. Gelingt es, *Randthemen,* die durch die Gunst oder Ungunst der Stunde hochgespielt wurden, auf das ihnen zukommende Ausmaß zurückzuschrauben, und bringt man die Auseinandersetzung über die Strukturfragen ohne unproduktives Mißtrauen gut auf den Weg, so könnte man sich bereits auf der Arbeitssitzung im Herbst zentralen Fragen der Glaubensverkündigung und einer existenzbezogenen Seelsorge unter Einschluß der gesellschaftlichen Themen zuwenden.

Die Synodenvorbereitung in der Schweiz

Ein Gespräch mit dem Zentralsekretär der Synode, Peter Unold

Wenige Monate nach der ersten Arbeitssitzung der Gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik werden auch die Schweizer Synoden zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammentreten. Über die Struktur des Schweizer Modells und über den gegenwärtigen Stand seiner Vorbereitung sprachen wir mit dem Zentralsekretär Peter Unold.

HK: Herr Unold, die Schweizer haben sich für die Synodenvorbereitung einen chicen, plakativen Titel gegeben. Synode '72 — war das eine Werbeformel, ein Programm oder einfach ein Zeitplan?

Unold: Wie eigentlich alles bei der Synodenvorbereitung kam auch der Name aus pragmatischen Gründen zustande. Wie Sie ja wissen, bereiten alle Diözesen in der Schweiz die Synoden gemeinsam vor. Wie Sie ebenfalls wissen, sind drei bzw. mit den Rätoromanen vier Sprachgruppen an der Vorbereitung beteiligt. Wir suchten nach einem Namen, den man in allen Sprachen verwenden kann. So wählten wir diesen. Des weiteren ist er auch ein Programm. Der Name verpflichtet. Das heißt, daß man zusammen einen Weg gehen will in die Zukunft hinein. Das 72 besagt, daß die Synoden in der Schweiz im Herbst 1972 beginnen werden. Die konstituierende Sitzung findet am 23. September dieses Jahres statt. Bereits im November 1972 werden die ersten Arbeitssitzungen anschließen.

HK: Die Katholiken der Schweiz sind bei der Vorbereitung ihrer Synoden ihren eigenen Weg gegangen und haben dabei zu einem durchaus originellen Modell gefunden. Sie bereiten die Synoden gemeinsam vor, tagen aber getrennt nach Diözesen. Anders als in der Bundesrepublik haben Sie also den möglicherweise volksnäheren diözesanen Weg gewählt. Sie wollten es aber nicht einfach bei diözesanen Partikularveranstaltungen belassen. Indirekt können Sie sich in Ihrem Vorhaben durch die Österreicher bestätigt fühlen, die nun, nachdem überall Diözesansynoden stattgefunden haben bzw. zum Teil noch stattfinden, sich anschicken, die Diözesansynoden durch einen gesamtsynodalen Vorgang, der im Schweizer Modell ja von Anfang an zusätzlich zu der gemeinsamen Vorbereitung vorgesehen war, zu ergänzen. Wie kam es eigentlich zu diesem Modell?

Unold: Wir müssen uns vor Augen halten, daß wir in der Schweiz an föderatives Denken gewöhnt sind. Nicht nur daß in unserem Lande verschiedene Mentalitäten zu finden sind, es gilt auch zu beachten, daß die Schweizer Bistümer keine Kirchenprovinz bilden wie etwa die holländischen Diözesen. Alle Bistümer sind exempt, d. h. Rom direkt unterstellt. Hinzu kommt das schon erwähnte Sprachenproblem. In der Schweiz haben wir eine Mehrheitsgruppe von deutschsprachigen, eine größere Minderheitsgruppe von französischsprachigen und zwei kleinere Gruppen von italienischsprachigen und rätoromanischen Katholiken. Würden wir eine gesamtschweizerische Synode durchführen, so ergäbe das von vornherein eine deutschsprachige Majorisierung der anderen Bevölkerungsgruppen. Es ist uns jedoch ein Anliegen, gerade im Synodenvorgang die unterschiedlichen Mentalitäten zu beachten. Deswegen gibt es z. B. für die Vorbereitungsphase einen eigenen Regionalsekretär für die französischsprachige Schweiz und eigene Arbeitsstellen für die anderen Sprachgruppen. Auch ist aus den oben angeführten Gründen die Eigenständigkeit der Bistümer zu wahren. Eine gemeinsame Vorbereitung drängte sich aber auf, weil einerseits die Probleme in ihren Ansätzen doch wohl in allen Bistümern ähnlich gelagert sind und weil anderseits wir uns den Luxus nebeneinander arbeitender diözesaner Sachkommissionen nicht leisten können, sondern vielmehr darauf bedacht sind, ausgewiesene Fachleute unseres Landes für diese Arbeit zusammenzuführen.

HK: Ein Ausländer hat natürlich nur unklare Vorstellungen über das kirchliche Leben in der Schweiz, darunter auch über die Diözesanverhältnisse und Diözesangrenzen. Dennoch möchten wir zweierlei fragen: 1. Sind die Diözesen, die geographisch sehr ineinander verschachtelt sind, bei der heutigen Sozialstruktur des Landes noch ein geeigneter Ausgangspunkt für Gemeinsamkeit? 2. Sind Sprachgrenzen in der geschichtlich gewachsenen Landschaft der Schweiz noch geistige Trennlinien? Wir möchten zum Vergleich an ein Nachbarbeispiel erinnern. In der Diözese Bozen-Brixen, wo sich die ethnischen Gruppen noch vor wenigen Jahren politische oder gar terroristische Gefechte lieferten, finden sich seit zwei Jahren Tiroler Bauern und südstämmige italienische Arbeiter und Angestellte

zu einer gemeinsamen Synode zusammen. Zwar stoßen mehr als einmal bäuerlicher Ordnungssinn und südländisch-charismatische Spontaneität aufeinander, aber Übereinstimmungen und Gegensätze gehen doch auch quer durch die Bevölkerungsgruppen und sind wenigstens ebensosehr sozial und ideologisch wie sprachlich bedingt.

Unold: Zu Ihrer ersten Frage: Wie bereits gesagt, bildet jedes Bistum in unserem Lande eine Einheit hinsichtlich sämtlicher kirchlicher Belange, vorab auch hinsichtlich der Pastoralplanung. Man darf eine Verbundenheit der aktiven Katholiken mit ihrem Bistum als vorhanden betrachten. Die unterschiedlichen Bistumsgrößen und die sich absolut nicht an Bistumsgrenzen haltenden regionalen Entwicklungen werden heute allerdings in gewissem Sinne als Probleme gesehen, die vielleicht gerade durch die Synode '72 nach einer neuen Bistumseinteilung rufen werden. Ein Beispiel für eine regionale Entwicklung, die sich nicht an Bistumsgrenzen hält: die Region Zürich-Aargau gehört zwei verschiedenen Bistümern an. Die zum Bistum Chur gehörige Großstadt Zürich dehnt sich bereits in den Kanton Aargau hinaus, der zum Bistum Basel gehört. Diese Situation ruft nach einer neuen Bistumseinteilung, die möglicherweise auch im Rahmen der Synode '72 zur Sprache kommen wird. Zu Ihrer zweiten Frage: Zunächst habe ich den Eindruck, daß Sie die sprachlichen Schwierigkeiten am Beispiel Bozen-Brixen doch etwas unterschätzen. Was aber die Schweiz betrifft: Gewiß müssen Sprachgrenzen keine Mauern sein. Zudem decken sich bei uns die Diözesangrenzen ja keineswegs mit den Sprachgrenzen: Das Bistum Basel ist überwiegend deutschsprachig, hat aber eine französischsprachige Minderheit im Jura; das Bistum Chur ist ebenfalls mehrheitlich deutschsprachig mit einer rätoromanischen und italienischsprachigen Minderheit; die Diözese Freiburg ist mehrheitlich französischsprachig mit einer deutschsprachigen Minderheit; im Wallis sprechen $^2/_3$ der Katholiken französisch und $^1/_3$ deutsch. Wir machen aber gerade in unseren Kontakten über die Sprachgrenzen hinweg die Erfahrung, daß verschiedene Probleme gerade aus der verschiedenen Mentalität der Sprachräume hinaus angenommen werden müssen. Übrigens ist innerhalb der Synode '72 auch ein sprachregionaler Vorgang vorgesehen, für alle jene Fragen, die eindeutig in einer Sprachregion angegangen bzw. gelöst werden müssen: z. B. liturgische Fragen.

HK: Das Modell einer gemeinsamen Vorbereitung von getrennt nach Diözesen durchzuführenden Synoden mit nachfolgenden sprachregionalen und gesamtschweizerischen Vorgängen hat zu einem sehr differenzierten, für den Außenstehenden etwas komplizierten organisatorisch-rechtlichen Instrumentarium geführt. Wir meinen damit weniger die Anpassung des Gesamtrahmens an die Synode der einzelnen Diözesen als vielmehr die Zuordnung der neben- und nacheinander vorgesehenen synodalen Vorgänge. Wie sieht der statutarische Rahmen für die Diözesansynoden und für den gesamtschweizerischen Synodenvorgang aus?

Unold: Eine gesamtschweizerische Statutkommission hat für die Diözesansynoden ein Rahmenstatut, eine Geschäftsordnung und eine Wahlordnung ausgearbeitet. Diese wurden von der Bischofskonferenz approbiert, und es wird Aufgabe der diözesanen Vorbereitungskommissionen sein, diese Papiere den jeweiligen Bistumsverhältnissen anzupassen. Nach der Wahlordnung kann z. B. die vom Synodenstatut festgesetzte Höchstzahl von 200 Synodalen entsprechend der Größe des Bistums variiert werden. Für die gesamtschweizerische Synodenversammlung, die den Diözesensynoden für Fragen von gesamtschweizerischem Interesse folgen soll, hat die Statutkommission ebenfalls ein Statut und eine Geschäftsordnung ausgearbeitet.

HK: Synodenstatute müssen nach geltendem Kirchenrecht von Rom approbiert werden. Hat Rom den gesamten statutarischen Rahmen in globo gutgeheißen, oder wurde Einzelapprobation notwendig?

Unold: Im Herbst 1969 hat die Bischofskonferenz im Hinblick auf die Durchführung einer nachkonziliaren Synode beim Apostolischen Stuhl um Dispens von gewissen Bestimmungen des CIC hinsichtlich der Synodendurchführung ersucht (z. B. um die Möglichkeit der Teilnahme von Laien). In einem römischen Reskript wurden uns entsprechende Möglichkeiten geboten. Sie decken sich übrigens grundsätzlich mit den Dispensen, die andere Länder erhalten haben. Im Rahmen dieses Reskriptes wurden die rechtlichen Grundlagen geschaffen.

HK: Als in der BRD die Diskussion über das Statut und die Zusammensetzung der Synode lief, wurden heiße Debatten über ihre Repräsentativität geführt. Gegenwärtig finden bei Ihnen die Wahlen der Synodalen statt. Wie sieht der Wahlmodus aus, und wie lösen sie das Prinzip der Repräsentativität?

Unold: Ihre Frage bezieht sich im wesentlichen auf Art. 1 des Rahmenstatuts: Die Synode setzt sich zusammen je zur Hälfte aus Priestern und Ordensleuten einerseits und Laien andererseits. Bei den Laien werden $^1/_3$ der Sitze den Frauen und $^1/_5$ den Jugendlichen zwischen 16 und 25 reserviert. Auch die Gastarbeiter sollen genügend vertreten sein: $^1/_{10}$ der Vertreter der Weltpriester sind Ausländerseelsorger, $^1/_7$ der Laien Gastarbeitervertreter. Die Vertreter der Orden bestehen je zur Hälfte aus Ordensmännern und Ordensfrauen. Um es an einem konkreten Beispiel zu illustrieren: Die Synode des Bistums Basel, das als die größte Schweizer Diözese das Maximum von 200 Synodalen aufweist, ist folgendermaßen zusammengesetzt: 54 Schweizer Weltpriester, 6 Ausländer-Seelsorger, 15 Ordensmänner, 15 Ordensfrauen und 77 Schweizer Laien; davon müssen mindestens 26 Frauen, 15 Jugendliche und 13 Vertreter der Gastarbeiter sein. Zusätzlich kann der Bischof 20 weitere Synodalen ernennen.

HK: Uns interessiert aber nicht nur die Zusammensetzung, sondern auch der Wahlmodus. Es ist wohl so, daß sie etwa im Vergleich der Bundesrepublik über ein demokratischeres Wahlverfahren verfügen oder wenigstens über eines, das eine breitere Ausübung des Wahlrechts ermöglicht und deswegen wenigstens im Prinzip basis- bzw. gemeindenäher ist. Wie sieht der Wahlmodus aus?

Unold: Jede der genannten Kategorien wählt ihre Delegierten bzw. Synodalen von der Basis her selber. Zur Verdeutlichung: Priester wählen Priester, Ordensleute wählen Ordensleute, Laien wählen Laien. Anders als in der Bundesrepublik, wo ein Gremium alle Diözesandelegierten wählt bzw. gewählt hat, bleibt die Wahl bei uns gruppengebunden. Aber zu Ihrer speziellen Frage: Gerade z. Z. finden die Wahlen der Laiensynodalen statt, die über ein Elektoren-Wahlsystem erfolgen. Aus jeder Pfarrei werden entsprechend deren Größe eine Anzahl

Elektoren gewählt, die zugleich Synodalkandidaten sind, sofern sie eine Kandidatur annehmen. Diese Elektoren werden im Juni in ihrem Wahlkreis zusammenkommen und die Zahl der ihrem Wahlkreis zustehenden Synodalen wählen. Durch dieses gestufte System sind wir der Basis in der Tat wenigstens im Ansatz um einiges näher, da in der Bundesrepublik die Synodalen durch Vertreter der Diözesangremien gewählt und die Gemeinden nur durch das Vorschlagsrecht in den Wahlvorgang einbezogen wurden.

HK: Ein Hauptproblem war auch für die schweizerische Synodenvorbereitung die Zuordnung der Entscheidungsfunktionen der Synode und der Rechtskompetenz der Bischöfe bzw. des Einzelbischofs. Wie haben Sie dieses Problem gelöst.

Unold: Grundsätzlich muß unterschieden werden zwischen Beschluß- und Empfehlungsanträgen der Synode. Die Synode kann nur Beschlüsse fassen, die sich auf Fragen der Diözese beziehen und für die die Diözese und folglich der Bischof zuständig ist. Kann der Bischof einem Beschluß der Plenarversammlung nicht zustimmen, so ist im Rahmenstatut, Art. 8, festgelegt: „Synodalenbeschlüsse . . . liegen vor, wenn der Bischof der Plenarversammlung zustimmt. Kann er nicht zustimmen, so hat er seinen Entscheid vor der Plenarversammlung zu begründen. Diese setzt eine Kommission ein, die einen Beschluß anstrebt, dem der Bischof und die Plenarversammlung zustimmen können. Die Kommission legt den neuen Beschlußvorschlag der Plenarversammlung vor." Hinsichtlich von Empfehlungen und deren Behandlungen stellt Art. 11, 1c fest: Die Synode kann in Fragen, die die katholische Bevölkerung beschäftigen — aber nicht in den diözesanen Kompetenzbereich fallen — den zuständigen Stellen (Papst, Bischofssynode, katholisch-kantonalkirchliche Organisationen usw.) Empfehlungen unterbreiten. Die Plenarversammlung kann beantragen, daß der Bischof ihre Stellungnahme weiterleitet, auch wenn er sie nicht befürwortet.

HK: Wie wird diese Zuordnung in einem den diözesanen Sitzungen folgenden gesamtschweizerischen Synodenvorgang aussehen?

Unold: Die Beschlüsse der Plenarversammlung der interdiözesanen Synodalversammlung gelten als Anträge an die Bischofskonferenz. Diese befindet gemäß ihrer kirchenrechtlichen Zuständigkeit entweder einstimmig oder durch Mehrheitsbeschluß über den Antrag. Wird der Antrag abgelehnt, so hat die Bischofskonferenz ihre Haltung gegenüber der Plenarversammlung zu begründen. Sie kann auf Antrag der Synode eine erneute Behandlung der strittigen Frage veranlassen, sie kann aber auch eine eigene Vorlage unterbreiten . . .

HK: . . . und wenn der Konsens auch in diesem zweiten Durchgang nicht stattfindet . . .?

Unold: Im Statut ist diesbezüglich nichts festgelegt; man wird aber auf beiden Seiten versuchen, in echter Zusammenarbeit zwischen den Synodalen und der Bischofskonferenz eine Lösung zu finden. In diesem Zusammenhang darf grundsätzlich gesagt werden — dies gilt auch für die Beziehung Diözesansynode—Bischof —, daß es nicht darum geht, die eine Instanz gegen die andere auszuspielen, sondern daß von beiden Seiten echte Zusammenarbeit gesucht wird.

HK: Wenn wir recht sehen, so sind sie im gesamtschweizerischen Synodenvorgang in gewissen Punkten dem Modell der DDR-Synode näher als dem der Bundesrepublik. In der Bundesrepublik ist die Entscheidung der Bischöfe in die Synode selbst hineingenommen, und Beschlüsse der Synode, die den Charakter einer Anordnung haben, erhalten von sich aus Gesetzeskraft und bedürfen nicht der getrennten Zustimmung der Bischofskonferenz. In der DDR werden die Beschlüsse der Synode grundsätzlich nur als „Richtungweisende Empfehlungen" an die Ordinarienkonferenz verstanden. Wie beim Schweizer Modell sind dort die Bischöfe zwar in der Synode anwesend, stimmen aber nicht ab. Allerdings ist dort im Gegensatz zu Ihrem Modell bei Nichtzustandekommen eines Konsenses zwischen Bischofskonferenz und Synode an einen zweiten Beratungsvorgang gar nicht gedacht. Lehnt die Ordinarienkonferenz ab, ist der Beschluß der Synode verworfen. Wie ordnen Sie sich selber ein?

Unold: Hinsichtlich der Regelung in der Bundesrepublik (vgl. Art. 13 des Statutes) möchte ich bemerken, daß unser Vorgehen den Vorteil besitzt, daß auf jeden Fall eine klare Stellungnahme der Plenarversammlung erfolgt. Hinsichtlich der DDR haben sie richtig festgestellt, daß unseren Anträgen mehr Gewicht zukommt.

HK: In der Bundesrepublik beschränkte sich die Arbeit der Vorbereitungskommission auf die Schaffung eines Themenkatalogs und des statutarischen Rahmens. Dann wurde im Januar 1971 die Synode offiziell konstituiert, und erst auf der konstituierenden Sitzung wurden die Kommissionen gebildet, die die Ausarbeitung der Vorlagen übernahmen. Diese Methode war nicht in jedem Fall erfolgreich, weil trotz der Hinzuziehung von Fachleuten als stimmberechtigte Berater zu heterogen zusammengesetzte Kommissionen entstanden. Welchen Weg haben Sie für die Ausarbeitung der Vorlagen gewählt?

Unold: Auf Grund einer Befragung aller Katholiken, die allerdings in einfacherer und unrepräsentativerer Form vor sich ging als in der Bundesrepublik — man versuchte mit persönlichem Anschreiben des Bischofs durch einen kurzen Fragenkatalog die vorrangig gewünschten Themen festzustellen — und unter Berücksichtigung weiterer Problemkreise, z. B. von Strukturfragen, wurde von der Interdiözesanen Vorbereitungskommission ein Themenkatalog ausgearbeitet, der 12 Themenkreise umfaßt: Glauben und Glaubensverkündigung heute, Gebet, Gottesdienst und Sakramente im Leben der Gemeinde, Planung der Seelsorge in der Schweiz, Kirche im Verständnis der Menschen von heute, Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen, Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft, Verantwortung der Christen in Arbeit und Wirtschaft, Soziale Aufgaben der Kirche in der Schweiz, Beziehung zwischen Kirche und politischen Gemeinschaften, Mitverantwortung der Christen für die Missionen, die Dritte Welt und den Frieden, Bildungsfragen und Freizeitgestaltung, Informationen und Meinungsbildung in Kirche und Öffentlichkeit. Für jeden dieser Themenkreise wurde auf Grund zahlreicher Empfehlungen aus den diözesanen Räten von der Interdiözesanen Vorbereitungskommission nach Fachkriterien eine Sachkommission gewählt. Diese Sachkommissionen erarbeiten die Vorlagen zu Händen der Diözesansynoden. Es ist zu berücksichtigen, daß bei dieser Ausarbeitung Gruppen und Gemeinden beteiligt werden, indem ihnen in Form von Vorentwürfen „Arbeitspapiere" bzw. „Fragebogen" vorgelegt

werden und sie zu den Entwürfen selbst Stellung beziehen können. Mit der Überweisung der Vorlagen an die Diözesansynoden endet die Arbeit der vorbereitenden Sachkommission grundsätzlich. Die Synoden werden für jeden Sachbereich eigene Kommissionen bestellen; sie prüfen die Vorlage und erstatten den Synoden Bericht.

HK: In der Bundesrepublik gibt es eine Arbeitsgemeinschaft Synode, in der Studentenschaft und Solidaritätspriestergruppen das Übergewicht haben; ihre selbstgestellte Aufgabe ist kritische Begleitung. Welche Bedeutung kommt in der Schweiz der Bewegung „Drehscheibe Synode '72" zu?

Unold: Die Aktion Drehscheibe wurde von der katholischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung lanciert. Ihr Anliegen ist vor allem die Mitarbeit der Basis an der Synodenvorbereitung. Die „Drehscheibe" arbeitet grundsätzlich selbständig, steht aber mit den offiziellen Synodenorganen in regem Informationsaustausch. Sie sucht ihr Ziel über folgende Mittel zu erreichen: 1. Kurse für die Gesprächsführung von Basisgruppen (Pfarrei-, Vereins- und Spontangruppen); 2. Animationsarbeit in den Pfarreien (Orientierungs- und Diskussionsabende, die der Bildung von Basisgruppen dienen); 3. das monatlich erscheinende Heft „Drehscheibe", in dem Stellungnahmen von Gruppen und einzelnen zu Fragen und Vorlagenentwürfen der Sachkommission publiziert werden. Diese Hefte sollen den Gedankenaustausch zwischen den Gruppen fördern.

HK: Wie Sie schon eingangs sagten, werden die Diözesansynoden am 23. September gleichzeitig zur konstituierenden Sitzung zusammentreten. Frage 1: Ist zu diesem Datum die Aufgabe der vorbereitenden Sachkommissionen im wesentlichen geleistet, oder arbeiten diese Kommissionen während der Dauer der Synoden weiter? Frage 2: Was hat die Arbeit der Kommissionen bisher erbracht? Was liegt an Entwürfen vor?

Unold: Zu Ihrer ersten Frage muß ich vorausschicken, daß die Synode im Herbst 1972 nicht durchgeführt wird, sondern beginnt. Sie wird voraussichtlich bis Frühjahr 1975 dauern. Die vorbereitenden Sachkommissionen arbeiten auf jeden Fall weiter, da die Vorlagen ja noch nicht abgeschlossen sind. Im Herbst 1972 werden nur Teilvorlagen einzelner Kommissionen bereitstehen. Die Vorbereitungsarbeit zieht sich in die Durchführungsphase hinein. Zu Ihrer zweiten Frage: Voraussichtlich werden Teilentwürfe über „Krise und Zukunft des Glaubens", „Kirche als Gemeinschaft", „Mischehe", „Sexualität", „Sinn der Ehe" vorliegen. Sie kommen aus Vorarbeiten verschiedener Sachkommissionen. Bisher wurden der Öffentlichkeit Vorlagen-Entwürfe der Kommission I („Krise und Zukunft des Glaubens") und der Kommission VI („Die Ehe im Werden und in der Krise") zur Vernehmlassung vorgelegt.

HK: Lassen sich, wenigstens in groben Umrissen, bereits Umfang und Gesamtthematik der Synoden absehen, oder befinden Sie sich thematisch mit den ersten Vorlagen noch im Stadium des Suchens und Experimentierens?

Unold: Die Thematik, über die auf den Diözesansynoden verhandelt werden muß, ist im Themenkatalog festgelegt. In Zusammenarbeit mit der Interdiözesanen Vorbereitungskommission legte jede Sachkommission innerhalb ihres Themenbereiches eine Prioritätenordnung fest. Über diese Thematik hinaus können natürlich die einzelnen Bistümer noch weitere Themen behandeln. Die Thematik für die überdiözesanen Beratungen wird sich erst aus dem Zusammenspiel mit den diözesanen Sitzungen ergeben. Die Thematik ist also weitgehend offen; Endgültiges läßt sich im Augenblick nicht sagen.

HK: Anders als in der Bundesrepublik werden in den ersten Vorlage-Entwürfen keine Strukturfragen behandelt, sondern glaubens- und existenzbezogene Themen. Ist dies Zufall oder bewußte Schwerpunktsetzung?

Unold: Die Sachkommission III („Planung der Seelsorge in der Schweiz") hat sich auch mit Strukturfragen zu befassen. Bewußt aber wurden diese Fragen für die letzten Sessionen festgelegt, weil die Strukturen sich nach den auf den anderen Sachgebieten gewonnenen Erkenntnissen zu richten haben.

HK: Was ist der wesentliche Inhalt, und welches ist die Tendenz des Glaubenspapiers? Welcher Stellenwert ist ihm innerhalb der Gesamtthematik der Synoden zugedacht? Eignet er sich für die Diözesansynoden, oder wäre die Sicherung eines einheitlichen Grundsatzpapiers durch den gesamtschweizerischen Synodenvorgang nicht sinnvoller?

Unold: Die Sachkommission „Glaube und Glaubensverkündigung heute" hat eine doppelte Aufgabe. Sie hat ein Grundlagepapier erarbeitet zum Thema „Krise und Zukunft des Glaubens". Darin ist die Rede von der heutigen Glaubenskrise und ihrer Ursachen. Ferner wird versucht, den Glauben als Wirklichkeit für heute darzustellen. Einige Aussagen beziehen sich auf den Glaubensinhalt, ohne daß die Kommission aber eine Kurzformel des Glaubens vorlegt; weitere Überlegungen stellen den Glauben als Haltung und Tun des Menschen dar. Von diesen Gedanken ausgehend, hat die Kommission Vorschläge zur heutigen Glaubensverkündigung auszuarbeiten. Diese Arbeit hat sie erst in diesen Tagen an die Hand nehmen können. Gerade die grundsätzlichen Überlegungen eignen sich meines Erachtens sehr gut für die Diözesansynoden. Das Grundsatzpapier enthält aber keine Beschluß- und Empfehlungsanträge, über die abgestimmt werden muß. Vielmehr soll die Diözesansynode durch die Diskussion dieser Aussagen selber einen Bewußtseinsbildungsprozeß durchmachen können, der ihr dann ermöglicht, hinsichtlich der Verkündigung die richtigen Entscheide zu fällen.

HK: Das Glaubenspapier zeigt eine nach unserem Empfinden mutige ökumenische Zuspitzung. Es soll, so heißt eine der Forderungen, „innerhalb der katholischen Kirche und zwischen den christlichen Kirchen ein lebhaftes Gespräch über den Glauben stattfinden, damit er sich bei allen kläre und vertiefe und das Interesse an ihm wachse ..." Dies ist ein realistisches, aber anspruchsvolles Programm. Sie haben sich bereits in der Vorbereitungsphase durch Hinzuziehung nichtkatholischer Berater ökumenisch geöffnet. Welche ökumenischen Erwartungen sehen Sie mit den Synoden verknüpft?

Unold: Sowohl in der Synodenvorbereitung als auch in der Synodendurchführung arbeiten Berater anderer christlicher Kirchen mit. Die Mitarbeit dieser Berater in den Sachkommissionen ist äußerst wertvoll. Heute ist es noch verfrüht zu sagen, welche konkreten Schritte in Richtung ökumenischer Zusammenarbeit durch die Synode '72 getan werden. Eines aber ist sicher: durch diese Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit Vertretern anderer christlicher Kirchen in der Synode '72 werden das Gespräch der christlichen Kirchen und das gemeinsame Suchen intensiviert.

HK: Ein Fragenbereich wurde in der Schweiz und in der Bundesrepublik so gut wie parallel behandelt. Es ist der Komplex Ehe und Sexualität. Zu diesem Komplex gehört auch die Frage nach der kirchlichen Stellung der Geschiedenen, die wieder verheiratet sind. Dieses Thema wird dem Vernehmen nach auch in den österreichischen pastoralen Führungsgremien studiert und wird im geplanten gesamtsynodalen Vorgang in Österreich eine Rolle spielen. Zu welchen Lösungen bzw. Vorschlägen ist die zuständige Kommission in dieser Frage gekommen?

Unold: Gerade dieser Tage legte die Sachkommission „Ehe und Familie" den vorhin genannten Teilentwurf zum Thema „Die Ehe im Werden und in der Krise" der Öffentlichkeit zur Vernehmlassung vor. Dort ist auch die kirchliche Stellung der wiederverheiratet Geschiedenen angesprochen. Die Kommission macht darin Vorschläge, die sich mit dem, was an deutschen Vorschlägen bisher zu hören war, in der Sache weitgehend decken. Der Entwurf regt einen Beschluß an, nach dem, unabhängig von der kirchenrechtlichen Anerkennung der Zweitehe, Geschiedene unter drei Bedingungen zu den Sakramenten zugelassen werden sollen: 1. muß feststehen, daß die erste Ehe tatsächlich unheilbar zerrüttet ist, daß begangene Schuld bereut und etwaiges Unrecht gegenüber dem ersten Partner „nach Kräften" wiedergutgemacht wurde; 2. muß die neue Ehe menschlich, bürgerlich-rechtlich und religiös geordnet sein und der Wille zu einem dauerhaften Zusammenleben nach christlichen Grundsätzen feststehen; 3. muß gewährleistet sein, daß die Betroffenen zu den Sakramenten aus „wirklich religiösen Gründen" und „ruhigen Gewissens" von der Zulassung Gebrauch machen können. Darüber hinaus plädiert die Vorlage für eine Vertiefung der nichtjuristischen Elemente im Eheverständnis. Er sieht auch eine Empfehlung vor, nach der bei Ehenichtigkeitserklärungen auch die „psychische Unfähigkeit", mit einem Menschen zusammenzuleben, berücksichtigt werden soll.

HK: Nach dem vorliegenden Zeitplan werden die gesamtschweizerischen Synodalversammlungen nicht erst nach Abschluß der Diözesansynoden durchgeführt. Vielmehr folgt jeweils auf eine Diözesansynode eine gesamtschweizerische Synodalversammlung, an der je eine Delegation von 30 Mitgliedern jeder Diözesansynode teilnimmt. Welche Absicht liegt diesem Zeitplan zugrunde?

Unold: Die gesamtschweizerischen Synodalversammlungen bezwecken gesamtschweizerische Lösungen in Fragen von interdiözesaner Bedeutung (z. B. Firmalter, Bildung eines schweizerischen Katholikenrates u. a. m.). Wenn alle Diözesansynoden beschießen, daß eine Frage gesamtschweizerisch gelöst werden soll, so überweisen sie dieses Geschäft an die gesamtschweizerische Synodalversammlung, welche dann die Frage abschließend behandelt. Kommt es bei diözesanen Entscheidungen in Fragen, die von gesamtschweizerischer oder sprachregionaler Bedeutung sind, zu divergierenden Lösungen, so kann die gesamtschweizerische Synodalversammlung einen Vermittlungsvorschlag ausarbeiten und diesen als Antrag an die Diözesansynoden zurückgeben. Es ist einsichtig, daß die gesamtschweizerische Synodalversammlung beide Aufgaben nur sinnvoll bewältigen kann, wenn sie zwischen den Sessionen der Diözesansynoden tagt. Es wäre z. B. unsinnig, im Herbst 1972 von den Dnözesen aus einzelne Geschäfte der gesamtschweizerischen Synodalversammlung zuzuweisen, die erst nach Abschluß der Diözesansynoden, d. h. erst 1975, die Arbeit aufnehmen könnte.

HK: Wie beurteilen Sie das kirchliche Klima im jetzigen Stadium der Synodenarbeit. Es gab auch bei Ihnen Kritik: u. a. war der Vorwurf zu hören, man habe durch die Befragungsaktion und durch eine tendentiell offene Thematik die Fenster weit geöffnet, durch den statutarischen Rahmen aber wieder viele Türen geschlossen. Haben die Spannungen zugenommen? Besteht Angst vor sogenannten heißen Eisen, oder überwiegt in einem Stadium der kirchlichen Entwicklung, in dem viele von Resignation sprechen, die Hoffnung auf ein sinnvolles Gelingen?

Unold: Wir können feststellen, daß in letzter Zeit das Interesse an der Synode in der Öffentlichkeit merklich gewachsen ist. In vielen Pfarreien haben sich Gruppen gebildet, die sich mit der Synodenthematik befassen. Die Erwartungen angesichts der Synode sind schillernd; sie gehen zum Teil zu weit. Bezüglich der Kritik an der Vorbereitung kann gesagt werden, daß kritische Auseinandersetzung allen an der Vorbereitung Engagierten willkommen ist. Wir sind uns bewußt, daß wir alle Lehrlinge des Synodenvorganges sind. Jede konstruktive Kritik ist Ausdruck echter Sorge um das Leben der Kirche und bezeugt die Mitverantwortung für ihre Entwicklung.

Das Statut der Pastoralsynode in der DDR

Der hier folgende Wortlaut der Jurisdiktionsbezirke in der DDR wurde im Februar 1972 endgültig verabschiedet, am 7. März vom Apostolischen Stuhl gutgeheißen und von der Berliner Ordinarienkonferenz unter dem Datum vom 15. März den zuständigen kirchlichen Gremien und den Pfarrgemeinden bekanntgegeben. Ursprünglich sollte das Statut bereits im Januar veröffentlicht werden, der ursprüngliche, von einer eigens dafür eingesetzten Kommission erarbeitete Entwurf stieß jedoch bei grundsätzlicher Gutheißung auf einige Bedenken Roms und wurde dann von der Ordinarienkonferenz abgelehnt und später grundlegend überarbeitet. Der Text weist zahlreiche Parallelen zum Statut der Gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik auf, zeigt im Vergleich zu diesem aber auch bemerkenswerte Unterschiede (vgl. HK, Januar 1971, 37 ff.): Die Bindung der Synode an die Bischofskonferenz und an den Einzelbischof ist noch viel strikter als in der Bundesrepublik: Die Beschlüsse der Synode sind als solche nicht rechtsverbindlich, sondern stellen nur „richtungweisende pastorale Empfehlungen" an die Bischofskonferenz bzw. an die Ortsordinarien dar. — Zugleich mit dem Synodenstatut und der Geschäftsordnung der Synode wurden die Vorpapiere für die von den Kommissionen zu erarbeitenden Vorlagen fertiggestellt und den Gemeinden und kirchlichen Gremien zugesandt. Wir werden im nächsten Heft im Rahmen eines Berichts über die thematische Vorbereitung der Synode, die nach offiziellen Angaben im Januar 1973 eröffnet werden soll, berichten.

Artikel 1 — Ziel

Die Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR hat das Ziel, die Aussagen und Forderungen des II. Vatikanischen Konzils für die Kirche in der DDR fruchtbar zu machen und nachkonziliare Fragen der Pastoral in seinem Geiste klären zu helfen.

Artikel 2 — Einberufung und Leitung

Die Pastoralsynode wird vom Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz als Präsidenten der Pastoralsynode einberufen und geleitet.
Das beschlußfassende Organ der Pastoralsynode ist die Vollversammlung.

Artikel 3 — Mitglieder der Vollversammlung

Die Vollversammlung setzt sich aus den Mitgliedern der Berliner Ordinarienkonferenz und weiteren 142 Synodalen zusammen, von denen bis zur Hälfte Laien sein können. Ordensmänner, die nicht Priester sind, und Ordensfrauen zählen zu den Laien.

Außer den Mitgliedern der Berliner Ordinarienkonferenz sind Synodalen:

aus den Jurisdiktionsbezirken gewählt: Berlin 17, Erfurt 20, Görlitz 7, Magdeburg 22, Meiningen 3, Meißen 22, Schwerin 10;

von den nachstehenden Gremien gewählt: je ein Vertreter der Arbeitsgemeinschaft Jugendseelsorge, Studentenseelsorge, Akademikerseelsorge, Erwachsenenseelsorge, der Katechetischen Arbeitsgemeinschaft und der Konferenz der Caritasdirektoren (6); Vertreter der Konferenz der höheren Ordensoberen (2); der Konferenz der höheren Ordensoberinnen (3); Vertreter der Priesterausbildungsstätten (4); Vertreter der Seelsorgehelferinnen-Seminare und der Seelsorgehelferinnen (2); Vertreter des kirchlich-caritativen Dienstes einschließlich der Ausbildungsstätten (1); Vertreter der Studentengemeinden (2);

von der Berliner Ordinarienkonferenz berufen: je ein Vertreter der Ordinariate (7); Priester und Laien zum Ausgleich struktureller Unterschiede (14). Insgesamt 142.

Die Wahl bzw. Berufung gilt für die gesamte Dauer der Pastoralsynode. Scheidet ein Synodale aus, so tritt der Nachfolgesynodale ein, oder es erfolgt eine Nachwahl bzw. Nachberufung.

Synodale kann sein, wer der römisch-katholischen Kirche angehört, im Besitz der kirchlichen Ehrenrechte ist, das 18. Lebensjahr vollendet und seinen ständigen Wohnsitz in der DDR hat.

Die Synodalen, mit Ausnahme der Ortsordinarien, können sich in der Ausübung ihrer Tätigkeit nicht vertreten lassen.
Die Synodalen sind in ihren Entscheidungen an keine Weisungen gebunden.

Artikel 4 — Beobachter

Andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften können auf Grund einer Einladung durch den Präsidenten der Pastoralsynode Beobachter zur Vollversammlung entsenden.

Artikel 5 — Präsidium

Der Präsident der Pastoralsynode kann sich in dieser Eigenschaft durch einen von der Berliner Ordinarienkonferenz aus deren Mitte zu wählenden Bischof vertreten lassen.

Alle Arbeiten der Pastoralsynode stehen unter der Leitung des Präsidiums, das sich aus dem Präsidenten bzw. seinem Stellvertreter und 4 Vizepräsidenten zusammensetzt.

Die Verhandlungsführung während der Vollversammlung liegt in der Regel in der Hand eines der Vizepräsidenten.

Die Vizepräsidenten werden von der Vollversammlung aus der Reihe der Synodalen gewählt und sollen 2 Priester und 2 Laien sein.

An den Beratungen des Präsidiums nehmen ständig teil:
der Stellvertreter des Präsidenten, je ein Mitglied der Koordinierungskommission, der Rechtskommission, der Kommission für theologische Fragen des Sekretariats.

Artikel 6 — Sekretariat

Der Sekretär der Pastoralsynode und sein Stellvertreter werden von der Berliner Ordinarienkonferenz ernannt. Sie sind an die Weisungen des Präsidenten gebunden. Sie haben das Recht, an den Sitzungen der Vollversammlung und der Kommissionen mit beratender Stimme teilzunehmen.

Artikel 7 — Kommissionen

Die Vollversammlung errichtet für die Dauer der Pastoralsynode folgende Kommissionen:
Koordinierungskommission: Sie hat die Aufgabe, die synodale Arbeit zu koordinieren und insbesondere die Zusammenarbeit der Fachkommissionen zu regeln.
Rechtskommission: Sie hat die Geschäftsordnung auszulegen und Konfliktfälle zu bearbeiten.
Kommission für theologische Fragen: Sie hat im Auftrag des Präsidiums bei auftretenden theologischen Fragestellungen Auskunft zu geben.
Fachkommissionen: Sie haben die Beschlußvorlagen mit entsprechenden Begründungen und Erläuterungen zu erarbeiten.

Artikel 8 — Vorbereitende Gremien

Die von der Berliner Ordinarienkonferenz in der Vorbereitungsphase berufene Zentrale Arbeitsgruppe und das Vorläufige Leitungsgremium beenden ihre Arbeit mit der konstituierenden Sitzung der Vollversammlung.

Artikel 9 — Berater und Sachverständige

Durch den Präsidenten der Pastoralsynode können auf Vorschlag der Berliner Ordinarienkonferenz und der Koordinierungskommission Berater in die Fachkommissionen berufen werden.

Von den Fachkommissionen können von Fall zu Fall Sachverständige für ein zu bearbeitendes Thema angehört werden. Als Sachverständige können auch Nichtkatholiken hinzugezogen werden.

Artikel 10 — Ablauf der Pastoralsynode

Die Berliner Ordinarienkonferenz setzt den Beginn und nach Anhören der Koordinierungskommission die Beendigung der Pastoralsynode fest.

Artikel 11 — Beratungsgegenstände der Vollversammlung

Die Beratungsgegenstände der Vollversammlung werden von der Koordinierungskommission vorgeschlagen und vom Präsidium im Einvernehmen mit der Berliner Ordinarienkonferenz festgelegt.

Zusätzliche Beratungsgegenstände können von wenigstens 30 Synodalen schriftlich beim Präsidium beantragt werden. Dieses Dieses entscheidet nach Stellungnahme der Koordinierungskommission und im Einvernehmen mit der Berliner Ordinarienkonferenz über die weitere Behandlung.

Artikel 12 — Behandlung der Beschlußvorlagen

Beschlußvorlagen werden durch die jeweils zuständige Fachkommission eingebracht. Sie werden vom Präsidium den Gemeinden und betroffenen Gruppen zur Sachdiskussion übergeben. Die eingehenden Sachvoten sind durch die Fachkommission zu bearbeiten.

Jeder Synodale ist berechtigt, Änderungen oder Ergänzungen zu Beschlußvorlagen schriftlich zu beantragen.

Zu jeder Beschlußvorlage finden in der Vollversammlung mindestens zwei Lesungen statt, die nicht in derselben Sitzungsperiode gehalten werden dürfen.

Artikel 13 — Beschlußfassung

Die Vollversammlung ist nur beschlußfähig, wenn wenigstens $^3/_4$ der Synodalen anwesend sind.

Die Mitglieder der Berliner Ordinarienkonferenz beteiligen sich an den Beratungen und Diskussionen der Pastoralsynode, stimmen jedoch in der Vollversammlung nicht mit ab.

Für die Annahme einer Vorlage in erster und zweiter Lesung ist Zweidrittelmehrheit aller anwesenden Synodalen erfor-

derlich, ebenso für die Annahme von Änderungs- und Zusatzanträgen in der zweiten Lesung. Im übrigen genügt die einfache Mehrheit der anwesenden Synodalen.

Ein Beschluß der Vollversammlung über eine Vorlage ist nicht möglich, wenn die Berliner Ordinarienkonferenz oder ein Ortsordinarius aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre oder aus pastoraler Gesamtverantwortung Einspruch erheben. Die Vollversammlung kann dann die zuständige Fachkommission mit der Erarbeitung einer neuen Vorlage beauftragen.

Die durch Beschluß der Vollversammlung verabschiedeten Vorlagen sind richtungweisende pastorale Empfehlungen an die Berliner Ordinarienkonferenz bzw. an deren Mitglieder als Ortsordinarien der einzelnen Jurisdiktionsbezirke.

Artikel 14 — Inkraftsetzung und Bekanntmachung der Beschlüsse

Die Beschlüsse der Vollversammlung erhalten Gesetzeskraft nur durch Anordnung der Berliner Ordinarienkonferenz oder — je nach Zuständigkeit — des zuständigen Ortsordinarius.

Unter Wahrung von 14.1. werden Beschlüsse der Synode durch den Präsidenten bekanntgegeben; sie treten in den einzelnen Jurisdiktionsbezirken mit der Veröffentlichung in den amtlichen Mitteilungen in Kraft.

Artikel 15 — Wahlordnung und Geschäftsordnung

Die Wahlordnung regelt die notwendigen Einzelheiten zu Artikel 3. Sie wird von der Berliner Ordinarienkonferenz erlassen. Die Geschäftsordnung regelt die erforderlichen Einzelheiten der Arbeit in der Vollversammlung und in den Kommissionen. Sie wird an Hand der Arbeiten von vorbereitenden Gremien durch die Berliner Ordinarienkonferenz zunächst erlassen. Änderungen der Geschäftsordnung kann die Vollversammlung mit Zweidrittelmehrheit beschließen. Ein solcher Beschluß setzt einen schriftlichen Antrag von wenigstens 20 Synodalen voraus.

Artikel 16 — Inkrafttreten des Statuts

Das vorliegende Statut tritt nach Beschlußfassung der Berliner Ordinarienkonferenz und Zustimmung des Heiligen Stuhles in Kraft.

Der gesamtsynodale Vorgang in Österreich

Die gemeinsame Synode der katholischen Kirche in Österreich ist mit der Bischofskonferenz vom 21. bis 23. März 1972 in ein entscheidendes Stadium ihrer Vorbereitungsarbeit getreten. Vor zwei Jahren, nach einem Auftrag der Frühjahrsbischofskonferenz 1970 (vgl. HK, Juni 1970, 292), hatte sich ein vorbereitendes Präsidium gebildet. Ihm gehörten an: der Linzer Weihbischof *A. Wagner*, der Eisenstädter Diözesanbischof *St. László*, der damalige Vorsitzende der Österreichischen Pastoralkommission Prälat *H.-J. Schramm* (Innsbruck) und der damalige Generalsekretär der Katholischen Aktion Österreichs, *W. Schaffelhofer* (Wien). Dieses kleine Gremium hat die Umrisse der kommenden Synode im wesentlichen festgelegt. Es wurde später durch Vertreter aus ganz Österreich aufgefüllt (vorbereitendes erweitertes Präsidium). In dieses Gremium entsandten die neun österreichischen Diözesen und die Personal-Diözese „Bundesheer" je einen Vertreter, die Katholische Aktion wurde durch ein weiteres Mitglied ihres Präsidiums, Ministerialrätin *A. Niegl* aus dem Wiener Unterrichtsministerium, die Österreichische Pastoralkommission durch ihren derzeitigen Vorsitzenden, den Linzer Pastoraltheologen Prof. *W. Zauner*, und die Österreichische Bischofskonferenz durch deren Kanzleidirektor, Prälat *A. Kostelecky*, zusätzlich repräsentiert. Schließlich vergrößerte man dieses Gremium nochmals zu einer 47 Mitglieder umfassenden vorbereitenden Zentralkommission, indem man alle noch nicht im erweiterten Präsidium sitzenden Mitglieder der Österreichischen Pastoralkommission zuzog und das Gremium noch um einen Vertreter der Österreichischen Theologenkommission, jene zwei Vorsitzenden der vorbereitenden Sachkommission, die nicht schon im erweiterten Präsidium vertreten waren, und ad personam kooptierte Experten ergänzte. Somit bestehen derzeit — neben der Österreichischen Bischofskonferenz — drei aufeinander aufbauende Gremien, die für den Fortgang und die Führung der kommenden österreichischen Synode tätig sind.

Allerdings trat die *vorbereitende Zentralkommission* erst einmal, und zwar Mitte Dezember 1971, zusammen. Ihr wurden die wesentlichen *Vorentscheidungen* aus der Arbeit der beiden vorbereitenden Präsidien zur Genehmigung vorgelegt, um den Konsens einer größeren Gruppe zu suchen, ehe die Frühjahrskonferenz der österreichischen Bischöfe das Statut und die damit zusammenhängenden Festlegungen beschließen sollte. Die Zentralkommission wird am 13. Juni 1972 ihre zweite Sitzung abhalten und über das Schicksal der Beschlüsse, die sie ein halbes Jahr zuvor gefaßt hat, beraten.

Das Statut in seiner Ursprungsfassung

Das *Statut*, das die Zentralkommission in ihrer Dezembersitzung verabschiedete, war im wesentlichen *nach dem Modell des Statuts für die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik entworfen*. Es räumt den Bischöfen alle Möglichkeiten ein, die Beratungsthemen festzulegen und die Tagesordnungen der Vollversammlung zu bestimmen; die Erklärung der Bischöfe, einer bereits ausgearbeiteten Vorlage zu einem genehmigten Thema „aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen" zu können, verhindert eine Beschlußfassung der Vollversammlung. Dieser weitgehenden Eingriffsmöglichkeiten der Bischöfe auf dem Weg der Vorlagen zur Beschlußfassung stand ihre gleichgeordnete Stellung als Mitglieder der Vollversammlung in der Beschlußfassung selbst gegenüber: „Alle Mitglieder haben *gleiches* beschließendes Stimmrecht", heißt es im Artikel 3 über die Vollversammlung. Ihr gehören nach Artikel 4 an: die Mitglieder der Österreichischen Bischofskonferenz; die Mitglieder der Österreichischen Pastoralkommission; 95 Diözesanvertreter, die nach einem Schlüssel, der die Größe der Diözesen berücksichtigt, entsandt werden; je zwei Vertreter der Orden, die von den Konferenzen der Höheren Oberen der weiblichen und männlichen Orden nominiert werden; ein Vertreter der Theologischen Kommission; 19 Mitglieder gesamtösterreichischer Institutionen, die gemeinsam vom Österreichischen Laienrat und von der Katholischen Aktion Österreichs gewählt werden; und schließlich 14 Personen, die die Österreichische Bischofskonferenz direkt ernennt. Die Sachkommissionen haben zudem die Möglichkeit, *Berater*

zu kooptieren, die allerdings von der Zentralkommission oder der Bischofskonferenz vorgeschlagen und vom Präsidenten ernannt werden müssen; sie haben dann in den Sachkommissionen selbst volles Stimmrecht. *Vertreter der anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften* können als Sachverständige und Beobachter eingeladen werden. Da die Sachkommissionen aus den Mitgliedern der Vollversammlung, also den Synodalen, gebildet werden, ergibt sich im ganzen ein Kreis von etwa 250 Personen, die mit der endgültigen Ausarbeitung und Beschlußfassung befaßt sein werden.

Das *Beratungsverfahren,* das der Artikel 12 des Statuts regelt, sieht die Erarbeitung der Vorlagen in den Sachkommissionen und die Prüfung der Vorlagen durch die Zentralkommission vor. In der Vollversammlung finden zu jeder Vorlage mindestens zwei Lesungen in verschiedenen Sitzungen statt. „Vor jeder Lesung ist der Österreichischen Bischofskonferenz Gelegenheit zu einer Stellungnahme zu den Vorlagen zu geben", heißt es im Absatz (5) des Artikels 12, gleichlautend wie im Statut der GS in der Bundesrepublik. Die Beschlußfassung über die Vorlagen ist in der Vollversammlung nur mit Zweidrittelmehrheit bei Zweidrittelanwesenheit möglich. Mit der Beschlußfassung sollte aber nach dem Statut, das die vorbereitende Zentralkommission billigte, auch schon die Rechtskräftigkeit der Beschlüsse gegeben sein. Artikel 14 bestimmte: „Beschlüsse des ÖSV werden durch den Präsidenten auf geeignete Weise, allenfalls im Rahmen eines Katholikentages bekanntgegeben und in den Amtsblättern der Diözesen veröffentlicht."

Veränderungen durch die Bischofskonferenz

Die Frühjahrskonferenz beschloß zu dieser Fassung des Statuts einige sehr *entscheidende* Veränderungen, die auf eine noch stärkere Mitbestimmung der Bischöfe bei der Auswahl und Ausscheidung von Beratungsthemen einerseits, auf eine nochmals nach der Synode mögliche Aussetzung von Beschlüssen anderseits hinauslaufen. So lautet der zuletzt zitierte Absatz (1) des Artikels 14 in der neuen Fassung: „Beschlüsse und Anordnungen des ÖSV werden *nach Zustimmung der Bischofskonferenz* durch den Präsidenten auf geeignete Weise, allenfalls im Rahmen eines Katholikentages bekanntgegeben und *durch Veröffentlichung* in den Amtsblättern der Diözesen *in Kraft gesetzt.*" Damit wurde der Schlußakt der Promulgierung ganz nach dem Modell der österreichischen Diözesansynoden gestaltet, in denen sich die Bischöfe durchwegs der Mitberatung und des Mitbeschließens enthalten und nach der Synode sich durch den Akt der Promulgation die Beschlüsse zu eigen machten und ihnen Rechtskraft verleihen.

Dies ist auch mit wenigen Ausnahmen geschehen. Allerdings bestand in den Diözesansynoden weitgehende Freiheit der Synodalen in der Auswahl der zu behandelnden Themen. Diese war schon im ursprünglichen Statut nicht gegeben und ist nach den Veränderungen, die die Bischofskonferenz an diesem Text vorgenommen hat, nun noch weiter eingeschränkt. Aus dem in Artikel 1 umschriebenen Aufgabengebiet wurden die „gemeinsamen überdiözesanen Fragen" gestrichen und von den Diözesen herangetragene Probleme einer Genehmigungspflicht durch die Bischofskonferenz unterworfen. Der Absatz (2) des Artikels 11, wonach es 30 Synodalen möglich sein sollte, zusätzliche Beratungsgegenstände anzumelden, wurde gestrichen. Das *Einspruchsrecht der Bischöfe* gegen die Beschlußfassung über eine ausgearbeitete Vorlage (Artikel 13, Absatz 3) wurde von Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre auf solche der kirchlichen Disziplin ausgedehnt. Damit sind zwei *gegensätzliche Grundkonzeptionen* der Verschränkung des synodalen mit dem hierarchischen Prinzip zugunsten des letzteren zusammengefaßt worden. Dieses Statut bedarf noch der Genehmigung durch den Apostolischen Stuhl.

Neben dem Statut war die *Ermittlung der Mitglieder der vorbereitenden Sachkommissionen* die Hauptaufgabe der Sitzung der Zentralkommission im Dezember. Das Statut wird erst mit der *Konstituierung der Vollversammlung* im Frühjahr 1973 wirksam; bis dahin dauert die Vorbereitungsphase, in der aber bereits Vorlagen für die erste Session der Vollversammlung ausgearbeitet werden sollen. Da die *Ermittlung der Synodalen* nach den Bestimmungen des Statuts noch einige Zeit in Anspruch nehmen wird, mußten die vorbereitenden Sachkommissionen nach anderen Überlegungen zusammengesetzt werden. Man nahm vom Weg der reinen Ernennung Abstand und entwickelte ein ziemlich kompliziertes Verfahren, nachdem die Zentralkommission aus eigenen Vorschlagslisten durch Reihen und Streichen wählen sollte. Diese Wahl wurde im Laufe des Februar 1972 *schriftlich* durchgeführt und ergab für keinen Kandidaten Streichungen in einer Zahl, die sein Ausscheiden bewirkt hätten. Nach den noch immer gültigen und von der Bischofskonferenz genehmigten „Richtlinien für die Vorbereitungsphase des ÖSV" ist es ausdrückliches Recht der vorbereitenden Zentralkommission, die Mitglieder der vorbereitenden Sachkommissionen zu wählen, wobei eine Bestätigung durch die Bischofskonferenz nicht vorgesehen ist. Dennoch verfügte die Bischofskonferenz angesichts des Wahlergebnisses eine ganze Reihe von Streichungen und schied damit Personen, die zwar gewählt waren, ihr aber problematisch erschienen, aus.

Tendenz zu Konzentration

Eine der frühesten Festlegungen für die kommende Synode durch die Bischofskonferenz betraf die Thematik in vier großen Sachgebieten; nach diesen hat die Zentralkommission die vier vorbereitenden Sachkommissionen eingesetzt und ihre Vorsitzenden und Sekretäre bestimmt: Kommission I „Träger kirchlicher Dienste" wird vom Vorsitzenden der Österreichischen Pastoralkommission, Prof. *W. Zauner,* geleitet; Kommission II „Kirche in der Gesellschaft von heute" wird unter dem Vorsitz von *A. Klose* zusammentreten; Kommission III „Grundsätze einer Bildungsplanung" steht unter der Leitung von Ministerialrätin *Niegl;* Kommission IV „Kirche und Massenmedien" leitet der frühere Generalsekretär der Wiener Diözesansynode, *A. Fellner.*

Die erste *Konstituierung,* jene der Kommission IV, erfolgte am 14. April 1972, die anderen werden bis Anfang Juni stattfinden.

Der weitere *Zeitplan* sieht vor, daß die Beratungen, die zum großen Teil in Arbeitsgruppen vor sich gehen werden, bis zum Jahresende 1972 ein erstes Ergebnis haben sollen, damit sich die Zentralkommission mit diesen Vorlagen befassen und sie schon der konstituierenden Sitzung der Vollversammlung zuweisen kann. Solche Vorlagen können nach den zur Zeit vorliegenden Richtlinien verschiedenen Charakter haben: Sie können lediglich Diskussionsgrundlagen für die Kommissionen sein, ohne daß darüber Be-

schlüsse gefaßt werden, sie können der Information der Synodalen dienen, oder — in beschränktem Umfang — zur eigentlichen Beschlußfassung führen. Die *Beschlußmaterie*, so lauten die Richtlinien, soll für jede Kommission nicht mehr als 80 Zeilen Text umfassen. Sind somit die Grenzen formal ziemlich deutlich abgesteckt, so ist die *Behandlung der Materie* innerhalb des Themengebietes inhaltlich noch völlig offen. Zwar existiert eine Aufgabenumschreibung für die einzelnen Kommissionen, aber diese bietet genügend Spielraum für grundsätzliche und praktische Aussagen. Doch läßt sich schon jetzt die Tendenz zur Konzentration auf einige wenige Punkte absehen. Damit soll bewußt vermieden werden, was in einigen Diözesansynoden, allen voran in der Wiener Synode, zur raschen Ermüdung der Synodalen geführt hat, nämlich eine Überfülle des Stoffes, der sich bei der Behandlung aller anstehenden pastoralen Probleme aufdrängt.

Nach dem ausdrücklichen Willen der Bischöfe soll eine *zeitliche Überschneidung mit den auslaufenden Diözesansynoden* vermieden werden. Aus diesem Grund wird derzeit Öffentlichkeitsarbeit für den Österreichischen Synodalen Vorgang nicht forciert, und nicht zuletzt dieser Umstand dürfte dafür ausschlaggebend gewesen sein, daß man der Synode eine längerfristige vorbereitende Phase vorgeschaltet hat: Erst nach Ende der Synoden sollte die gemeinsame Synode deutlich in Erscheinung treten. Vier von den insgesamt neun österreichischen Diözesen führen 1972 ihre Diözesansynoden weiter und zu Ende. Die Synoden der Bistümer Salzburg, Wien und Eisenstadt sind bereits abgeschlossen, die Diözesen Graz-Seckau und Feldkirch haben auf die Durchführung von Diözesansynoden verzichtet. Ende April tagten sowohl die Innsbrucker wie die St. Pöltner Synode, Mitte Mai tritt die Kärtner Diözesansynode zusammen, und die Diözese Linz schließt ihre Beratungen im Herbst in drei Etappen ab.

Offene Probleme

Schon jetzt haben einige Synoden auf die Behandlung von Problemen verzichtet, die überdiözesane Bedeutung haben, um der Beratung auf der gesamtösterreichischen Ebene nicht vorzugreifen, bzw. um doppelte Bemühungen zu vermeiden. Anderseits bestand eine der ersten Arbeiten im Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorgangs in der Sichtung und thematischen Gliederung der promulgierten Synodalbeschlüsse, die ihrerseits die Grundlage für die Beratungen im ÖSV darstellen sollen.

Erst nach den *ersten Sitzungen der Kommissionen* wird sich zeigen, welche Kräfte durch das mehrschichtige Ernennungs- und Streichungsverfahren tatsächlich im ÖSV wirksam werden. Die Bildung von Meinungsgruppen, der Verlauf von Fronten, die theologische und kirchenpolitische Linie der Mehrheit der Mitglieder der vorbereitenden Sachkommissionen ist bis heute nicht abzusehen. Da die Kommunikation zwischen den über ganz Österreich verstreuten Mitgliedern nicht so einfach ist wie bei den Diözesansynoden, da zudem die Information und Mitsprache der kirchlichen Öffentlichkeit ein begrenztes Maß kaum übersteigen wird, bleibt auch noch völlig offen, wieweit sich ein *Selbstbewußtsein der Synode als Körperschaft*, die an einer Aufgabe arbeitet, herausbilden wird. Das erscheint deshalb um so schwerer, als die vorbereitende Phase nach einem knappen Jahr zu Ende ist und mit der Ermittlung der endgültigen Synodalen zum Teil andere Personen über die Vorlagen beschließen als diejenigen, welche sie ausgearbeitet haben. Sicher ist, daß schon jetzt mehr Personen in den vorbereitenden Sachkommissionen beschäftigt sind, als in der Vollversammlung nach dem Statut Platz haben werden.

Offen ist überdies, zu welchem Ende der Österreichische Synodale Vorgang geführt werden soll. Seit einigen Monaten ist die Katholische Aktion für die Abhaltung eines Katholikentages aktiv, der jedoch nicht nur den Rahmen für die feierliche Verkündigung der Synodalbeschlüsse abgeben soll, sondern als breit angelegte Bewegung von der kirchlichen Basis her gedacht ist. Er soll unter dem Generalthema „Versöhnung" ein spirituelles Gegengewicht gegen die vorwiegend von kirchlichen Aktivisten gestaltete Synode darstellen. Endpunkt dieser „Bewegung" soll ein Delegiertentreffen sein, das kurz nach Ende der Synode, also im Herbst 1974, stattfinden soll. Ein offenes Problem des Österreichischen Synodalen Vorgangs ist nicht zuletzt sein *Name*. Kirchenrechtliche Bedenken haben die Bischöfe zunächst veranlaßt, von der eindeutigen Bezeichnung „Synode" abzusehen. Die ursprünglich als Arbeitstitel verstandene Bezeichnung wurde aber gegen die Empfehlung der vorbereitenden Zentralkommission von der Frühjahrsbischofskonferenz als endgültig bestätigt. Allerdings scheint auch hier noch nicht das letzte Wort gesprochen. Die Kommission IV hat bereits in ihrer konstituierenden Sitzung einen einstimmigen Beschluß gefaßt, in dem an das Präsidium appelliert wird, für eine Benennung des Österreichischen Synodalen Vorgangs zu sorgen, „die nicht von vornherein die Öffentlichkeitsarbeit behindert".

Kurzinformationen

Die **Sondervollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz** in Essen vom 10. bis 13. April galt im besonderen der *Vorbereitung der ersten Arbeitssitzung der Gemeinsamen Synode* vom 11. bis 14. Mai in Würzburg. Im Abschlußbericht für die Presse heißt es, die Bischofskonferenz habe sich „intensiv" mit den von den Sachkommissionen angeschnittenen Sachfragen befaßt und deren theologische Grundlagen „erwogen". Die für die erste Arbeitssitzung vorgesehenen Entwürfe habe man gründlich geprüft; damit sei die Sitzung seitens der Bischofskonferenz vorbereitet. Die Ergebnisse der Beratungen würden bei der Behandlung der jeweils anfallenden Themen eingebracht. Mehr über die Meinung der Bischofskonferenz zu den vorgelegten Themen und zu bisherigen Synodenvorbereitungen war dem Abschlußbericht nicht zu entnehmen. Nur zum Thema *„Publizistisches Gesamtkonzept"* hieß es, die Bischöfe hätten zur Kenntnis genommen, daß die vom Verband der Diözesen beim früheren Sekretär der Bischofskonferenz Prof. *K. Forster* (Augsburg) in Auftrag gegebene Dokumentation fertiggestellt sei und zusammen mit zwei wissenschaftlichen Gutachten dieser Tage den Synodalen zugestellt werde. Einzelschritte zur Verwirklichung eines Gesamtkonzepts wurden in Aussicht gestellt, zugleich aber betont, Entscheidungen darüber seien nicht gefallen. Über die Synodenthematik hinaus verabschiedeten die Bischöfe zwei Erklärungen: Die erste war eine Erwiderung auf den *Aufruf der 33 Theologen wider die Resignation in der Kirche* (vgl. ds. Heft, S. 230). Darin bekennen sich die Bischöfe

zur Erneuerung der Kirche als „bleibender Aufgabe", lehnen aber „Zwischenlösungen" unter Druck energisch ab. Wider die Resignation hülfen weder Verdächtigungen noch Vorwürfe und schon gar nicht Rebellion, sondern nur lebendiger Glaube und tätige Hoffnung. Gesonderte Erwähnung fand das Interview mit Prof. *N. Greinacher* (Tübingen) mit „konkret": Die Bischofskonferenz erwarte, daß der Professor sich von seinen Ausführungen distanziert. Andernfalls sehen sie „die Voraussetzungen für eine weitere Mitarbeit von Professor Greinacher in kirchlichen Gremien nicht mehr gegeben". Die zweite Erklärung galt dem *Religionsunterricht in der Sekundarstufe II.* Die Bischöfe forderten: thematisch und personell differenzierte Kurse, mindestens zwei Grundkurse des eigenen Bekenntnisses in den Jahrgangsstufen 12 und 13, die notwendigen Hilfen für die Lehrer zur Bewältigung der veränderten Unterrichtssituation, eine intensive Entwicklung der notwendigen Curricula und die Weckung neuer Verständnisbereitschaft bei den Eltern. Auf der Tagesordnung stand auch der *Plan zum Ausbau eines künftigen „Sekretariats der katholischen Kirche in Deutschland"* (vgl. HK, April 1972, 174). Die bestehende Sonderkommission wurde beauftragt, die möglichen Formen der Zusammenarbeit des Sekretariats der Bischofskonferenz mit dem Katholischen Büro in Bonn und dem ZdK zu prüfen und bis zur Herbstsitzung einen Organisationsplan und eine Geschäftsordnung vorzulegen.

Eine Erklärung zum Welttag der Kommunikationsmittel am 14. Mai 1972 veröffentlichte die zuständige päpstliche Kommission Mitte April (vgl. den Wortlaut in KNA, 17. 4. 72). Auf ihren Vorschlag hin hatte der Papst den Leitsatz „Die Kommunikationsmittel im Dienste der Wahrheit" zum Thema des Welttages bestimmt. Das Dokument ist in vier Abschnitte gegliedert: 1. ein aktuelles Thema, 2. ein schwieriges Problem, 3. Lösungshinweise und 4. Kirche und Information. Teil I sucht die gegenwärtige Situation zu umreißen: die Vermittlung der „reinen Wahrheit" ist häufig durch objektive Schwierigkeiten nicht immer realisierbar, zum Teil wird sie aus politischen oder wirtschaftlichen Rücksichten bewußt verzerrt. Nur durch einen Vergleich verschiedener Informationsquellen könne eine solche Verzerrung aufgedeckt werden, was freilich den Einzelnen zumeist überfordere. Daher müsse dieser zu einer „kritischen Bewertung" und zu einem „gesunden Mißtrauen" erzogen werden. Teil II analysiert die teils in der Sache selbst begründeten Schwierigkeiten einer objektiven Nachrichtenübermittlung: 1. Die Schwierigkeiten, das Ereignis selbst, den Bericht über das Ereignis und die Wiedergabe der persönlichen Auffassung des Berichterstatters auseinanderzuhalten. 2. Den Druck von seiten des Auftraggebers (einer gesellschaftlichen Gruppe oder Partei) auf den Berichterstatter, um gewünschte Akzente zu setzen. Die Autoren betonen demgegenüber den Vorrang der Wahrheit vor politisch oder wie immer begründeten Rücksichten. 3. Der mögliche Konflikt zwischen Informations- und Schweigepflicht, d. h. zum Kriterium der Wahrheit müssen noch die weiteren Kriterien der Gerechtigkeit und Liebe hinzutreten. 4. Die konkreten Umstände jeder journalistischen Arbeit (Zeitdruck, Rücksichten auf das Publikum und auf Weisungen der Auftraggeber usw.). Lösungshinweise gibt Teil III aus der Pastoralinstruktion „Communio et progressio" (vgl. HK, August 1971, 370—375) und aus dem Konzilsdekret „Inter mirifica", die ausgiebig zitiert werden. Das allgemeine Prinzip einer Lösung sehen die Autoren in der „gewollten und geformten Gewissenhaftigkeit aller, die für die Information verantwortlich sind". Als oberstes Gesetz der Kommunikation wird „Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit und Wahrheit" (Nr. 17) angegeben. Neue Elemente werden nicht sichtbar. Teil IV bekräftigt, daß das bisher Gesagte auch für die Kirche gelte, sei sie nun Objekt oder Subjekt der Information. Das Recht und die Pflicht eigener katholischer Einrichtungen für Presse, Film, Funk und Fernsehen im Dienste der Verkündigung wird erneut bekräftigt. Das Dokument schließt mit dem sicher nicht unnötigen selbstkritischen Hinweis auf eine Gewissenserforschung über das eigene Tun, wie sie die letzte Bischofskonferenz gefordert habe.

In einem persönlichen Schreiben an den Generalsekretär der dritten Welthandelskonferenz (UNCTAD III), *M. Perez Guerrero,* in Santiago de Chile forderte der Papst eine „Änderung der Macht- und Entscheidungsstrukturen" sowie eine „größere Teilnahme an den Verantwortlichkeiten im politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bereich" (vgl. Osservatore Romano, 15. 4. 72). Das Schreiben des Papstes mit Datum vom 7. April wurde vom Chef der vatikanischen Delegation, Erzbischof *R. Torella Cascante,* dem Vizepräsidenten der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax", auf der Eröffnungssitzung verlesen. Der Papst bezeichnete es als eine „Forderung der Gerechtigkeit", daß alle Völker unabhängig von ihrer Wirtschaftskraft an allen Arten von Verhandlungen von Weltinteresse effektiv mitwirkten. Er beklagte die durch *nationale Interessen bedingten Widerstände,* die einer wirksamen internationalen Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen im Wege stünden und die sich, bedingt durch die Weltwährungskrise und eine rückläufige internationale Entwicklungshilfe seit UNCTAD II (Neu Delhi 1968, vgl. HK, Mai 1968, 238—243), noch verstärkt zu haben scheinen. Zahlreiche wirtschaftliche Herrschaftsstrukturen hätten durch die Erlangung der „politischen Unabhängigkeit" der Völker keinerlei Einbuße erlitten. Die Ungleichheit der Einkommen und der sozialen Verhältnisse hätte sich nicht nur zwischen den Völkern, sondern auch *innerhalb einiger* Länder vergrößert. Der Papst begrüßte daher, daß man sich auf der Konferenz mit den am wenigsten begünstigten Entwicklungsländern besonders intensiv befassen wolle. Die Welthandelskonferenz solle sich dafür einsetzen, daß „jene Systeme, durch die die Privilegierten noch privilegierter", die „Wohlhabenden immer mehr nur unter sich Handel treiben", „beseitigt werden". Auf dem Hintergrund der in die Welthandelskonferenz gesetzten Hoffnungen und Erwartungen teilte der Papst geäußerte „Besorgnisse", und zwar einmal aufgrund der „komplexen und weitgespannten Probleme", die auf der Tagesordnung stünden, zum andern aufgrund der verschiedenen, bisweilen sogar gegensätzlichen Positionen. Abschließend versicherte der Papst den Generalsekretär der Solidarität aller Katholiken, die sich für eine gerechtere Welt engagieren.

Einen **Protest gegen die Unterdrückung der Religions- und Gewissensfreiheit in der litauischen SSR** richteten über 17 000 Katholiken des Landes in einem Memorandum an den Generalsekretär der KPdSU, *L. Breschnew,* das Ende März westlichen Korrespondenten in Moskau zugespielt wurde. Das Dokument ist mit dem Datum Dezember 1971/Januar 1972 versehen. Pressemeldungen zufolge wurde eine Kopie des Dokuments bereits im Februar an den Generalsekretär der UN, *K. Waldheim,* gesandt mit der Bitte, es über UN-Kanäle an Breschnew weiterzuleiten. Nach einer Erklärung des Pressesprechers des UN-Generalsekretärs habe jedoch weder dessen Büro noch die Menschenrechtskommission das Memorandum erhalten. Allerdings pflegen Bestätigungen dieser Art nicht gegeben zu werden. Das Dokument berichtet von staatlichen Unterdrückungsmaßnahmen gegen kirchliche Institutionen, gegen Priester und Bischöfe: So seien die beiden Bischöfe *J. Stepanovičius* und *V. Sladkevičius* seit Jahren amtsbehindert. Letzterer stehe seit 1957 unter Hausarrest. Die beiden Priester *Y. Zdebskis* und *P. Bubnis* seien im November 1971 wegen Vorbereitung einiger Jugendlicher auf die Erstkommunion verhaftet worden. Selbst die Erlaubnis, zerstörte Kirchen auf Kosten der Gläubigen wiederaufzubauen, werde von den staatlichen Stellen konstant verweigert. Nur mit großer Mühe erhalte man zuweilen die Genehmigung, den Gottesdienst in Privathäusern zu feiern. Weiterhin stehe die Priesterausbildung unter scharfer staatlicher Kontrolle. So dürfe das einzige Seminar in Kaunas z. Z. nur zehn Kandidaten im Jahr aufnehmen. Gravierend sei auch die berufliche Diskriminierung von Katholiken, die zur *Intelligenz* gehören. Die Gefahr, ihren Arbeitsplatz zu verlieren, halte sie davon ab, ihren Glauben öffentlich zu praktizieren. Die Unterzeichner schließen mit der auf die Russifizierungspolitik abzielenden Feststellung, eine Abhilfe dieser Situation durch die Sowjetregierung würde es erleichtern, sich voll und ganz als Sowjetbürger zu fühlen.

Die erste **„Weltkonferenz der gewaltlosen Bewegungen"** fand vom 3. bis 9. April in der holländischen Stadt Driebergen statt. Die drei Vorsitzenden des Treffens, an dem 75 Personen aus 28 Ländern teilnahmen, waren Kardinal *B. Alfrink* von Utrecht, Erzbischof *Helder Camara* von Olinda und Recife und der buddhistische Mönch *Thich Nhat Hanh* aus Südvietnam. Als Thema dieses ersten Treffens hatte man „Die Gewalt der Friedfertigen" gewählt. Wichtigstes Ziel war es, daß sich die Mitglieder unterschiedlichster Friedensbewegungen kennenlernten, Ansichten und Erfahrungen austauschten und so ihre „friedlichen Anstrengungen für Gerechtigkeit und Frieden verstärkten" (NCNS, 11. 4. 72). Gerade die Erfahrung, daß immer mehr Anhänger gewaltloser Bemühungen mittlerweile die Geduld verloren haben und zu gewaltsamen Mitteln übergegangen sind, gab den Beratungen einen besonderen Impuls. Man sah sich dadurch herausgefordert, über die eigenen Strategien erneut nachzudenken. Helder Camara sprach von dem „Beginn eines Beginns", der bereits deutlich gemacht habe, wie notwendig die Verbindung untereinander und die gemeinsame Erarbeitung „friedlicher, aber effektiver Wege" seien. Der vietnamesische Mönch, dem die Einreise nach Südvietnam seit 1966 verweigert wird, äußerte sich bezüglich seines Landes resigniert und verzweifelt. Auch die kommunistische Seite biete trotz gegenteiliger Behauptungen keine annehmbare Lösung. Weitere prominente Teilnehmer der Konferenz waren *M. Klompe*, Mitglied der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" und frühere holländische Ministerin für Kultur und Wohlfahrt, *Beijer Naude*, der Direktor des „Christlichen Instituts von Südafrika" in Johannesburg, und *J. R. Mondlane*, die Witwe des ermordeten Gründers der Befreiungsfront von Moçambique (FRELIMO) und jetzige Direktorin des Moçambique-Instituts in Tansania, sowie *Abbé Pierre*, der Gründer des Emmaus-Zentrums in Paris. Schon diese wenigen Teilnehmer machen die ganze Breite der anstehenden Fragen deutlich, die vom Krieg in Vietnam über Rassenfragen, Fragen der Entwicklung und Probleme der Wohlstandsgesellschaft bis zur Rüstung reichten. Diese sehr unterschiedlichen Hindernisse für Gerechtigkeit in der Welt stellen jeweils neue Fragen an die Strategie einer gewaltlosen Änderung. Abbé Pierre verglich abschließend die Tagung mit einem Kongreß über Krebsforschung. Auch von einem solchen Kongreß erwarte man nicht jedesmal, daß die Teilnehmer die Lösung des Problems gefunden hätten. Für das nächste Jahr ist ein weiteres Treffen möglichst in Indien geplant, um des 25. Todestages von *Mahatma Gandhi* zu gedenken, der wie *Martin Luther King* zu den großen Vorbildern der Bewegungen für gewaltlosen Widerstand zählt.

Die **Nationalisierung aller privaten Schulen und Colleges** Pakistans kündigte Präsident *Z. A. Bhutto* in einer Rundfunkansprache Anfang April an. Im Rahmen seiner Erziehungspolitik, deren Ziel Demokratisierung und Bemühen um Wissenschaftlichkeit sei, müsse dieses schon länger geplante Vorhaben nun endgültig durchgeführt werden. Die Nationalisierung der privaten Schulen soll in einem Zeitraum von zwei Jahren — beginnend im Oktober 1972 — abgeschlossen werden. Die privaten Colleges dagegen werden bereits am 1. September unter staatliche Regie kommen. Schon im Juli 1969 hatte die damalige pakistanische Regierung die Nationalisierung aller Missionsschulen des Landes und die Aufgabe der englischen Sprache als der offiziellen Landessprache beschlossen. Von der jetzt angekündigten Maßnahme sind u. a. 130 Grund- und Mittelschulen, 70 Höhere Schulen und 8 Colleges betroffen, die unter katholischer Leitung stehen. Vor zehn Jahren waren die Schulen christlicher Trägerschaft von der Regierung mit der Auflage belastet worden, mohammedanischen Schülern *Unterweisung im Islam* zu gewährleisten. Außerdem mußten alle Lehrbücher, die die Gebiete der Moral, Ethik oder der persönlichen Entwicklung betrafen, von der Regierung genehmigt werden. Ein persönlicher Anreiz für die Studenten und Schüler, der sie veranlassen konnte, sich selbst um Unterweisung im christlichen Glauben zu bemühen, mußte unterbleiben. Die Kritiker der christlichen Schulen hatten schon seit langem gewarnt, daß von diesen nichtstaatlichen Einrichtungen eine große Gefahr für den islamischen Charakter Pakistans ausgehen könnte. So wurde u. a. behauptet, daß in den wenigen Jahren seit der nationalen Unabhängigkeit (1947) die *Moslem-Tradition* mehr zerstört worden sei als während der Jahrzehnte unter britischer Herrschaft. Die augenblicklichen Bemühungen um eine eindeutigere Herausstellung der islamischen Eigenart dürfte im Zusammenhang mit der Abgrenzungspolitik gegenüber dem Hinduismus Indiens und der Betonung des eigenständigen Weges stehen. Ein Kabinettsbeschluß aus dem Jahre 1970, der bis heute Gültigkeit hat, räumte der Unterrichtung im Islam einen „bedeutenden Platz" im Unterricht der öffentlichen Schulen ein. Dabei sollte Wert darauf gelegt werden, daß sich als Auswirkung dieser Unterweisung in der Politik und im täglichen Leben der Islam als eine „dynamische Kraft für Einheit und Fortschritt" erweisen könne.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BEYSCHLAG, Karlmann. **Christentum und Veränderung in der Alten Kirche.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 18 Heft 1 (Januar—März 1972) S. 26—55.

Das Gerhard von Rad (†) gewidmete Heft beginnt mit Beiträgen von G. *Wanke* „Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik" (S. 2—17) und M. *Hengel* „Politische Theologie und neutestamentliche Zeitgeschichte" (S. 18—25). Sie bestätigen, daß die Propheten und Jesus durchaus gesellschaftskritisch gewirkt hätten. Beyschlag erklärt nun, warum die Kirche der ersten vier Jahrhunderte sich dem konservativen Friedensgedanken des Imperium angepaßt hat und, vom 1. Clemensbrief angefangen, alles, was nach „Aufruhr", „Neuerungssucht" oder „Veränderung" aussah, rigoros abgelehnt habe. Nicht nur der antike Friedensgedanke, auch die zeitgenössische Philosophie habe Stabilität gefördert. Und doch sei das Christentum nicht nur von Celsus als der kritische Verwandler der Gesellschaft bekämpft worden. Auch die Gnosis sowie andere dynamische Häresien hätten Veränderung erstrebt, allerdings mit der Idee, den Menschen zu vergöttlichen und von seiner Geschlechtlichkeit zu erlösen, auch durch den strengen ethischen Kanon der Imitatio Christi. Von dieser ältesten Existenzweise, die im Politischen die Ordnung der Macht gefördert habe, müsse sich die Kirche heute lossagen.

LANGEMEYER, Bernhard OFM. **Das Phänomen Zufall und die Frage nach der göttlichen Vorsehung.** In: Geist und Leben Jhg. 45 Heft 1 (Februar 1972) S. 25—41.

Ist der Zufall als das Unwahrscheinliche nur ein Grenzfall des Möglichen, der sich nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung kalkulieren läßt oder zeigt sich in ihm eine göttliche Fügung? Der Autor geht, um diese Frage zu klären, davon aus, daß heute der Zufall eine „primäre Erfahrungskategorie" geworden sei. Der letzte große Versuch, ihn in ein „Sinn-Ganzes zu integrieren, war das dialektische System Hegels". Heute vollziehe sich ein Wandel im Zufallsverständnis, weg vom Hintergrund von Gesetz und Sinn und hin zu einem Verständnis, wonach das Zufällige als das „primär Gegebene" erfahren wird, „von dem aus Gesetzmäßigkeit und Sinn erst erklärt bzw. erfragt werden" (z. B. das eigene Dasein, die individuelle Begabung usw.). Diese Erfahrungsweise von konkreter Wirklichkeit als „zufällig gewordene und zufällig werdende" stütze sich vor allem auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Beobachtungen aus dem Bereich der Atomphysik und Biochemie, die uns das makrophysikalische Geschehen in der Erfahrung als ein Durchschnittsverhalten zeigen. Ein so verstandener Zufall müsse Gott aber nicht ausschließen, da in einem solchen Verständnis der „Glaube an Gott die Option für den endgültigen Sinn ist". Gott werde in einer so verstandenen Welt als der begriffen, der stets „dabei" sei und bewirke, daß „das Fallen der Zufälle ein Gefälle auf Sinn hin" hat.

MOINGT, Joseph. **L'initiation chrétienne des jeunes. Du baptême précoce au baptême différé.** In: Études (April 1972) S. 599—613.

Moingt untersucht in diesem Beitrag einmal das zeitliche Verhältnis zwischen Taufe und Firmung, zum andern die Frage der Säuglingstaufe sowie die Bedingungen eines Taufaufschubs. Während Taufe und Firmung bis ins 5. Jahrhundert etwa als ein einziger sakramentaler Akt in zwei aufeinanderfolgenden rituellen Handlungen gespendet wurden, würde heute weder die Art der Spendung des Firmsakramentes noch der psychologisch-existentielle Zustand des Empfängers dem Sinn der Firmung entsprechen. Daher plädiert der Verfasser für eine zeitliche Distanz zwischen der Tauf- und der Firmspendung. Hinsichtlich der Säuglingstaufe entwickelt er anschließend die Bedingungen, unter denen eine solche auch heute noch legitim und sinnvoll sei, und wendet sich gegen falsche Interpretationen der Taufgnade. Wo jedoch diese Bedingungen nicht gegeben seien (religiöse Familie, eine vom praktischen Glaubensvollzug geprägte Umwelt), verliere das gesetzte sakramentale Zeichen seine „Wahrhaftigkeit" und bleibe auch zumeist unfruchtbar. Da die Firmung der Zeitpunkt der „entscheidenden" Eingliederung in die Kirche sei, würde es genügen, wenn der Täufling dann getauft würde, wann er imstande sei, der Taufhandlung die Bedeutung eines Glaubensvollzugs zu geben.

RATZINGER, Joseph. **Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche.** In: Catholica Jhg. 26 Heft 2 (1972) S. 108—125.

Das dem 50. Priesterjubiläum von Kardinal *Jaeger* gewidmete Heft dient ausschließlich der Klärung der Frage, warum z. Z. die kirchlichen Ämter der Evangelischen nicht anerkannt werden können. Ratzinger argumentiert ähnlich wie Y. *Congar* in Bièvres (ds. Heft S. 222) aus der Struktur der Alten Kirche und greift ihre Pervertierungen im Mittelalter, an, die Luther mit Recht verworfen habe. Die Antwort des Tridentinum war einseitig, sie müsse radikal fortgesetzt werden. Die Menschheit braucht Priester, aber nicht solche, die um ihre Emanzipierung streiten. — P. *Bläser* bringt die sich verlaufende Diskussion über das Amt auf das zentrale Thema zurück (S. 86—107) und stellt fest, daß die Evangelischen, auch die Lutheraner, ihr Amt nicht als Priestertum verstehen wollen. L. *Scheffczyk* ergänzt die Mahnung zum Abwarten mit „dogmatischen Erwägungen zur Frage der Grenzen der offenen Kommunion" (S. 126—145). Wertvoll sind die Feststellungen von J. *Hamer* OP zur vorsichtigen Terminologie des Ökumenismusdekretes (S. 146—153). W. *Beinert* präzisiert „Amt und Eucharistiegemeinschaft" (S. 154—171) mit Hinweisen auf das, was den evangelischen Kirchen fehlt. *W. Averbeck* zeigt in seiner Analyse des lutherisch-katholischen Dokumentes zur Eucharistie aus den USA, daß die Zurückhaltung, die gegenüber den Gliedkirchen der EKD geboten ist, nicht für die einsichtigeren Lutheraner in den USA gilt (S. 172—191).

Kultur und Gesellschaft

CAILLOT, R. **Vivre le troisième âge.** In: Economie et humanisme Jhg. 31 Heft 204 (März/April 1972) S. 2—43.

Sehr detailliert werden in diesem Beitrag statistische Daten über die Situation der alten Menschen dargelegt und gedeutet. Wenn es sich dabei auch nur um Angaben handelt, die sich auf Frankreich beschränken, so lassen sich die Schlußfolgerungen und Parallelen sicherlich auch für andere Länder ziehen. Das Problem des alten Menschen wird nicht nur als ein bevölkerungspolitisches, wirtschaftliches oder soziales gesehen, sondern als ein Grundproblem heutiger Zivilisation. Ähnlich wie das Problem des Umweltschutzes als Folgeerscheinung industriellen Aufschwungs auf uns zukommt, haben wir das Problem des Alters den Fortschritten in der Medizin und gänzlich neuen Familienstrukturen zu verdanken. Auf beide Veränderungen sind wir nicht genügend vorbereitet. Der Autor nennt einen Katalog von dringengen Forderungen zur Verbesserung der Situation des „dritten Alters". Seine Vorschläge betreffen die gesamte Gesellschaft und den einzelnen alten Menschen. Hauptansatzpunkte sieht er in einer Änderung des Arbeitsrhythmus und einem grundlegenden Einstellungswandel gegenüber der Resignation vor dem Alter.

ENG TJIOE, Loan. **Asiatische Studentinnen in der Bundesrepublik.** In: Vierteljahresberichte (der Friedrich-Ebert-Stiftung). Probleme der Entwicklungsländer Nr. 47 (März 1972) S. 1—18.

Ausgehend von der Erkenntnis, daß bisherige Untersuchungen über ausländische Studenten in westlichen Ländern pauschal „Ausländer" als Testpersonen genommen haben, unternahm die jetzt in den USA tätige Dipl.-Psychologin erstmals den Versuch, die besondere Situation weiblicher Studenten aus dem kulturell einigermaßen gleichen ostasiatischen Bereich zu befragen. Insgesamt liegen der Untersuchung die Aussagen von 130 asiatischen und 100 deutschen Studentinnen zugrunde. Studium, Kontakt, Anpassung und Rückkehr waren die vier Hauptgebiete, die durch eine Fülle von Einzelfragen (z. B. Kontakt zum anderen Geschlecht, Anschluß an deutsche Familien, Unterkunft, finanzielle Lage) ausgefüllt wurden. Die wichtigsten Ergebnisse: die Asiatinnen bewundern ihre deutschen Kolleginnen wegen ihrer Selbstsicherheit und Freiheit, dennoch glaubten nur 15 %, daß es die deutsche Frau besser habe als die Frauen ihrer eigenen Länder. Die deutschen Studentinnen zeigten wenig Kenntnis der Länder Asiens und oft mangelndes Verständnis für die Eigenarten der Gäste. Interessant sind die Ergebnisse besonders hinsichtlich der Einstellung zur Erziehung im Heimatland und der auch nach langem Auslandsaufenthalt bestehenden Wertschätzung der eigenen Kultur und Mentalität.

FLUCK, Bernhard. **Probleme der vorschulischen Erziehung.** In: Die neue Ordnung Jhg. 26 Heft 2 (April 1972) S. 116—125.

Sputnikschock und das Problem der Chancengleichheit sind nach Meinung des Verfassers Ausgangspunkte für vorschulische pädagogische Bemühungen in den USA und, von dort kommend, auch für uns gewesen. Als Kernsatz für die Erkenntnisse der Lerntheoretiker wird die Feststellung von *H. Roth* genannt: „Das Dilemma der Erziehung des Kleinkindes ist, daß es, ohne in Abhängigkeit zu sein, nicht leben, nicht geborgen und nicht glücklich sein, daß es aber, ohne daraus befreit zu werden, nicht frei und mündig werden kann." In einzelnen Kapiteln werden die Fragen von Intelligenz und Begabung, frühe Entwicklungschancen, die neue Kindergartenpädagogik, das Lernen in der Vorschulklasse sowie die Probleme beim Ausbau der Institutionen für Vorschulpädagogik behandelt.

PERERA, S. B. **Bangladesh. Starting from Scratch.** In: Far Eastern Economic Review Vol. 66 Nr. 15 (8. April 1972) S. 14—17.

In diesem knappen, aber äußerst informativen Artikel wird die ganze Problematik auf wirtschaftlichem Gebiet nach dem Neubeginn im früheren Ostpakistan dargelegt. Es zeigt sich, daß fast unüberwindbare Probleme auftauchen, weil die entsprechende Vorbereitung fehlte und man praktisch am Nullpunkt beginnen mußte. Viele Unternehmen, die bisher allein von Westpakistanern geleitet wurden und nun in Staatsbesitz übergegangen sind, können nicht richtig geführt werden. Davon sind ganze Industriezweige betroffen. Das Hauptproblem liegt nach Meinung des Verfassers jetzt darin, eine Relation zwischen der von Scheich *Mujibur Rahman* vertretenen Staatsphilosophie und der konkreten Wirtschaftsplanung herzustellen. Die Slogans, nach denen der junge Staat geführt werden soll (Demokratie, Säkularismus, Sozialismus, Nationalismus), seien zwar „attraktiv", doch solange man nicht konkreter wird, ist die Konfusion überall groß. Angesichts eines drohenden Chaos und wachsender Unzufriedenheit mit der zögernden Haltung des Scheichs glaubt der Autor an eine mögliche Nationale Koalition unter Beteiligung der moskautreuen Kommunisten und einer dann klareren Ausrichtung auf sozialistische Wirtschaftsmodelle.

Kirche und Ökumene

Meinungen über die Einheit (der EKD). In: Lutherische Monatshefte Jhg. 11 Heft 4 (April 1972) S. 187—193.

Eine Dokumentation über die „Erste Gesprächsrunde zur Leuenberger Konkordie", mit Bevorzugung lutherischer Zeugnisse, u. a. der Augustana Hochschule in Neuendettelsau (Bayern), die einen „Verheißungsvollen Weg" in dem Dokument sieht. Es fehlt allerdings nicht die Klage der „Kirchlichen Sammlung", die das „Ende des Luthertums" feststellt, sowie ein Auszug aus dem jetzt als Buch: „Kodex und Konkordie" (Evang. Verlagswerk Stuttgart), vorliegenden kritischen Votum von *H. Dombois* (vgl. HK 26 163 f.) samt der Antwort auf die Kritiker von Präsident *H. Schnell:* „Neues Ökumene-Konzept. Leuenberg und EKD-Reform". Dazu die Entschließungen der Generalsynode der VELKD vom Oktober 1971 und die Zweifel des „Bundes für evangelisch-katholische Wiedervereinigung" unter dem Titel: „Dialog mit Rom erschwert?" Leider werden die lutherischen Leser nicht mit den Einwänden der Reformierten und Unierten vertraut gemacht, die sich mit dem Votum von Dombois nicht erschöpfen.

Der Zustand der römisch-katholischen Kirche. Eine Enquete unter Christen. In: Wort und Wahrheit Jhg. XXVII Heft 2 (März/April 1972) S. 99—238.

Mit diesem Sonderheft setzt die Zeitschrift ihre beliebt gewordenen Enqueten zu aktuellen Zeitfragen fort. Befragt wurden diesmal 200 Persönlichkeiten über den gegenwärtigen Zustand der römisch-katholischen Kirche. 86 Antworten werden in dem Sonderheft wiedergegeben. Die Urteile, die auf den 140 Seiten abgegeben werden, sind, wie nicht anders zu erwarten, schon wegen der notwendigen Kürze ebenso vielfältig und widersprüchlich. Insgesamt scheinen zwei gelegentlich in ein und demselben Beitrag sich überschneidende Tendenzen herauszubilden: Die einen verzweifeln an der nach ihrer Meinung immer je größeren Unangepaßtheit der Kirche an die existentiellen Grundprobleme der Zeit und rufen teils fordernd, teils skeptisch, teils resignierend nach Reformen; die anderen sehen die Überwindung des gegenwärtigen krisenhaften Zustandes weniger in der Rezeption zeitgenössischen Denkens und Verhaltens, sondern sehen die Lösung in einer neuen Besinnung der Kirche auf sich selbst. Wir werden im nächsten Heft über diese Enquete ausführlich berichten.

Personen und Ereignisse

Am 24. März ernannte der Papst den 89jährigen *Amleto Giovanni Cigognani*, früher Kardinalstaatssekretär, zum neuen Dekan des Kardinalskollegiums. Sein Vorgänger, Kardinal *Eugène Tisserant*, war am 21. Februar gestorben. Zu seinem Stellvertreter berief der Papst den Kardinal *Luigi Traglia* (76). Traglia war Mitte März zusammen mit den Kardinälen *Paolo Marella* (77), Präsident des Sekretariats für die Nichtglaubenden, und *Carlo Confalonieri* (79), Präfekt der Bischofskongregation, vom Kardinal-Priester zum Titularbischof ernannt worden. Die Ernennung Kardinal Cicognanis erscheint angesichts seines hohen Alters eher als Auszeichnung.

Federico Alessandrini, seit 1961 stellvertretender Chefredakteur des Osservatore Romano, wurde vom Papst am 8. April zum Direktor des Vatikanischen Presseamtes ernannt. Alessandrini hatte bereits seit Juli 1970 interimsweise die Amtsgeschäfte wahrgenommen. Sein Vorgänger *Fausto Vallainc* wurde damals als Titularbischof von Frigento Koadjutor von Siena. An seine Stelle beim Osservatore Romano trat der bisherige Redaktionssekretär *Virgilio Levi*, 43 Jahre alt und promoviert in Staats- und Sozialwissenschaften.

Am Karsamstag starb in London im Alter von 58 Jahren *Olivier Béguin*, Generalsekretär des Weltbundes der Bibelgesellschaften (United Bibel Societies), nach kurzer schwerer Krankheit. Der gebürtige Schweizer war seit 1947 Sekretär des damals neugegründeten Weltbundes für Europa und wurde im Juni 1949 zum Generalsekretär ernannt. Auch seinem Bemühen ist es zu verdanken, daß Bücher der Bibel nunmehr in 1450 Sprachen übersetzt sind. Er war auch maßgebend an Vereinbarungen beteiligt, welche die Grundlage von über 120 Projekten ökumenischer Bibelübersetzungen in der ganzen Welt bilden, zwei davon im deutschsprachigen Raum.

Der evangelische Bischof *Hans-Joachim Fränkel* aus Görlitz warf auf der Synode seiner Landeskirche Ende März den Behörden der DDR vor, die Kirche zu einer reinen Kultkirche machen zu wollen. Erstmals nahm damit ein DDR-Bischof offen gegen die sog. Veranstaltungsordnung Stellung. Auch seine Klagen über eine Benachteiligung christlicher Kinder in der Volksbildung und die Abschnürung der Görlitzer Kirchen zu einer „Getto-Existenz" (Verweigerung der Teilnahmeerlaubnis für ökumenische Konferenzen und Absperrung von ökumenischer Literatur) sind in den letzten Jahren ohne Vorbild.

Am 26. März wurde der griechisch-orthodoxe Priester *Augustinos Lambardakis*, 35 Jahre alt, seit acht Jahren Seelsorger für die griechisch-orthodoxen Gläubigen in West-Berlin und Lehrbeauftragter an der Freien Universität, in Frankfurt am Main zum Bischof geweiht. Das Patriarchat von Konstantinopel hat ihn zugleich zum Stellvertreter des erst jüngst ernannten neuen Metropoliten von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, Irenaeos, bestellt, der Anfang Februar in Bonn inthronisiert worden war.

Der belgische Theologe *Joseph Comblin*, der 14 Jahre lang in Brasilien lebte, wurde bei seiner Rückkehr von einem kurzen Europaaufenthalt auf dem Flughafen von Rio de Janeiro verhaftet, stundenlang verhört und noch am gleichen Tag (24. März) des Landes verwiesen. Als einziger offizieller Grund wurde ihm ein Brief genannt, den er im Dezember vorigen Jahres an den brasilianischen Bischof *Antonio Fragoso* von Crateus geschrieben hatte. Bemühungen seitens der brasilianischen Bischofskonferenz und des Lateinamerikanischen Pastoralinstitutes in Ecuador um eine Revision der Ausweisung blieben erfolglos.

Edward D. O'Connor, seit 1967 engstens mit der amerikanischen Pfingstbewegung verbunden, deren Entstehung an der Notre-Dame-Universität (Indiana) er miterlebte, nahm auf einer Europareise Verbindung zu Gruppen der Pfingstbewegung u. a. in London, Rom und Paris auf. Dabei sollten Erkenntnisse über die unterschiedlichen Phasen der Entstehung dieser Gruppen gesammelt werden. Gleichzeitig wollte er durch seinen Besuch die europäischen Bemühungen stärken und ihnen Hilfestellung leisten. An einen festen organisatorischen Zusammenschluß denkt O'Connor dagegen derzeit nicht.

Der 74jährige, aus Irland stammende katholische Bischof von Johannesburg, *Hugh Boyle*, ist erneut Zielscheibe heftiger Kritik geworden. Eine Gruppe südafrikanischer Katholiken beklagte sich soeben in einem Schreiben an den Vatikan über die Art und Weise, wie sie von dem Bischof behandelt wurde. Ausgangspunkt war die Weigerung des Bischofs im vorigen Jahr, der Wahl von *Djrake Koka*, einem schwarzen Gewerkschaftsführer, als Vorsitzenden des Exekutivkomitees der diözesanen Justitia et Pax-Gruppe zuzustimmen. Das gesamte Komitee trat nach mehrfachen vergeblichen Bemühungen um eine Beilegung der Auseinandersetzungen mit dem Hinweis auf „weißes rassistisches Verhalten" zurück, das viele schwarze Katholiken aus der Kirche austreiben werde.

Nigerias Staatsoberhaupt, General *Yakubu*, lobte den verstorbenen Erzbischof *John K. A. Aggey* von Lagos wegen seiner „positiven und konstruktiven Rolle", die er sowohl während als auch nach dem Bürgerkrieg in Biafra gespielt habe. Die Nation werde ihm immer dankbar sein für seine feste Haltung und seinen unermüdlichen Einsatz für ein vereinigtes Nigeria. Der am 14. März verstorbene Bischof hatte während der kriegerischen Auseinandersetzungen immer wieder betont, es handle sich nicht um einen Religionskrieg. Nach der Kapitulation Biafras 1970 hatte er als Präsident der Bischofskonferenz die Kooperation mit den staatlichen Behörden eingeleitet.

Der methodistische Bischof und Vorsitzende des rhodesischen Afrikanischen Nationalrates, *Abel Muzorewa*, wurde zum neuen Präsidenten der Allafrikanischen Kirchenkonferenz, dem Zusammenschluß von ca. 80 protestantischen, orthodoxen und anglikanischen Denominationen, gewählt. Er ist damit Nachfolger des verstorbenen Südafrikaners *Seth Mokitimi*. Seine Wahl erfolgte nicht zuletzt in Anerkennung seiner Verdienste um die Mobilisierung der afrikanischen Meinung gegen das britisch-rhodesische Abkommen und den gewaltlosen Kampf gegen den Rassismus in Afrika.

Der am 1. November vorigen Jahres wegen angeblicher subversiver Tätigkeit nach dem südafrikanischen Terroristengesetz zu fünf Jahren Gefängnis verurteilte anglikanische Dekan von Johannesburg, *Gonville ffrench-Beytagh*, wurde am 14. April vom Obersten Gerichtshof Südafrikas freigesprochen. Die Verurteilung hatte weltweite Proteste hervorgerufen. Die Rechtsanwälte des 60jährigen Geistlichen hatten das Urteil der ersten Instanz in 24 Punkten angefochten.

Erzbischof *William Carew*, Nuntius in Rwanda Burundi, wurde von Papst *Paul VI.* zusammen mit *Henri de Riedmatten*, dem Sekretär von „Cor unum", als „vorübergehender Sonderbeauftragter des Papstes" nach Dacca geschickt, um „die katholische Gemeinschaft zu besuchen und Kontakt mit der örtlichen Hierarchie und den zivilen Autoritäten" in Bangladesh aufzunehmen. Ihm wurde eine „bedeutende Summe" für „das Programm des Wiederaufbaues des Landes" mitgegeben. Der aus Kanada stammende Erzbischof soll nach seiner Berichterstattung beim Papst und im Staatssekretariat wieder nach Afrika zurückkehren.

HERDER KORRESPONDENZ

Sechstes Heft
26. Jahrgang
Juni 1972

Was wir heute in unserer Kirche erleben, scheint wie eine Reinigungskur zu sein, die der Geist Gottes mit ihr vollzieht. Er bläst wie ein gewaltiger Sturmwind in sie hinein und wirbelt alles Verdorrte aus ihr heraus. Er macht es ihr in der heutigen Gesellschaft mit ihrem lästigen, aber heilsamen Zwang zu Information und Publikation unmöglich, ihre Schwächen zu verbergen, ihre Fehler zu kaschieren, es bei beruhigenden Worten bewenden zu lassen.

Rudolf Schnackenburg

Was hat Würzburg gelehrt?

Wer sich die Mühe machte, nicht nur die Debatten im Würzburger Dom mitzuverfolgen, sondern auch das Echo der Presse auf die erste Arbeitssitzung der Gemeinsamen Synode einigermaßen sorgfältig zu registrieren, der mußte sich notgedrungen einem journalistischen Sonderexerzitium mit nicht wenigen Überstunden unterziehen, aber Aufschluß über das, was in Würzburg geschehen war, erhielt er nur sehr beiläufig. Die Berichterstatter schienen mehr am Stil der Debatten interessiert zu sein als an den Sachfragen, die in Würzburg diskutiert wurden. Die Folge waren, besonders in den überregionalen Tages- und Wochenzeitungen, seitenlange Kommentare mit teils beachtlichen Meinungsäußerungen, aber mit geringem Informationswert. Wer die Synode nur aus der Presse kennenlernen konnte, der mußte den Eindruck haben, als sei es dort neben dem leidigen Thema Publik und dem Versuch, sich seiner endlich auf eine möglichst honorige Weise zu entledigen, noch um einige Strukturfragen gegangen — „Laienpredigt", Taufe und Buße wurden gerade noch erwähnt —, im übrigen aber habe man es mehr mit Methoden- und Stilfragen, mehr mit Synodenpolitik als mit der Erörterung von Sachfragen zu tun gehabt.

Ein erstes Signal

Ganz falsch war dieser Eindruck nicht, wenn man an der Synodensitzung mehr unter *atmosphärischen Gesichtspunkten als* unter dem Gesichtspunkt interessiert war, welchen *Sachentscheidungen* die Debatten dienen sollten. Vielfach war auch bei Synodalen dieser Eindruck und dieses Interesse vorherrschend. Es gibt auch immer noch eine verbreitete Meinung, es komme gar nicht so sehr darauf, welche Empfehlungen die Synode ausspreche und welche Beschlüsse sie fassen werde bzw. ob es überhaupt zu Beschlüssen komme; wichtig sei im Augenblick allein das Gespräch, die Synode als „Lernprozeß", zu dem sich Bischöfe und Laiensynodalen mit gleichem Nachdruck und mit gleich versöhnlicher Wirkung bekannten.

Für alle diejenigen unter den Synodalen und Berichterstattern, die so dachten, war der Samstagnachmittag mit dem vorgezogenen Tagungsordnungspunkt „Zuweisung von weiteren Beratungsgegenständen" der eigentliche Höhepunkt, nicht des Gegenstandes wegen, der Frage nach der Zulassung von sog. „bewährten Männern" zur Ordination, die die Bischofskonferenz auf ihrer letzten Vollversammlung aus dem Themenkatalog ausgeklammert hatte, sondern wegen des Stilkonfliktes, der in dieser Entscheidung steckte. Folgerichtig reduzierte sich für viele die Problemstellung dieses Nachmittags auf einen „ungeschickten", „unglücklichen", wenn auch „satzungsgemäßen" Beschluß der Bischofskonferenz, auf „Mangel an Form" im Umgang mit den nichtbischöflichen Synodalen.

Aber lohnte es sich einer *Stil- und Formfrage* wegen, auch wenn sie das Selbstbewußtsein der Synodalen tief verletzte, soviel an Engagement und Emotionen zu investieren, wenn man sich *in der Sache* ohnehin hätte einigen können?

Man wird gewiß vorsichtig sein müssen. Im gegenwärtigen Stadium des kirchlichen Gesprächs, dessen institutionalisierte Spitze die Synode ist, ist die Frage, wie man miteinander umzugehen versteht, ob sich die Bischöfe bloß an ein mit vielen, auch manchen ängstlichen Absicherungen versehenes Statut halten oder durch offene Argumentation und soweit möglich einvernehmlich sich mit der Gesamtsynode über die möglichen Beratungsgegenstände einigen, keine Bagatelle. Ihre Klärung muß den Sachfragen wenigstens *zeitlich* vorausgehen. Denn ohne Einvernehmen darüber, wie man von den jeweiligen Vollmachten miteinander und im Konfliktfall auch gegeneinander Gebrauch macht, bleibt die Synode ein unsicheres Unternehmen. Ohne zu wissen, ob die Bischöfe sich weiterhin nur korrekt an das Statut halten und Verhandlungsgegenstände kraft rechtlicher Vollmacht ausklammern oder so umverlagern, daß ihre Wirkung aufgehoben wird, oder ob sie in offener Diskussion zunächst einmal für die ihnen notwendig erscheinende Entscheidung werben, ist es wohl nicht sehr sinnvoll, Sachfragen unter einem so gewaltigen Aufwand an organisatorischem und geistigem Kapital, wie ihn eine Synode notwendig macht, überhaupt anzugehen. Insofern ist die Entscheidung über Stil und Form zugleich auch eine erste Sachentscheidung.

Wurde eine solche auf der ersten Arbeitssitzung getroffen, d. h., kann davon ausgegangen werden, daß künftig Themenveränderungen oder Streichungen im Einvernehmen vorgenommen werden? Es sieht nach den jüngsten Erfahrungen in Würzburg jedenfalls so aus, als ob man künftig ähnliche *autoritative Präventiventscheidungen* vermeiden und wenigstens mit den zuständigen Organen der Synode ins Einvernehmen kommen möchte. Umgekehrt haben diejenigen Synodalen, die sich von der Entscheidung der Bischöfe über die viri probati am tiefsten betroffen fühlten und mit einem Auszug gedroht hatten, entgegen manchen Überlegungen den statutarischen Rahmen nicht in Frage gestellt; die Synode stand insgesamt zu den Bischöfen, obwohl diese die Entscheidung nicht zurücknahmen und, näher besehen, auch nicht änderten: denn daß die Frage nach der Möglichkeit der Weihe verheirateter Männer innerhalb des Fragenkomplexes kirchliche Ämter nicht einfach negiert werden kann, versteht sich von selbst. Beim bischöflichen Verbot einer Vorlage, auch nur in Form eines Votums — etwas anderes stand ohnehin nicht zur Debatte — bleibt es.

Aber eine *erste Probe*, wie man sich gegenseitig dem Gespräch stellt, wurde in Würzburg geliefert. Viele begeisterten sich geradezu daran. Diese Begeisterung entsprang dem Empfinden, daß einerseits offen die Meinung gesagt wurde und die Bischöfe mit unterschiedlichen Tönen sich dieser Übung nicht entzogen und daß anderseits bei aller emotionalen Entladung eine tiefer reichende *Bereitschaft zur Solidarität und Einheit* zum Ausdruck kam. Die Probe war weder besonders erbaulich noch besonders mitreißend, denn sie offenbarte auch, was uns katholischen Christen im Gespräch miteinander und im Gespräch zwischen Bischöfen und Kirchenvolk noch am „vollen Mannesalter" abgeht. Aber die Voraussetzungen für mehr Bereitschaft zu offener Aussprache haben sich verbessert. Sie sind ein erstes Signal, das etwas mehr hoffen läßt. Man wird sehen, ob es weiterwirkt.

Publizistisch ist kein Staat zu machen

Es wäre aber höchst bedenklich, wollte man über dem Würzburger „Sprachereignis" vergessen, wieder zur Sache zu kommen. Denn so wichtig Gesprächseinübung ist, diese kann nicht letzter Sinn der Synode sein. So berechtigt alle Warnungen sind, die Synode mit Sachentscheidungen nicht zu überfordern, und so schwer sich die Synode tun wird, Wege in die Zukunft zu weisen, so wird von ihr doch erwartet, daß sie nicht nur ein Ventil für das Ablassen innerkirchlicher Konfliktstauungen abgibt, sondern praktikable Wege für Seelsorge und Verkündigung weist.

Wie sieht unter diesem Gesichtspunkt die Bilanz der ersten Arbeitssitzung aus? Nehmen wir das erste Thema, die *katholische Publizistik*, so war die Debatte darüber mehr Vergangenheitsbewältigung als Zukunftsweisung. Dies ist nicht ironisch gemeint, auch Vergangenheitsbewältigung kann zukunftsträchtig sein. Aber es trifft nun einmal zu, und zwar nicht nur der vielen Voten wegen, die noch einmal für Publik bzw. ein gegenwärtig nicht planbares Nachfolgeorgan abgegeben wurden: Die Synode mußte, gewiß nicht zu ihrem Nachteil, feststellen, daß ein Gesamtkonzept katholischer Publizistik, besonders in einer so akuten Schwächephase katholischen Artikulationsvermögens, wie sie das Scheitern von Publik angezeigt hat, nicht auf dem Reißbrett entworfen werden kann. Es fehlt am Markt, am verlegerischen und auch am publizistischen Potential. Noch einmal wurde die Affäre Publik von allen Seiten her begutachtet und beurteilt. Übrig blieb die Einsicht in die ursprüngliche Fehlkalkulation. Noch einmal tauschte man die Gedanken darüber aus, ob die gescheiterte Zeitung ein Forum für alle Katholiken oder vornehmlich Gruppenorgan war. Übrig blieb die Erkenntnis, daß ein *Organ mit Forumscharakter* nicht machbar ist, weil es in Gefahr ist, für alle Zielgruppen gleich uninteressant zu werden, und daß sich nur Organe mit klarem redaktionellem Konzept und deutlich erkennbarem Standort durchzusetzen vermögen. Es kursierte das Wort vom gläsernen Sarg, denn Geschichte und Schicksal von Publik seien nun völlig transparent geworden. Ich fühlte mich eher an eine Feuerbestattung erinnert. Nachdem die zu früh Verstorbene in einer Aufwallung von Bedauern und Protest verabschiedet war, traf sich die Synode zur Urnenbeisetzung. Wegen der allgemeinen Bekanntheit und des großen Verlustes wollte man es nicht bei einer stillen Beisetzung bewenden lassen, sondern nochmals vernehmen, was unfaßbar schien, daß eine Zeitung mit dem Anspruch von Publik auf absehbare Zeit keine Lebenschancen hat. Daß manche journalistische Confratres nach einem Nachfolgeorgan riefen, die Publik zu Lebzeiten gar nicht so wohl gesonnen waren, hat nicht überrascht, aber auch nicht überzeugt.

Was die Kommission VI gewissermaßen als rasch kompiliertes Produkt der Neubesinnung anzubieten hatte, war mehr Absichtserklärung als schon ein konkretes Programm, während die von ihr abgelehnte Vorlage der gemischten Kommission immerhin einige konkrete und durchaus realistische *Orientierungspunkte* enthielt. Aber von klaren Grundrissen einer ökonomischen und praktikablen Lösung zu sprechen wäre noch verfrüht. Viel mehr als einige Grundlinien vorzeichnen wird die Synode nicht können. Würde sie den einen Vorschlag der gemischten Kommission sich zu eigen machen und die Einsetzung einer wirklich sachkundigen Kommission (und sei es auch nur ein Beirat von Wirtschaftsexperten, Verlegern und Publizisten) erreichen, die bei größtmöglicher Unabhängigkeit die Bischöfe und die anderen Gremien im deutschen Katholizismus verbindlich berät, hätte die Synode getan, was sie auf diesem Gebiet leisten kann. Mit großer Presse ist katholischerseits gegenwärtig kein Staat zu machen — übrigens auch nicht mit medienbezogenen Verwaltungszentralen, die viele Kräfte aufsaugen, ohne voll leistungsfähig zu werden.

Die Kirche wird aufgebaut durch Sakrament und Glaube

Läßt sich der beklagte Öffentlichkeitsverlust der Kirche, der das theologische wie journalistische Hauptmotiv der gegenwärtigen Publizistik-Diskussion ist, überhaupt, und wenn, dann auf diesem Wege wettmachen? Vermutlich müssen wir, wenn wir Kirche den Zeitgenossen verständlicher machen und von der Kirche her mehr Resonanz wecken wollen, wieder ganz klein anfangen und uns zunächst einmal um eine *Verlebendigung der kirchlichen Lebensvollzüge* bemühen. Hierzu hat die Synode bereits auf ihrer ersten Arbeitssitzung einige bemerkenswerte, wenn auch noch zaghafte Zeichen gesetzt. Ich meine damit hauptsächlich die Diskussion über die Themen der *Sakramentenpastoral*. Die Kommission legte zwei in der Sache schwache Vorlagen vor, die durch eine wendige Bericht-

erstattung und durch eine geschickte Präsentation vor der Presse in einem besseren Licht erschienen. Die Schwäche dieser beiden Vorlagen zu Taufe und Buße lag darin, daß sie weder die pastoralen Voraussetzungen genügend bedachten bzw. erklärten noch theologisch besonders gründlich und zielführend vorgingen. Die großen Mehrheiten, mit denen die Entwürfe im Grundsatz angenommen wurden, erklärten sich nicht aus ihrer inhaltlichen Qualität, sondern aus der Tatsache, daß sie nicht viel Anstoß erregten. Wenig wird im Taufentwurf über den konkreten Gemeindehintergrund gesagt, in den der Getaufte hinweisen und von dem er getragen werden soll. Auch der Zusammenhang von Glaube und Sakrament wird nicht eigentlich vertieft. Wie es mit der Bußfähigkeit des Menschen und des Christen von heute bestellt ist, wie wirksame Zeichen der Buße von den verschiedenen Lebensvollzügen her gesetzt werden und wieder dorthin zurückwirken können, wird nicht erläutert.

Dennoch bieten die beiden Entwürfe erste Ansätze einer Neubesinnung, die nicht nur zur glaubensbezogenen Vertiefung durch den Einzelnen drängen, sondern die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und der den Glauben Bezeugenden auch geistlich erneuern helfen.

Das *Taufschema* bietet eine veränderte *Grundperspektive*, indem sie zwar an der Kindertaufe festhält und ihre Bedeutung nicht mindern möchte, sie aber doch stärker von der *Erwachsenentaufe* und ihren Erfordernissen her zu begreifen sucht. Dies entspricht entgegen manchen Einwänden auch aus bischöflichem Munde durchaus dem rechten Verhältnis von Glaube und Sakrament, und es entspricht vor allem unserer *kirchlichen Wirklichkeit*, die aus einer größer werdenden Zahl von Gleichgültigen und Fernstehenden besteht (neben den Gruppen „aktiver" Christen und der Zahl der „passiven", aber regelmäßig praktizierenden). Ist es unter diesen Voraussetzungen, die im Taufschema wohl bedacht, aber nicht hinreichend in das Bewußtsein der Kirche gehoben werden, sinnvoll, Kinder auf den Glauben der Kirche hin zu taufen, wenn dort, wo Kirche dem Kind und dem Heranwachsenden konkret begegnet, in der Familie und in der Verwandtschaft, kein erkennbarer Bezug zu Kirche und Glaube gegeben ist? Man kann nicht irgendeinen theoretischen Glauben irgendeiner abstrakt konzipierten Gemeinde voraussetzen, in die das Kind hineinwächst, sondern kann, wenn man pastoral nüchtern und theologisch glaubwürdig bleiben will, Kirche und Glaube nur als *konkrete Umwelt* nehmen. Das Taufgespräch, das der Entwurf für verbindlich erklärt, ist ein erster Schritt, christliche Gemeinde als Umwelt vom Sakrament her konkret zu fassen. Im Taufgespräch kann die Glaubenssituation der Familie geklärt, können, bei vorhandener Bereitschaft, abgebrochene Verbindungen zur Gemeinde neu geknüpft werden oder kommt der Priester in die Lage, zu entscheiden, ob die Taufe verantwortbar ist oder ob Taufaufschub notwendig wird.

Zwei weitere Gesichtspunkte bedürften noch der Entwicklung: einmal das Katechumenat für Erwachsene und die Stützung der erwachsenen Neophyten in den Gemeinden. Hier liegt das meiste brach. Zum anderen sagt der Entwurf nichts über eine Pastoral an den Nichtgetauften: Welche Angebote religiöser Information für Familien, Kinder und Jugendliche kann die Kirche machen, damit die Forderung nach Kontakt mit den Fernstehenden, den Getauften und den Nichtgetauften, nicht abstrakt bleibt?

Ansätze bietet auch die *Buß-Vorlage*, indem sie die Bußverkündigung wieder ganz ernst nimmt und indem sie keine billigen Zugeständnisse an Versuche kollektiver Schuldabwälzung macht, wenn vielleicht auch da und dort das personale Element unterbewertet wird. Leider sagt die Vorlage wenig oder nichts über das *Maß an Buß- und Umkehrfähigkeit des Christen* innerhalb unseres gewohnten bürgerlichen Lebensstils, nichts über die Barrieren, die vordergründige Selbstzufriedenheit mit dem individuellen Glück, die Konsum- und Prestigeversessenheit, die Gleichgültigkeit gegenüber dem Nächsten und gegenüber den Angehörigen fremder Sozialschichten, aber auch eine verbreitete Unfähigkeit, Gott als Richtschnur und Gericht des eigenen Handelns ohne menschliche Verkürzung durch traditionelle Beichtspiegelkasuistik Raum zu geben. Ohne diese nüchterne Sicht der das persönliche Verhalten determinierenden Umweltfaktoren nützt die bestgemeinte Periodisierung kirchlicher Bußzeiten wenig. Eine zweite Ergänzung ist unerläßlich: Der Entwurf spricht zwar von den zeitlichen und räumlichen Voraussetzungen der Beichte, von der Notwendigkeit, mehr *Möglichkeiten für das Beichtgespräch* zu schaffen, und von der unerläßlichen besonderen Befähigung des Priesters zu solchen Gesprächen. Aber es kann nicht nur um die technischen und methodischen Voraussetzungen einer erneuerten Bußpraxis gehen. Viel wichtiger ist, daß sowohl in den Bußgottesdiensten wie in den Beichtgesprächen sichtbar gemacht wird, worin Umkehr, Buße im christlichen Sinn besteht, von was sich der Mensch abzuwenden hat, wie die vielen Verflechtungen persönlicher Schuld und sozialer Abhängigkeiten aufgedeckt und als persönliche Verantwortung verifiziert werden können und wie Umkehr und Buße nicht nur zu einem Akt moralischer Aufrüstung mit sozialer Verbrämung, sondern zum Bekenntnis des Glaubens und zu einem Widerfahrnis der Gnade werden.

Strukturen müssen dem Glauben dienen

In der Sakramentenpastoral liegen also genügend Ansätze für eine Regeneration des Glaubens- und des Gemeindelebens von innen her. Diese Ansätze werden um so fruchtbarer sein, je näher die Synode im Verlauf ihrer weiteren Debatten dem Versuch kommt, die Vorlagen zur Sakramentenpastoral insgesamt auf eine Pastoral christlicher Initiation auszudehnen oder wenigstens die Elemente dafür zu erarbeiten. Wenn wir das Wort von der Diasporasituation der Christen nicht nur vielfältig wiederholen, sondern ernst nehmen, wenn weiter die Rede vom Übergang von der Volkskirche zu einer Kirche bewußten Glaubens nicht Schlagwort bleiben, sondern als Chance für eine personale Durchformung kirchlichen Lebens bei allen Grenzen, die einem solchen Anliegen gesetzt sind, genutzt werden soll, dann muß die kirchliche Pastoral, die Seelsorge in der Gemeinde mit den überpfarrlichen religiösen Bildungseinrichtungen, ihre Bemühungen darauf konzentrieren, den keimenden Glauben zur Zeugnisfähigkeit erwachsener Christen zu führen. Nur dadurch werden Gemeinden aufgebaut, ständig erneuert und findet christliches Zeugnis, ob gelegen oder ungelegen, Resonanz in der Welt.

Damit soll nicht gesagt sein, die Erneuerung von Strukturen, die Entwicklung neuer Formen der Mitbeteiligung aller Glieder der Kirche an ihrem Leben und an den Entscheidungen über dieses Leben, sei neben der geistlichen Erneuerung aus Sakrament und Glauben zweitrangig ge-

worden. Im Gegenteil! Die strukturelle Erneuerung kann von der Vertiefung des Glaubenslebens nicht getrennt werden; sie dient ihr, vielmehr soll, muß dieser Erneuerung dienen. Auch hier gibt es Ansätze. Sie weisen in die Richtung eines solchen Dienstes. Der *Versuch, Laien an der Verkündigung im Gottesdienst in der doppelten Form* zu beteiligen, als Einzelerzeugnis oder im ständigen Auftrag, ist ein solcher Ansatz. Er soll den Gemeinden Gelegenheit bieten, die echten Charismen, nicht die vielfach postulierten, imaginären, in ihren Dienst zu nehmen, das Verkündigungspotential anzureichern und der Kirche ein breiteres Spektrum nicht nur an theologischen Gesichtspunkten, sondern an existentiell-sozialen Erfahrungen zugänglich zu machen. Die Schaffung *neuer Zugänge nicht nur zu einzelnen kirchlichen Diensten, sondern zum geistlichen Amt* ist ein weiterer solcher Ansatz. Ebenso das Bemühen, die *Dynamik von Kleingruppen* als ein Element der Gemeindebildung wie des Zeugnisses stärker einzubeziehen. Beide Gesichtspunkte gehören in der Tat zusammen: Die Verlebendigung des kirchlichen Lebens der Pfarreien setzt die Dynamik religiöser Kleingruppen und pfarrlicher Substrukturen voraus; diese aber bedürfen, wenn sie lebendig sein und nicht als Ferment der Spaltung, sondern als soziale Verstärker der Kirche dienen sollen, der Führung und deswegen neuer Arten von Ämtern. Eine der möglichen neuen Zugänge wäre die Ordinierung von verheirateten Männern zu neben- und bei genügend vorhandener Zahl auch zu hauptamtlichen Seelsorgern. Ob die Bischöfe wirklich das Ganze der Verkündigung im Auge hatten, als sie diese Frage als möglichen Gegenstand eines Votums der Synode ausklammerten? Sieht man diese Frage so, dann war weniger Mangel an Form als Mangel an Mut zu beklagen.

D. A. Seeber

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Neue römische Bestimmungen über Bischofsernennungen

Sechs Jahre nach der Veröffentlichung der Ausführungsbestimmungen u. a. auch zum Konzilsdekret über die Bischöfe (vgl. das Motu proprio „Ecclesia sanctae" vom August 1966, HK, Oktober 1966, 458—470) wurden in Rom am 12. Mai die neuen „Normen für die Wahl der Kandidaten zum Bischofsamt in der lateinischen Kirche" bekanntgegeben (vgl. den Wortlaut im Osservatore Romano, 12./13. 5. 72). Nach ihnen sollen nun die Bischöfe „in sorgfältiger und geheimer Besprechung über Bischofskandidaten für ihr Land in jedem Jahre beraten und die Namen der Kandidaten dem Apostolischen Stuhl vorlegen". Das Konzilsdekret selbst sagt zur Frage der Bischofs- bzw. Kandidatenwahl nichts aus. Es fordert lediglich im Blick auf den Staat die volle Freiheit der zuständigen kirchlichen Autorität bei der Bestellung von Bischöfen und richtete an die Regierungen, die es angeht, die Bitte, auf ihre Vorschlagsrechte freiwillig zu verzichten (Nr. 20).

Eine lange Vorbereitung

Der nun bekanntgegebene Text wurde den Bischöfen mit einem Begleitschreiben des Kardinalstaatssekretärs vom 25. März zugeschickt. Er hat, wie *R. Tucci,* der Schriftleiter der „Civiltà Cattolica", der das Dekret vom 12. Mai in Rom der Presse vorstellte, erklärte, mehrere Redaktionsstadien durchlaufen. Nach einer Konsultation der Nuntien wie der Ortsbischöfe befaßten sich im Mai 1968 der Rat für die Öffentlichen Angelegenheiten der Kirche sowie die Bischofskongregation intensiv mit der Frage. Im weiteren Verlauf der Beratungen wurden auch die Propaganda Fide, die Ostkirchenkongregation sowie die Kommission für die Kodexreform zur Mitarbeit herangezogen. Diese erste „kuriale" Phase endete mit der Fertigstellung eines Entwurfs, der am 1. September 1970 den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugesandt wurde. Nach zweimaliger Fristverlängerung sollten sie sich bis Ende Juli 1971 dazu äußern. 42 von 84 Bischofskonferenzen sandten ihre Vorschläge ein. Die wichtigsten von ihnen seien berücksichtigt worden. Der endgültige vom Papst approbierte Text trat am 21. Mai in Kraft.

Mit den jetzt erlassenen werden alle bisherigen Rechtsnormen des Kodex außer Kraft gesetzt. Nicht berührt sind jedoch von ihnen die Disziplin der orientalischen Kirchen sowie die rechtmäßig durch Konkordat oder anderswie gewährten bzw. erworbenen Privilegien und Rechte. So hat z. B. nach dem badischen Konkordat das Domkapitel bei Ableben eines Bischofs das Recht, nach Rom einen „Dreiervorschlag" einzureichen. Aus diesem Vorschlag sowie aus den jährlich vom Bischof eingesandten Listen der Episcopabili stellt der Apostolische Stuhl seinerseits eine Liste von drei Kandidaten auf, von denen einer der betreffenden Diözese angehören muß. Das Domkapitel wählt daraufhin einen davon zum Bischof. In ähnlicher Weise ist das Verfahren im preußischen und im bayerischen Konkordat geregelt. Von diesen Rechten zu unterscheiden ist der noch in vielen Ländern bestehende Usus, vor einer Bischofsernennung bei der Regierung anzufragen, ob politische Bedenken gegen den Kandidaten bestehen. Wenn damit dem Staat auch kein eigentliches Vetorecht eingeräumt wird, so hat doch faktisch der Vatikan bei geäußerten Bedenken von der Ernennung meist Abstand genommen.

Ausbau des Konsultationsverfahrens

Das Dokument gliedert sich sachlich in zwei, wenn man will, in drei Teile: Die Artikel 1—12 regeln die Wahl der Bischofskandidaten und die Übermittlung der Vorschlagslisten nach Rom. Artikel 13 bestimmt das Konsultations- und Vorschlagsverfahren bei der Bestellung eines konkreten vakant gewordenen Bischofsstuhles. Artikel 14 und 15 beziehen sich nochmals aufs Ganze, auf die Schweigepflicht und die legitimen Ausnahmen von der jetzigen Neuordnung.

Nach Artikel 1 haben die Bischöfe das Recht und die Pflicht, dem Hei-

ligen Stuhl die Namen würdiger und geeigneter Bischofskandidaten aus dem Welt- und Ordensklerus sowie auch aus anderen kirchlichen Jurisdiktionsbezirken vorzulegen. Über mögliche Bischofskandidaten sollen sie sich die nötigen Informationen beschaffen: bei Priestern, die dem Domkapitel angehören, bei Konsultoren des Bistums, bei Welt- und Ordenspriestern, bei ausgewählten Laien und auch bei Mitgliedern des Priesterrates. Dieser soll jedoch, wie die anderen Gremien auch, nicht in kollektiver Form konsultiert werden. Das gleiche *Vorschlagsrecht* wie die Bischöfe genießen die Generaloberen von Missionsorden, denen ein kirchliches Jurisdiktionsgebiet untersteht, für die Mitglieder ihres Instituts.

Einschaltung der Kirchenprovinzen und Bischofskonferenzen

Die Namen der Bischofskandidaten sollen für gewöhnlich auf Bischofsversammlungen geprüft werden. Unabhängig davon kann jedoch jeder einzelne Bischof dem Heiligen Stuhl *direkt* Kandidaten vorschlagen. Diese „Versammlungen bzw. Konferenzen" sollen im allgemeinen Versammlungen einer Kirchenprovinz sein. Unter besonderen Umständen ist eine Versammlung von Bischöfen verschiedener Kirchenprovinzen, einer Region oder auch einer Nation (nationale Bischofskonferenzen) vorgesehen. In diesen Fällen muß jedoch zuvor der Apostolische Stuhl informiert werden (Artikel 2). Daran mitwirken können alle Bischöfe einer Provinz, einer Region oder einer Nation, die nach dem Statut der Bischofskonferenz innerhalb der Bischofskonferenz beschließendes Stimmrecht haben. Die Vorbereitung der Tagesordnung und der Vorsitz in der Provinzversammlung kommen dem Metropolitanbischof, bei dessen Abwesenheit dem ältesten Suffraganbischof zu (Artikel 3).

Nach Artikel 4 soll die Versammlung periodisch, am besten zu den üblichen Terminen, stattfinden. Auf ihr soll über die möglichen Kandidaten beraten und Informationen ausgetauscht werden. Wer einmal vorgeschlagen wurde, kann aus Gesundheits-, Alters- oder anderen Gründen auch wieder von der Liste gestrichen werden.

Die Interventionsberechtigten sollen ihre Vorschläge rechtzeitig an den Präsidenten der Versammlung schikken, der dann eine Gesamtliste aufstellt und sie an die Bischöfe wieder zurückschickt. Bei der Beratung auf der Versammlung sollen die Bischöfe klarstellen, was sie aus eigener Kenntnis und was sie vom Hörensagen wissen (Artikel 5).

Artikel 6 bietet gegenüber der dürftigen Aufzählung von Kanon 331 des CIC eine Neuformulierung der für den Kandidaten *erforderlichen moralischen, sozialen und Bildungseigenschaften*. Großer Wert wird nicht nur auf eine gründliche Kenntnis vorwiegend des kanonischen Rechts, sondern auch der dogmatischen Theologie und der Moral gelegt. Nach den üblichen Eigenschaften der einwandfreien moralischen Lebensführung sollen sie „fest verwurzelt sein im orthodoxen Glauben, ergeben gegenüber dem Apostolischen Stuhl und treu dem Lehramt der Kirche". An neuen Kriterien kommen hinzu: Aufgeschlossenheit und Sinn für soziale Fragen, Fähigkeit zum Dialog und zur Zusammenarbeit, Zeitoffenheit und Überparteilichkeit.

Nach dieser Informations- und Diskussionsphase wird über jeden einzelnen vorgeschlagenen Kandidaten schriftlich oder in anderer geeigneter Form geheim abgestimmt. Dabei soll auch klar angegeben werden, für welche Art von Diözese oder für welchen speziellen Dienst der Kandidat am geeignetsten erscheint. Bei verbleibenden Unklarheiten kann nochmals über den bzw. die betreffenden Kandidaten diskutiert und abgestimmt werden (Artikel 7). Eine Kopie der Liste der vorgeschlagenen Kandidaten wie des von den Bischöfen gebilligten und unterzeichneten Protokolls der Sitzung (Artikel 8) soll dann vom Vorsitzenden über den Nuntius an den Apostolischen Stuhl weitergeleitet werden (Artikel 9).

Neu ist die Bestimmung von Artikel 10. Wenn zwei Drittel der stimmberechtigten Mitglieder der nationalen Bischofskonferenz in Ländern mit mehreren Kirchenprovinzen es für angebracht halten, soll die Kandidatenliste zuvor auch dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz zur Kenntnisnahme zugehen, damit dieser über die konkrete kirchliche Situation aus gesamtnationaler Perspektive ergänzende Informationen anfügen kann. Unter der gleichen Bedingung und zum gleichen Zweck kann die Liste auch einem ständigen Ausschuß der Bischofskonferenz oder einer von der Vollversammlung gewählten ad-hoc-Kommission zur Einsicht unterbreitet werden.

Die Schlüsselfunktion des Nuntius

Artikel 11 und 12 bringen gegenüber dem geltenden Verfahren nichts Neues. Artikel 11 betont die uneingeschränkte Entscheidungsfreiheit des Papstes bezüglich den vorgeschlagenen Kandidaten, auch wenn er diese nach Möglichkeit berücksichtigen soll. Artikel 12 umschreibt die Aufgabe des *Nuntius* im zweiten Informativprozeß vor der Ernennung des Kandidaten. Dieser soll im Auftrag des Apostolischen Stuhles mittels eines eigens angefertigten Fragebogens informierte, kluge und urteilsfähige Einzelpersonen konsultieren: Bischöfe, Priester, Ordensleute und auch vertrauenswürdige Laien.

Artikel 13 leitet, wenn man so will, Teil II des Dokuments ein, der das konkrete Verfahren regelt, wenn es sich um die unmittelbare Ernennung eines Bischofs oder eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge handelt. Hier hat der Nuntius eine *Schlüsselrolle*. Er holt vom Kapitelsvikar, vom Apostolischen Administrator oder einem Diözesanbischof einen möglichst umfassenden und detaillierten Bericht über die Situation und die Bedürfnisse der Diözese ein.

Für diese Information kann er Welt- und Ordenskleriker wie auch Laien befragen, in besonderer Weise über die „kanonisch errichteten Repräsentativorgane". Diese Bestimmung gab es bisher, auch wenn man praktisch meist ähnlich verfuhr, nicht in rechtlich vorgeschriebener Form. Um den sog. „Dreiervorschlag" dem Apostolischen Stuhl zu unterbreiten, fällt dem Nuntius ebenfalls die Aufgabe zu, die Vorschläge des Metropolitanbischofs und der Suffraganbischöfe der betreffenden Kirchenprovinz, zu der das vakante Bistum gehört, und des Vorsitzenden der Bischofskonferenz *einzeln* einzuholen und sie — mit seinem eigenen Votum versehen — dem Heiligen Stuhl zu übermitteln. Er soll darüber, je nach Opportunität, auch Mitglieder des Domkapitels, Konsultoren der Diözese, Einzelpersonen aus dem Welt- und Ordensklerus und Mitglieder des Priesterrats konsultieren, der vor Vakantwerden des Bischofsstuhls be-

reits bestanden hat. Ein ähnliches Verfahren mit geeigneten Modifikationen gilt, wenn es sich um die Ernennung von Weihbischöfen handelt. Alle partikularrechtlichen, gewohnheitsrechtlichen oder andere legitimen Ausnahmen werden von diesem Artikel nicht betroffen.
Artikel 14 bekräftigt, daß alle an diesem Verfahren beteiligten Personen der strikten „päpstlichen" Schweigepflicht unterliegen. Artikel 15 stellt fest, daß alle legitimen gewährten oder erworbenen Privilegien hinsichtlich der Mitwirkung an der Bischofsernennung von diesen neuen Normen nicht berührt werden, daß aber die betreffenden Regierungen, wie das Konzil es wünschte, auf diese freiwillig verzichten mögen.

Kein Platz für die Räte?

Sieht man diese neuen Normen auf dem Hintergrund der vielfachen von Theologen und kirchlichen Gruppen geäußerten Wünsche nach mehr Mitsprache bei Bischofsernennungen, so wirken sie ernüchternd. Sicher, der Raum der vorgesehenen Konsultation ist erweitert worden. Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien können stärker beratend mitwirken, doch immer nur als Einzelpersonen, die leichter auswählbar sind. Auch die Priesterräte können als solche kein Votum abgeben. Tucci begründete dies mit dem Hinweis, daß dies auch von einigen Bischofskonferenzen gewünscht worden sei und man damit die Freiheit des einzelnen vor kollektivem Druck sicherstellen wollte. Damit bleiben — dieses Fazit wird man wohl ziehen müssen — Bischofsernennungen im wesentlichen eine Angelegenheit der päpstlichen Geheimdiplomatie bei bloßer informeller Mitsprache von Einzelpersonen und bischöflichen Gremien. Die diözesanen Räte, vor allem der Pastoralrat, kommen beim unmittelbaren Ernennungsverfahren kaum oder gar nicht zum Zuge. Nur bei der Information über die Situation in der Diözese kann sie der Nuntius stärker einschalten. Von Räten und Gremien scheint man offenbar nicht viel wissen zu wollen. Man hat den Eindruck, daß es in erster Linie um das gewiß berechtigte Anliegen geht, dem Heiligen Stuhl mehr Überblick zu verschaffen. Darauf deutet auch die Aufwertung der Kirchenprovinzen gegenüber der Bischofskonferenz hin. Dies entspricht aber nicht dem Wortlaut der Ausführungsbestimmungen von Ecclesiae sanctae (Nr. 10), wo es heißt: „... die Bischofskonferenzen sollen nach Maßgabe von Normen, die vom Apostolischen Stuhl erlassen oder noch zu erlassen sind, in sorgfältiger und geheimer Besprechung über Bischofskandidaten für ihr Land in jedem Jahr beraten ..."

Pastoralbrief der DDR-Bischöfe zur Jugendweihe

Kurz vor Ostern ging allen Priestern in der DDR ein Pastoralbrief der Berliner Ordinarienkonferenz zu, in dem zur Frage der kommunistischen Jugendweihe erneut Stellung genommen wird. Die Bischöfe sahen sich nach ihrer eigenen Aussage dazu veranlaßt, „weil sich seit der letzten offiziellen Verlautbarung der Berliner Ordinarienkonferenz zur Frage der Jugendweihe vom 25. 2. 1969 der Druck zur Teilnahme an der Jugendweihe allgemein verschärft hat und darüber hinaus die ideologische Ausrichtung deutlicher geworden ist".

Das Schreiben knüpft an die Aussage von 1967 und 1969 an und bringt bewußt keine neue Erörterung des Fragenkomplexes. Statt dessen verweisen die Bischöfe mit zahlreichen Zitaten auf die vorangegangenen Erklärungen. Diesen stellen sie Feststellungen über die heutige Realität und Aussagen von staatlicher Seite gegenüber. Wichtig sind einige „Grundsätze der pastoralen Beurteilung und Behandlung".

Um einheitliche Beurteilung bemüht

Zunächst geben die Bischöfe die Stimmung eines Teiles der Gläubigen wieder, die der Meinung sind, daß angesichts vielfältiger Lockerungen kirchlicher Vorschriften „auch die bischöflichen Bestimmungen über die Teilnahme bei der Jugendweihe geändert und erleichtert werden können". Diese Ansicht teilen die Bischöfe jedoch nicht, da „der ideologische Charakter und die atheistische Tendenz der Jugendweihe ... bisher von keiner offiziellen Stelle widerrufen wurden". Unter Hinweis auf einen Artikel im „Neuen Deutschland" vom 26. Februar 1972 — der allerdings Fragen der atheistischen Erziehung in der Sowjetunion zum Thema hat und von einem Russen geschrieben wurde — sprechen sie von einer gerade in letzter Zeit zu beobachtenden verstärkten Betonung des *atheistischen Bekenntnis- und Gelöbnischarakters*. Diese Merkmale und Ausrichtung zu ändern liege nicht im Ermessen der Bischöfe: „In der Beurteilung der Jugendweihe ist die Kirche gebunden an die Absicht derer, welche die Jugendweihe veranlassen und die jungen Menschen dazu drängen." Solange die Jugendweihe „Kultersatz unchristlicher und atheistischer Prägung" ist, könne die Kirche ihre Ablehnung nicht aufgeben. Dabei verweisen sie auf den Pastoralbrief vom 4. September 1967 (vgl. HK, Oktober 1967, 456 f.), in dem es bereits hieß: „Wer als katholischer Christ in diesem Sinne die Jugendweihe versteht und dennoch freiwillig daran teilnimmt, sündigt gegen den Glauben."

Diese erneute Bestätigung der grundsätzlichen Beurteilung der Jugendweihe wird klar abgegrenzt von der Aufhebung kirchlicher Vorschriften. Die *grundsätzliche Ablehnung* entspringe aus der „Forderung des Ersten Gebotes. Die Sanktionen bezüglich der Teilnahme an der Jugendweihe dagegen waren kirchliche Vorschriften. Diese haben die Bischöfe auch mit Rücksicht auf die schwierige Situation der Gläubigen aufgehoben; 1967 für die Jugendlichen, die an der Jugendweihe teilgenommen haben, 1969 für die Eltern, welche ihre Kinder an der Jugendweihe teilnehmen ließen." Offen war jedoch seitdem, was unter der anstelle der Sanktionen (Exkommunikation) geforderten „geeigneten Bewährung im Glauben" zu verstehen ist.

Die Bischöfe konstatieren, daß sich Gläubige und Priester angesichts der Not, der *Verschleierungstaktik* und anderer Belastungen eine private Meinung in der Beurteilung bilden. Doch könnte eine solche Meinung nicht Grundlage der Pastoral sein. „Denn jeder Seelsorger steht in der Sendung der Kirche und ist Verkünder der Kirche und *damit auch* der

von den Bischöfen gegebenen Richtlinien zur Jugendweihe. Der Gemeinde ist nicht mit einer Privatmeinung gedient, sie hat das Recht, die kirchliche Entscheidung zu hören, die den einzelnen Gläubigen Richtschnur für die eigene Gewissensentscheidung ist und ihnen Halt und Schutz für ihre Auseinandersetzungen bieten." Ein Nachgeben in Fragen der Jugendweihe wäre nur ein Aufschub der Glaubensentscheidung. Schließlich geht es mittlerweile um die kirchliche Bindung überhaupt. Statt eines neuen Hirtenwortes zu der Problematik bedürfe es einer größeren „Treue aller Priester zu ihrem kirchlichen Hirtenauftrag". Um der Gläubigen und der Gemeinden willen müßten die Bischöfe auf einer eindeutigen, gemeinsamen Haltung bestehen, und zwar auch gegenüber den Priestern, die „vielfach gutgemeinte pastorale Motive" zu einer Sonderhaltung der Jugendweihe gegenüber veranlaßten.

Keinen allein lassen!

Im zweiten Kapitel („Erziehung zur Unterscheidung der Geister und zur christlichen Gewissensentscheidung") werden Bedeutung und Schwierigkeiten der eigenen Gewissensentscheidung dargelegt. Gerade in den letzten Jahren habe man immer wieder die Notwendigkeit *persönlicher Gewissensentscheidung* unterstrichen, doch anscheinend dabei den Gläubigen zuwenig Hilfe gegeben. Zwar könne man dem Einzelnen die Entscheidung nicht abnehmen, doch dürfe man ihn auch nicht allein lassen. Es sei Aufgabe des Geistlichen, die Grundsätze und Grundhaltung christlichen Lebens so klar aufzuzeigen, daß sich das Gewissen daran orientieren kann. „Wie oft wird die eigene Meinung schon als ‚Gewissensentscheidung' angesehen. Wer weiß nicht, wie erfinderisch wir Menschen sind, um uns zu rechtfertigen oder uns zu entschuldigen! Christliche Gewissensentscheidung ist nicht die eigene Produktion einer Norm und nicht der Extrakt aus der Verhaltensweise vieler, sondern die Entscheidung eines Gewissens, das sich nach Christus und der gemeinsamen Christusnachfolge des Gottesvolkes der Kirche ausrichtet." Nachteile und Opfer müßten dabei in Kauf genommen werden.

Das *Recht auf Gewissens- und Glaubensfreiheit* ergibt sich eindeutig aus der DDR-Verfassung (Art. 4 u. 20). Deshalb wollen die Bischöfe allen „Gläubigen, vor allem den Eltern, nahelegen, sich auf die in der Verfassung garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit zu berufen . . . Wir wollen nur hoffen, daß die Praxis immer der Verfassungsnorm entspricht." Mit diesem letzten Zusatz melden die Bischöfe zwar Bedenken an. Doch bleibt zu fragen, warum sie nicht deutlich sagen, daß immer schon die Praxis nicht der Verfassungsnorm entsprach.

Im dritten Kapitel beschäftigen sich die Bischöfe mit der Frage der differenzierten pastoralen Behandlung. Diese müsse für jeden „Fall" *nach* der Teilnahme an der Jugendweihe geschehen. Persönliche Schuld, Einsicht, Druck, Auswirkung auf die Gemeinschaft der Gläubigen, geeignete Bewährung im Glauben und sozialer Bezug sollen dabei eine Rolle spielen. Besonders zum „Ärgernisnehmen" müsse der Priester der Gemeinde ein klares Wort sagen, so „daß alle in der Gemeinde als Brüder und Schwestern bereit werden, ‚einer des anderen Last zu tragen' — gerade auch die Last des Versagens".

Die geforderte *„Bewährung im Glauben"* soll keinen Strafcharakter haben, sondern „eine Hilfe für die eigene Glaubenserneuerung und ein Zeichen des festen Willens sein, zusammen mit der Gemeinde den Weg der Christusnachfolge zu gehen". Aus der durch die Jugendweihe erlebten „Erschütterung" im religiösen Leben könnte für den Einzelnen vielfach eine „ganz persönliche notwendige Chance" erwachsen.

Mahnung zum Durchhalten

Im abschließenden Kapitel gehen die Bischöfe auf die eventuellen Folgen der erneuten Bekräftigung ihrer Haltung ein. Es besteht heuzutage die Gefahr, alles — auch die kirchliche Praxis in der Frage der Jugendweihe — nach dem zahlenmäßigen Erfolg zu messen. Diese Auffassung ist ihrer Meinung nach jedoch nicht auf eine Gemeinschaft der Glaubenden zu übertragen: „Der Wert der Glaubenstreue mindert sich nicht dadurch, daß die Schar der Getreuen kleiner wird." Sie kalkulieren weitere zahlenmäßige Verluste durchaus ein. Die Priester leiden nach Meinung der Bischöfe heute vielfach unter der weitverbreiteten Ängstlichkeit der Gläubigen. Oftmals greife diese Angst auch auf die Priester über und veranlasse sie sogar, das leidige Thema Jugendweihe gar nicht erst anzuschneiden. „Würden wir uns nicht mit unseren Gläubigen solidarisch machen, wenn wir unsere eigene — meist uneingestandene — Angst aus der Kraft unseres Glaubens und unserer Hoffnung durchstehen? Dies ist wohl das Kreuz unserer Situation, zu dem wir ja sagen müssen. Wenn wir dazu den Mut aufbringen können, werden wir auch Mut wecken! Und wie viele Entmutigte erwarten heute solche Haltung des Glaubens und der Hoffnung von uns Priestern!"

Der Hintergrund: Bildungsauslese nach Weltanschauung

Insgesamt gesehen, sind die pastoralen Empfehlungen eher vage gehalten. Wozu also dann die Stellungnahme zum jetzigen Zeitpunkt? Unausgesprochen scheint das Motiv dahinter zu stehen, gegen die zunehmende Benachteiligung christlich erzogener Jugendlicher im Bildungswesen anzugehen. Der einzige direkte Hinweis auf diesen Tatbestand findet sich im ersten Kapitel, in dem die Antwort des Staatsrates der DDR, Abt. Volksbildung, vom Februar 1972 auf eine Eingabe bezüglich der Bedingungen zur Aufnahme von Schülern in die Erweiterte Oberschule zitiert wird: „Bei der Auswahl der Besten, die aus der größeren Anzahl von Bewerbern mit meist guten und sehr guten schulischen und gesellschaftlichen Leistungen ausgewählt werden müssen, spielen deshalb weitergehende zusätzliche Bekenntnisse der Schüler zu unserem sozialistischen Staat und besonders hervorragende Aktivitäten der Schüler eine Rolle. Dazu zählt auch die Jugendweihe, durch die sich die Schüler umfassend auf das Leben als sozialistische Staatsbürger in Jugendstunden vorbereiten und ein Gelöbnis ablegen, mit dem sie sich zum Sozialismus bekennen . . ."

Für die Jugendweihe 1972 bereiteten sich seit dem letzten Jahr ca. 215 000 Jungen und Mädchen — meistens der achten Klasse — vor. Doch selbst Katholiken, die sich mittlerweile daran beteiligen, haben damit noch lange keine Gewähr für

höhere Bildungsmöglichkeiten. Seitdem die Zulassungsverordnung zum Direktstudium an den Hochschulen und Universitäten der DDR vom 1. Juli 1971 in Kraft getreten ist, werden mehr und mehr Christen unter Hinweis auf mangelnde Verwurzelung im Marxismus-Leninismus abgewiesen. Die größeren Einschränkungen bei der Auswahl für ein Hochschul- und Universitätsstudium sind angesichts des enormen *Facharbeitermangels* und fehlender Einsatzmöglichkeiten für Akademiker sicherlich verständlich. Die Methode jedoch, diese Auswahl nicht vom Können, sondern von der ideologischen Einstellung abhängig zu machen, widerspricht der DDR-Verfassung und hat in letzter Zeit besonders auf evangelischer Seite zu verschiedenen Protesten geführt (vgl. epd, 3. 3. 72). Während der evangelische Bischof *H. J. Fränkel* (Görlitz) erst kürzlich von einer daraus resultierenden „schweren Belastung für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche" sprach, fehlt bis heute eine eindeutige Erklärung seitens der katholischen Bischöfe. Das Pastoralschreiben an die Priester bezüglich der Jugendweihe kann dafür kaum ein Ersatz sein.

Im Vorpapier Nr. 5 der Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke der DDR („Apostolat und Weltdienst") wird die gesamte Problematik der Jugendweihe unter der Überschrift „Christen im sozialistischen Staat mit atheistischer Weltanschauung" noch einmal im größeren Zusammenhang angeschnitten. Aus den eingegangenen Stellungnahmen ergibt sich ein breites Spektrum für die Behandlung der Frage. So soll das Problem neu überprüft werden und die Entscheidung dem Einzelnen belassen werden. Andererseits wird von der Kirchenleitung erwartet, daß sie eine Klärung bei den staatlichen Stellen herbeiführt und Nachteile für Jugendliche ausschalten hilft. Wieder andere erwarten eine Beibehaltung der Ablehnung. Zusammengefaßt heißt es: „Die grundsätzliche Festlegung des Staates auf eine atheistische Weltanschauung wirkt sich in vielen Bereichen aus, besonders im Bildungswesen und in der Kultur. Auf diese Weise kommen viele Christen in Gewissensnöte und zusätzliche Schwierigkeiten." *Realistisches Denken* und *geistige Aufarbeitung* der sozialistischen Gesellschaftslehre nennt das Vorpapier als Voraussetzungen für eine Lösung. Wie dies konkret geschehen kann, wird auch die Synode schwer beantworten können. Bisher gibt es wenig Hilfen.

Traditionalisten und Basisgruppen in Rennes

Tagten die französischen Traditionalisten sowie die vielfach als „links" eingestuften Basisgruppen bisher stets zeitlich und örtlich getrennt, so kam es Ende April/Anfang Mai zum erstenmal zu einem *gleichzeitigen Treffen* beider Gruppierungen in der gleichen Stadt Rennes, das die Polarisierung, wenn auch von Minderheiten im französischen Katholizismus deutlich werden ließ. Vom 29. April bis zum 1. Mai trafen sich etwa ein Dutzend kirchlicher Basisgruppen, die sich als „Suchende" verstehen, zu einer „Versammlung suchender Christen", um über das Thema „Eine Kirche? Welche Kirche?" zu diskutieren. Organisiert wurde sie von der sog. „Gemeinschaft von Boquen", einer kirchlich sehr, für die Bischöfe zu reformistischen Bewegung, zusammen mit den Gruppierungen um die linksorientierte Wochenzeitung „Temoignage chrétien" und die Zeitschrift „La Vie Nouvelle".

Die „Schweigenden" und die „Suchenden"

Die *„Schweigenden"* (les silenciaux) ihrerseits hatten sich um eine Teilnahme mehrerer Hundert Mitglieder an dieser Zusammenkunft bemüht, jedoch auf eine entsprechende Anfrage keine Antwort erhalten. Diese Ablehnung scheint jedoch eher in der Furcht vor Störaktionen begründet gewesen zu sein, als in mangelnder Dialogbereitschaft. Es war nämlich ein interner Brief der Schweigenden bekannt geworden, in dem es wörtlich hieß, „wenn dieser Kongreß mißlingt, so wird dies für unsere Sache einer der größten Siege der letzten Zeit sein" (nach Le Monde, 13. 4. 72). Die „Schweigenden" riefen daher zu einer Gegentagung für den 29. April in der gleichen Stadt auf. Sie setzten auch das gleiche Thema auf die Tagesordnung: die Kirche; doch durch den formalen Blickpunkt, „im Lichte des Zweiten Vatikanums", hatten sie es mehr auf Konfrontation mit den „Suchenden" abgesehen.

Die in Rennes zusammengekommenen Basisgruppen haben für sich selbst als gemeinsamen Nenner den der „suchenden Christen" gefunden. Faktisch handelte es sich aber bei ihnen um sehr heterogene Gruppen, die vom klassischen Typ der Katholischen Aktion (z. B. der Action catholique universitaire) über kirchlich sehr reformfreudige, aber politisch weniger stark engagierte Gruppen (z. B. die „Gemeinschaft von Boquen") bis zu eigentlich linken Kreisen reichte wie z. B. Les Fédérations des groupes Témoignage chrétien und der inzwischen stark politisierenden Gruppe Échanges et Dialogue. Daß sich für diese Gruppen tatsächlich das Problem der Kirche als gemeinsamer Basis stellte, hatte schon ihre letzte *Tagung in Rouen* im November 1971 gezeigt (vgl. HK, Januar 1972, 48). Dort waren deutlich *drei zentrifugale Richtungen* sichtbar geworden: 1. diejenigen, welche auf kirchlicher Basis eine Theologie der Revolution vertreten; 2. jene, die jede Transzendenz und absolute Wahrheit ablehnten und für die der Glaube an Jesus jede Theologie überflüssig mache und 3. die, welche das politische Engagement unter Einklammerung ihres Glaubens in den Vordergrund stellen.

Dieser Gesamthintergrund, das provokativ gestellte Thema, die regieführende „Gemeinschaft von Boquen" unter ihrem Animator *B. Besret* sowie die Ankündigung, daß zwei Ex-Priester, *L. Evely* und *J.-C. Barreau*, an der Zusammenkunft teilnehmen würden, mußten fast zwangsläufig die Bischöfe auf den Plan rufen. Wurde doch das Buch von Evely „L'Evangile sans mythes" von einigen Bischöfen und Exegeten für „häretisch" gehalten und war Barreau im November 1971 die Laisierung verweigert worden, weil er seinen Entschluß zu heiraten öffentlich bekannt gemacht hatte.

Suspekt erschien den Bischöfen auch die *Gemeinschaft von Boquen* unter der Regie von Besret. Besret war als Prior der Zisterzienserabtei von Boquen Ende 1969 wegen nonkonformer Neuerungen des Ordens-

lebens und wegen liturgischer Experimente vom Generalabt von seinem Posten abberufen worden (vgl. HK, Dezember 1969, 551—553). Nach einer Übergangszeit hatte dieser ihn jedoch formell für die Leitung der sog. „Gemeinschaft von Boquen" freigestellt, die sich — getrennt von der Abtei — im Juni 1970 juridisch als „Association culturelle de Boquen" konstituiert und zunächst das gedämpfte Wohlwollen der Bischöfe gefunden hatte. Erst als durch eine Fernsehreportage über sie vom 11. Januar 1971 ihre der geltenden Sakramentendisziplin widersprechenden Praktiken weit über den Ort hinaus bekannt wurden, kam es zu erneuten Spannungen. In dieser Sendung waren ein geschiedener Wiederverheirateter, ein nichtlaisierter, aber verheirateter Priester und ein Nichtgetaufter zur Eucharistie zugelassen worden. Im letzten Falle hatte es sich um einen Gläubigen gehandelt, der aus Protest gegen die Spaltung der großen Kirchen bisher die Taufe abgelehnt hatte.

Mißbilligung durch die Bischöfe

Mit dem Blick vor allem auf diesen Vorgang *mißbilligten* die bretonischen Bischöfe in einem Kommuniqué vom 11. April formell die Zusammenkunft der Suchenden. Sie betonten jedoch gleichzeitig, daß sie damit weder „die Freiheit ersticken noch alle suchende Initiative unfruchtbar machen" wollten. Es gehe ihnen lediglich darum, die Bedingung für deren Authentizität klarzustellen, nämlich die Gemeinschaft mit den Bischöfen.

Mit gleicher Besorgnis nahmen die Bischöfe auch von der Gegenveranstaltung der „Schweigenden in der Kirche" (vgl. HK, Dezember 1970, 588—589, Januar 1972, 48) Kenntnis, der sie, wenn auch aus anderen Gründen, ebenfalls distanziert gegenüberstehen. Wenn *Pierre Debray* selbst, ihr Vorsitzender, das Verhältnis zu den Bischöfen auf die Formel brachte, daß die „integralistische Art und Weise, den Glauben zu verteidigen, unsere Bischöfe blockiert" (La France Catholique, 5. 5. 72), so wird verständlich, daß der Erzbischof von Rennes, *P. Gouyon,* in einem Brief die Veranstalter ersuchte, auf die Gegentagung zu verzichten, um nicht das Schauspiel einer Spaltung unter den Katholiken Frankreichs zu geben. Diesem Ersuchen wurde nicht stattgegeben, doch versicherte Debray auf einer Pressekonferenz vom 13. April, es werde zwischen beiden Gruppierungen zu keinem Streit oder gar zu Handgreiflichkeiten kommen.

Die Schweigenden in der Kirche, eine Traditionalistenbewegung von Laien und Priestern, die sich 1970 konstituierte, verstehen sich als *Sammelbewegung* all derer, die den Glauben, die Kirche, den Papst und die Bischöfe vor der heutigen „destruktiven Kontestation" schützen wollen. Sie zählten Ende 1971 in Frankreich rund 900 Priester, einen Bischof und 5500 Laien als aktive Mitglieder. Sie gehört dem größeren Verband der *europäischen Föderation „Pro Fide et Ecclesia"* mit Sekretariat in Paris an, die sich erst kürzlich, Ende März dieses Jahres, auf einem Treffen in Heidelberg die sog. *„Charta von Heidelberg"* gegeben hat.

In dieser „Charta" erklärten sie das „Credo" Pauls VI. zur Richtschnur ihres Glaubens und bekräftigten ihre scharfe Ablehnung jedes „dogmatischen Relativismus, jeder Kontestation, jeder restriktiven Interpretation der von der Heiligen Kirche definierten Dogmen", jeder „Darstellung der evangelischen Botschaft, die das Geheimnis eliminiert und den Glauben zu einem Anthropozentrismus, einem Rationalismus und Säkularismus reduziert und aus dem Religionsunterricht jene fundamentalen Wahrheiten beseitigt, die das katechetische Direktorium gebieterisch in Erinnerung ruft" (nach Le Monde, 15. 4. 72). In einer Kehrtwendung, die nicht der Ironie entbehrt, wird von ihnen nun das Konzil als unaufgebbarer Ausgangspunkt ihrer „Reformbestrebungen" angesehen. Damit scheint sich aber immerhin der gemäßigte Flügel gegenüber den extremen Integralisten durchsetzen oder etwas deutlicher profilieren zu wollen.

Bereit, Erfahrungen zu machen!

Nach dieser Vorgeschichte erstaunt es fast, daß beide Treffen bei aller hitzigen Diskussion im innern nach außen diszipliniert und ruhig verliefen. Die von manchen befürchtete Konfrontation mit der Hierarchie fand bei den „Suchenden" nicht statt. Beide blieben beim Thema, wenn auch auf verschiedene Weise. Während die „Suchenden" aus ihrer Allergie gegen den heutigen als Ballast empfundenen „Apparat" der Kirche keinen Hehl machten und nach dem unaufgebbaren im Evangelium grundgelegten Kern von Kirche und ihrer Beziehung zu Christus und nach den Möglichkeiten einer Kirchenzugehörigkeit fragten, bekräftigten die „Schweigenden" ihr „unerschütterliches Festhalten" an den großen christologischen Aussagen der Kirche, ihren Glauben an Christus als wahren Gottessohn, der aus der Jungfrau geboren ist.

In *vier Foren* entfalteten die Basisgruppen ihr Thema: der Glaube an Jesus Christus, das Verhältnis von Glaube und Politik, die Gemeinde (wie soll sie aussehen? wie mit anderen in Verbindung stehen?) und die Eucharistiefeier (wer feiert? was wird gefeiert?). In kleineren Diskussionsgruppen suchte man das Thema unter begrenzteren Rücksichten weiter zu vertiefen. Zu einer Schlußresolution kam es nicht: dazu waren die Standpunkte, gerade in der Frage der Gottessohnschaft, zu verschieden. Auf einen einheitlichen Nenner ließ sich das Treffen der „Suchenden" kaum bringen. Neben Gruppen, die sich um Glaubensvertiefung bemühten und sich damit auch begnügen wollten, gibt es solche, die die individuellen und sozialen Verhaltensweisen in allen Bereichen in Frage stellen. Andere rückten das revolutionäre politische Engagement in den Vordergrund. Wieder andere warnten demgegenüber vor der Gefahr, sich dadurch in ein selbstgemachtes Getto, in einer „sozialistischen Oase" zu verschanzen und so den harten Konflikten des politischen Kampfes in einer kapitalistischen Gesellschaft auszuweichen. Für die einen würde sich die Kirche „von selbst" wandeln, wenn sich die Gesellschaft ändere, für andere wäre der Christ nur dann glaubwürdig, wenn er sich aktiv gegen oppressive Strukturen in der eigenen Kirche engagierte. Wieder andere befürchten eine Verzettelung der Kräfte zuungunsten des revolutionären Kampfes in der Gesellschaft. Wohl auch wegen dieser gegensätzlichen Meinungen und Tendenzen sprach Besret in seiner Schlußansprache von einer „Erfahrung", um die es gegangen sei, nicht aber um die Erarbeitung eines Konzepts neuer Kirchlichkeit.

Zuflucht zur Orthodoxie

Führte man somit bei den Basisgruppen eine wenn auch stark richtungsgebundene *Sachdiskussion,* so zielten

die „Schweigenden" auf Abgrenzung und *Kollision mit ihren Gegenspielern* ab. Gleich zu Beginn stellte Debray mit Blick auf das Gegenüber fest, „wir sind da, um die katholische Wahrheit, so wie wir sie empfangen haben, zu bekräftigen". Er fühle sich einem „Lutheraner wie Cullmann näher als Besret oder dem Ex-Priester Barreau", da „dieser wie ich an die Gottessohnschaft Christi glauben". Er sei jederzeit zu einer „Konfrontation auf spiritueller und intellektueller Ebene" mit Besret bereit. Cajetan habe ja schließlich auch vor dem Bruch mit Luther gesprochen. Ein diskret zustande gekommenes Gespräch zwischen beiden dauerte jedoch nur zwanzig Minuten. Auf direkte Kollision mit Besret abzielend sagte Debray, „im Bereich des Glaubens habe ich mit diesen Leuten [von Boquen] nichts gemeinsam. Wir haben nicht mehr den gleichen Gott. Die Kirche muß jetzt entscheiden . . ., wer heute noch Katholik" sei. „Wenn Besret noch zur Kirche gehört, dann gehört Pierre Debray nicht mehr zu ihr."

Diese thematischen *Schwerpunkte* bei den Schweigenden lagen auf den ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanums, auf den Fragen des kirchlichen Lehramtes und dem Verhältnis von Glaube und Politik. Dabei scheint für viele von ihnen die Gehorsamspflicht gegenüber dem Lehramt offensichtlich ein besonderes Problem zu sein, da sie Schwierigkeiten haben, die liturgischen und katechetischen Reformen des französischen Episkopats anzuerkennen (vgl. auch HK, Dezember 1968, 558). In ihren Augen werden fundamentale Wahrheiten im neuen Katechismus verschwiegen oder in unakzeptabler Weise dargestellt. Von daher erklärt sich die Frage Debrays in seiner zusammenfassenden Schlußansprache, „müssen wir uns an die katechetischen Direktiven halten, die der Heilige Stuhl erlassen hat, oder an die Phantasien des nationalen katechetischen Zentrums?"

Für die Zukunft formulierte Debray *drei Schwerpunkte der Aktion:* 1. Bemühen um einen Dialog mit der Gemeinschaft von Boquen, um „sie vom Abgrund zurückzureißen"; 2. Bitte an die Bischöfe nach einem klaren Wort, da man „nicht mehr erkennen kann, wer zur Kirche gehört und warum man zu ihr gehört" und 3. „Studium und Gebet", „ohne die wir nicht mit jenen sprechen können, die in der Finsternis des Irrtums befangen sind". In einer Schlußerklärung an die Adresse der Bischöfe versicherten die Schweigenden ihnen ihre ungeschmälerte Gemeinschaft und Solidarität.

Gefahr der Zersplitterung

Beide Gruppen gingen auseinander, ohne daß ein Dialog stattfand. Ob er in Zukunft stattfinden wird, mag bezweifelt werden. Dafür haben die massiven Anschuldigungen Debrays kaum das geeignete Klima geschaffen. Eher dürfte sich die Konfrontation, die auch schon früher zu Störaktionen durch die gar nicht so schweigsamen Schweigenden bei Vortragsabenden ihrer Gegenspieler geführt haben, weitergehen. Ihre verbalen Ergebenheitserklärungen an die Bischöfe dürfen nicht über die faktische Distanz, welche diese ihnen gegenüber einhalten, hinwegtäuschen. Von ihrem offensichtlichen Bemühen, das Konzil stärker für sich in Anspruch zu nehmen und sich damit eine stärkere Position aufzubauen, ist wohl kaum ein durchgreifender Wandel in der Bewegung zu erwarten. Durch die Aussagen der Charta von Heidelberg klingen dafür in der Sache wie in der Form zu apodiktisch. Es ist bezeichnend, daß die älteren Jahrgänge bei der Tagung wie in der Bewegung überhaupt überwiegen. Daß bei vielen eine echte Verunsicherung ihres Glaubens vorliegt, wird man wohl nicht bestreiten können. Die inneren gegensätzlichen Tendenzen zwischen einem extremen und einem gemäßigten Flügel, die Debray zur Ankündigung seines Rücktritts für das nächste Jahr veranlaßt haben, schließen die Gefahr einer Aufsplitterung nicht aus. Den Bischöfen wird ihnen gegenüber ein höheres Maß an Geduld, Aufgeschlossenheit, aber auch festen Führungswillen abverlangt werden.

Auch die Gegenspieler der Traditionalisten, die „suchenden" Basisgruppen, haben mit ihren inneren Spannungen fertig zu werden. Suchen und Fragen allein hilft nicht weiter, wie auch auf der Tagung bemerkt wurde; der Glaube kann nicht darauf reduziert werden. So wird auch bei ihnen der Scheidungsprozeß weitergehen. Das deuten auch schon die Aussagen über den „geduldigen Aufbau einer Untergrundkirche", über die „Ameisenarbeit" unter den Gläubigen an. Hinzu kommt die Gefahr, daß sich bei manchen das stark ideologieorientierte politische Engagement verselbständigt, demgegenüber die Frage der Kirchlichkeit und auch die christologische Problematik in den Hintergrund tritt. Daß in beiden Fragen eine gemeinsame Basis gefunden wird, erscheint vorerst unwahrscheinlich. Die in beiden Gruppen sich abzeichnenden Tendenzen stellen die französischen Bischöfe vor eine schwierige Aufgabe. Ob es zu einem klärenden Wort, zu dem die Schweigenden sie drängen, kommen wird, wird von den Ereignissen selbst abhängen.

Union zwischen der Kirche von England und den Methodisten gescheitert

Fast ohne Anteilnahme der Öffentlichkeit hat am 3. Mai 1972 die Generalsynode der „Kirche von England" dem stagnierenden Ökumenismus — der Kirchen wohlgemerkt — einen schweren Schlag versetzt. Der seit Jahren sorgfältig von theologischen Experten ausgehandelte, im ersten Anlauf am 8. Juli 1968 gescheiterte Unionsplan mit der Britischen Methodistenkonferenz erhielt statt der erforderlichen Mehrheit von 75 v. H. der Gesamtstimmen nur 65,2 v. H. (333 Ja bei 173 Nein). Das sind 4 v. H. weniger als 1968 und nicht mehr als bei der Probeabstimmung vom 13. Juli 1971 (HK, September 1971, 416; vgl. dort die Verweisungen auf die ganze Vorgeschichte). Bemerkenswert sind die Prozentunterschiede bei den verschiedenen Gruppen: von den 40 Bischöfen stimmten 34 dafür, also 85 v. H., bei den Pfarrer-Synodalen 152 mit Ja und 80 dagegen, also nur 65,5 v. H. dafür, bei den Laiensynodalen 147 mit Ja und 87 mit Nein, also nur 62,82 v. H. dafür (Church Times, 5. 5. 72). Schon eine Woche vorher wurde die kirchliche Öffentlichkeit auf das Scheitern der Union vorbereitet. Es hieß, „nur ein Wunder" könne das Unionsschema noch retten. Wenn es ausbleibe, sei zwar die Vorlage tot und die Glaub-

würdigkeit der Kirche von England erschüttert, aber die Kirche als Leib Christi werde das Debakel überstehen. An der Basis werde man zusammenwachsen, wo immer das Leben es möglich mache (Church Times, 28. 4. 72; The Christian Century, 26. 4. 72).

Kenner der Lage — das wurde durch die kurze Debatte bestätigt — schreiben das Versagen der Kirche von England dem zu großen Vertrauen auf die Kunst des Pragmatismus und die Not der Kirchenfinanzen zu. Man habe es vernachlässigt, die Synodalen durch Theologen laufend unterrichten zu lassen, um den komplizierten Plan zu verstehen. Sodann sei die Gleichgültigkeit gegenüber jeder ökumenischen Verantwortung stark (die neulich auch in Frankreich festgestellt wurde: vgl. HK, Mai 1972, 221 ff.). Vor allem habe die *„unheilige Allianz zwischen Anglokatholiken und Evangelikalen"* ein unüberwindliches Hindernis aufgerichtet. Die einen fürchteten für die Anerkennung der anglikanischen Weihen durch den Papst, wenn man die methodistischen Prediger ohne eigenes Credo in die „apostolische Sukzession" aufnehme, wie im „Versöhnungsgottesdienst" von Stadium I vorgesehen, und die anderen verabscheuten ein Erstarken der hierarchischen Struktur der anglikanischen Kirche, zumal nach den erfolgversprechenden Verhandlungen mit dem Einheitssekretariat des Vatikans (vgl. HK, Februar 1972, 59 f.).

Ist man am Ende der Kirchenunionen?

Diese wahrscheinlichen Gründe sind beachtenswert, weil sie in einem kirchengeschichtlichen Augenblick zum Zuge kommen, da das bilaterale interkonfessionale Gespräch auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Regionen bei einem fast vollständigen *Konsensus über die Eucharistie* angekommen ist und Aussicht besteht, über das kirchliche Amt wenigstens mit einem Teil der Anglikaner und der Reformationskirchen eine annähernde Klärung herbeizuführen, falls der Prozeß der Besinnung auch auf katholischer Seite weitergeht. Wegen dieser fast exemplarischen Aktualität ist es sinnvoll, auf diese Beendigung eines mit großen Hoffnungen begleiteten Unionsplanes näher einzugehen. Wenig verwundert es, daß der Erzbischof von Canterbury, *M. A. Ramsey*, der die Anglican Communion für die Mitte einer ökumenischen Sammlung ansah, die Abstimmung fassungslos entgegennahm. Mit Grund, denn wie will er nun die Reform der Kirche von England durch ihre Lösung aus der Bevormundung durch das Unterhaus bewerkstelligen? Seit Jahr und Tag wird ihm vorgehalten, eine Staatskirche könne nicht mit Erfolg ökumenische Führung leisten. Damit ist es nun vorbei. Auch das Telegramm der Hoffnung von Kardinal *Heenan*, das Ramsey als Beweis der Zustimmung Roms zum Unionswerk vorwies, half nichts.

Der Vorgang beweist nun wohl endgültig, wie schon seit längerem erkennbar, daß *„Kirchen" nicht von Theologenkommissionen „gemacht" werden können*, besonders dann nicht, wenn entgegengesetzte „Traditionen" zu verschmelzen sind. Es gelang wohl auf dem Missionsfelde, 1947 das Muster ökumenischer Unionen, die „Kirche von Südindien", zu begründen, in der sich Presbyterianer und Methodisten dem anglikanischen Episkopat unterstellten (nicht die Lutheraner). Eine ähnliche Gründung, die Kirche von Lanka bzw. Nordindien und von Pakistan, zu der auch Lutheraner gehören, fand am 3. Mai sogar die Anerkennung der Generalsynode von Westminster. Aber die angestrebte Beendigung der Trennung der Christen in England, die als Skandal empfunden wird, zumal da sie in die ganze Welt exportiert worden ist, bleibt vorerst am Leben. „Die größte Tragödie in der Geschichte der modernen Kirche" nannte der Generalsekretär der Methodistenkonferenz, die 1970 80 v. H. der Stimmen aufgebracht hatte, *K. Greet* das Abstimmungsergebnis (epd, 5. 5. 72). Er meinte — wie Erzbischof Ramsey —, man dürfe das Ziel nicht aufgeben, wenn es jetzt auch auf anderem Wege, *von der Basis her* angegangen werden müsse.

Dennoch ökumenischer Durchbruch?

Nicht zu übersehen ist, daß selbst bei ausreichender Dreiviertel-Mehrheit es zumindest in der Kirche von England eine starke Abspaltung gegeben hätte. Auch jetzt nach der schweren Enttäuschung wird ein anderer Unionsplan, der dieses Jahr zwischen Prebyterianern und Kongregationalisten zur Aussprache kommt, viele Methodisten und Evangelikale der Kirche von England an sich ziehen. Der Sprecher der kommenden „Church Union", Generalsekretär Rev. *Carter*, sagte, das Unionsschema sei nicht von einem kirchlichen Gemeinsinn erfüllt und gleiche einer Dampfmaschine ohne Dampf. Sein Ausfall werde noch mehr Bitterkeit hervorrufen als die Kontroverse um seine Einführung: „Die christliche Brüderlichkeit hat es zerstört."

Ergiebiger sind die Begründungen für die Ablehnung, die Bischof *J. Moorman*, Sprecher der anglokatholischen Opposition, vor der Abstimmung gab — übrigens ein Vorkämpfer für die Union mit Rom. Er stellte fest, daß sich die Lage seit der Probeabstimmung letzten Jahres durch drei Faktoren verändert habe: 1. Der von der Generalsynode angenommene neue Canon B 15 A habe zu spät mit den nichtbischöflichen Kirchen in Großbritannien eine neue Beziehung hergestellt. Das hätte man vor Jahren tun sollen. — 2. Jetzt liege das Einvernehmen über die *Eucharistie-Lehre* mit der römisch-katholischen Kirche vor. Moorman hatte es, offensichtlich zur Abwehr des Unionsschemas mit den Methodisten, ohne Einvernehmen mit Rom Ende 1971 in „Church Times" veröffentlicht: „Es ist eines jener Ereignisse, die die Zukunft der theologischen Entwicklung bestimmen müssen . . . und es ist ein ökumenischer Durchbruch. Es verändert den ganzen ökumenischen Fahrplan und wird der Grundstein eines neuen Gebildes sein." Das wäre allerdings eine triftige Begründung, denn gerade die Lehre von der Eucharistie war im Unionsschema über den Daumen gepeilt. — 3. Schließlich wies Moorman darauf hin, daß die Abneigung bei den Laien stärker sei als bei den Bischöfen.

Nicht weniger ernst zu nehmen ist aber die Stimme von O. *Tomkins*, einst der führende Mann von „Faith and Order", jetzt Bischof von Ripon. Er spiegelt den Eindruck wider, den man auch in Genf haben dürfte. Eine Ablehnung, so argumentierte er für die engagierte Minderheit der ökumenisch gesinnten Christen, sei *eine Tragödie* und werde das Herz vieler Gläubiger erschüttern. „In dieser nicht annehmbaren getrennten Kirche ist es die Pflicht der Generalsynode, die Führung zu übernehmen." Andernfalls hoffe er, daß das Leiden die

Augen für einen neuen Weg öffnen werde. Tomkins ist wie Erzbischof Ramsey ein Mann unbestrittener Autorität. An dem geringen Echo, das er erfuhr, kann man ablesen, daß die ökumenische Bewegung versandet. Nach der Abstimmung gab auch der Erzbischof von Canterbury zu, nun beginne eine *neue Phase von Struktur-Schemata* zwischen den Kirchen. Er entschied sich aber noch nicht für den unteren Weg, an der Basis Gemeinde auf Gemeinde zusammenwachsen zu lassen.

Versöhnung zwischen Staat und Kirche im Kongo?

Im Konflikt Kirche—Regierung in Zaire (Kongo), über dessen Entstehung die Herder-Korrespondenz bereits in ihrer Märzausgabe berichtete (HK, März 1972, 114—116), gibt es inzwischen einige neue beachtliche Aspekte. Die beiden Kontrahenten in diesem Streit, Staatspräsident *Mobutu* und der Erzbischof von Kinshasa, Kardinal *Malula,* haben je in längeren Interviews ihre persönlichen Standpunkte in der Auseinandersetzung um wahre und falsche Afrikanisierungsversuche in ihrem Lande dargelegt.

Der Kardinal nimmt Stellung

Malula, der sich seit dem 11. Februar 1972 in Rom aufhält und dessen Rückkehr nach Zaire nun von Mobutu zugesagt wurde, hatte bereits am 2. März 1972 sein Schweigen zu den Vorgängen gebrochen und einige der von Mobutu gegen ihn erhobenen Anklagen richtiggestellt (in: La Documentation Catholique, 16. 4. 72). Kardinal Malula stellt in diesem Interview zunächst fest, daß man nicht von einem Konflikt im strengen Sinn des Wortes zwischen Kirche und Staat in Zaire sprechen könne, da die Feindseligkeiten der einen Seite nicht mit gleicher Münze von der anderen Seite, nämlich der Kirche, zurückgezahlt würden. Ebenso sei es unzulässig, das gestörte Verhältnis zwischen Kirche und Staat in seinem Lande auf eine rein private Angelegenheit zwischen zwei Individuen, Mobutu und ihn selber, reduzieren zu wollen. Als ranghöchster Kirchenführer in Zaire verkörpere er in gewisser Weise die katholische Kirche in diesem Lande. Man könne nicht zwischen dem zairischen Bürger Malula und dem Erzbischof Malula einen Unterschied machen, wie es Mobutu getan hatte, um ihn in seiner Eigenschaft als Kirchenführer angreifen zu können, der nicht mit der jetzigen Regierung zusammenarbeiten wolle. Malula legte Wert auf die Feststellung, daß er immer bemüht war, die katholische Kirche in seinem Land nicht vom Staatsapparat aufsaugen zu lassen, in dem sie den Vorstellungen der Herrschenden zufolge nur noch eine politische Mission hätte und dadurch gezwungen werden könnte, ihren eigentlichen Auftrag zu verraten. Außer diesem Bekenntnis zur Eigenart und Sendung der Kirche, die sich von anderen staatlichen Institutionen immer unterscheiden wird, stellte damals Malula klar, daß er nicht der Verfasser des Artikels gewesen sei, in dem es um das *Verbot christlicher Taufnamen* von seiten der Regierung und die Frage der afrikanischen Authentizität ging (in: Afrique Chrétienne, 12. Januar 1972). Dieser ihm zugeschriebene Artikel hatte bekanntlich seine Ausweisung aus seiner Residenz in Kinshasa zur Folge. Malula gab zu bedenken, daß es immerhin der zairische Rundfunk war, der in einem Editorial vom 16. Januar 1972 aus diesem umstrittenen Artikel zitierte und ihn sogar eine interessante Reflexion nannte. Diese Tatsache ist bedeutsam im Hinblick auf die Reise Mobutus in die Schweiz, die er erst nach Erscheinen beider Beiträge angetreten hatte. Nach seiner Rückkehr beschuldigte er jedoch den Kardinal, seine Abwesenheit ausgenutzt zu haben, um in Zaire subversiv tätig zu werden. Ebenfalls als subversiv bezeichnete Mobutu auf einer Versammlung, die er am 13. Februar 1972 im Stadion des 20. Mai abhielt, einen Pastoralbrief Malulas. In diesem Hirtenschreiben, das am 16. Januar 1972 in allen Kirchen seiner Diözese verlesen wurde, hatte Malula die Gläubigen aufgefordert, die Grenzen zwischen dem, „was des Kaisers ist und dem was Gottes ist" nicht zu verwischen. Der Einsatz eines jeden Katholiken für den Fortschritt der Nation sei christliches Gebot, dies heiße jedoch nicht, daß das spezifisch Christliche an diesem Auftrag geleugnet oder gar ausgelöscht werden dürfe. Die Regierung Zaires sah darin einen unangemessenen Machtanspruch der katholischen Kirche in der Gestalt des Erzbischofs von Kinshasa, die den Einfluß des Staates zu verdrängen suche.

Resonanz in Afrika

Interessanterweise berief sich auch Präsident Mobutu in seinem Interview, das er „Jeune Afrique" (6. 5. 72) gewährte, auf den vorher genannten Bibelvers mit dem Zusatz, daß die Kirche in weltlichen Angelegenheiten keine Sonderrechte in Anspruch nehmen könne, sondern sich entschlossener als bisher in die Dienste des „Kaisers" begeben müsse. Mobutu betonte in diesem Interview noch einmal, daß es sich bei der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen ihm und „einigen" Kirchenmännern keineswegs um eine antireligiöse Kampagne handle. Schließlich sei er selber gläubig wie der größte Teil der Einwohner Zaires. Aber ein Staat, der seine eigene Identität finden wolle, müsse alle diejenigen Kräfte ausschalten, die den nationalen Interessen im Wege stehen. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich bei den Opponierenden um Freunde oder Leute, deren Bindung an den Stamm stärker ist als an den Staat, oder ob es sich wie in diesem Falle um die Kirche handelt.

Um allen unafrikanischen Einfluß von seinem Land fernzuhalten, ist die Republik Zaire inzwischen (19. April 1972) aus der Organisation Afrikanischer Staaten (OAU oder OCAM) ausgetreten, da in diese Organisationen nach Mobutus Auffassung der westliche bzw. weiße Einfluß zu stark ist und einer ganzen Reihe schwarzafrikanischer Staatschefs die Zustände in den von Weißen beherrschten Territorien Afrikas gleichgültig sind.

Mobutu erhielt für seinen *Austritt aus der OAU* und für seine Äußerung, daß ein moderner Staat nur ein „laizistischer" Staat sein könne — eine Bemerkung, die sein Verhältnis zur katholischen Kirche mit ihrem „überweltlichen" Anspruch an die Katholiken Zaires wohl am besten kennzeichnet — großen Beifall von seinem Regierungskollegen *Sekou*

Touré in Guinea. (Bekanntlich hält dieser den Erzbischof Tchidimbo von Conakry in lebenslanger Haft.) Sekou Touré bezeichnete die OAU als anachronistisches und den Interessen des Neokolonialismus dienendes Gremium. Außerdem ermunterte er Mobutu zur Nationalisierung aller Schulen, weil erst dadurch eine „laizistische" und afrikanische Erziehung garantiert werden könne.

Doch auch Kardinal Malula steht als Verfechter der kirchlichen Position zu Fragen der Re-afrikanisierung in Zaire nicht verlassen da. Der Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta), Kardinal *Zoungrana*, bezeichnete anläßlich einer päpstlichen Audienz, die am 28. Februar 1972 in Rom stattfand, die Behandlung Kardinal Malulas von seiten des Regierungschefs von Zaire als eine Demütigung für ganz Afrika. Ein solches Vorgehen, wie es Präsident Mobutu gewagt habe, sei der afrikanischen Zivilisation fremd. Auf diese Weise könne Mobutu die vielbeschworene *afrikanische Authentizität* auf keinen Fall glaubwürdig machen. Außerdem teilte Zoungrana mit, daß die 13 Erzbischöfe und Bischöfe der westafrikanischen französischsprechenden Bischofskonferenzen ein Solidaritätstelegramm an Kardinal Malula geschickt hätten. Weiterhin habe das afrikanische Bischofssymposium eine entsprechende Solidaritätsbekundung an den Episkopat von Zaire gesandt. Einen direkten Appell an Präsident Mobutu richtete der Erzbischof von Dakar (Senegal), *Thiandum*, in dem er Mobutu aufforderte, sich mit Kardinal Malula auszusöhnen. Er begründete dies mit der Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat, die nur vereint das „Neue Afrika" bauen könnten. Afrika könne es sich nicht leisten, seine Zeit mit sinnlosen Konflikten zu vergeuden.

Ein Kompromiß bahnt sich an

Mittlerweile sind trotz der immer noch angespannten Lage in Zaire einige Kompromisse zwischen Regierungs- und Kirchenvertretern zustande gekommen, die Anlaß zu der Hoffnung geben, daß in diesem Lande die Fronten zwischen den beiden Kontrahenten noch keineswegs erstarrt sind. Das Politbüro der Einheitspartei Zaires, Le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), hatte befohlen, daß ab 1. April 1972 alle diejenigen katholischen Seminarien geschlossen werden, die die Einrichtung einer Zelle der Jugendorganisation der Partei (JMPR) verweigerten. Daraufhin hatte der Vorsitzende der Zairischen Bischofskonferenz, Msgr. *Lesambo* (Inongo), die Schließung der Großen Seminarien, in denen insgesamt 460 Priesterkandidaten ausgebildet werden, angeordnet. Die Seminarien von Kasai, Kabwe und Kananga schlossen ihre Pforten nicht, sondern richteten die gewünschten Parteizellen ein. Nach Gesprächen zwischen der Bischofskonferenz und Regierungsvertretern fand man denn zu einem Kompromiß mit dem Ergebnis, daß der Staat in den Seminarien seine Parteiinteressen wahrnehmen dürfe, ohne jedoch die Theologiestudenten zum Eintritt in die JMPR zu zwingen. Der Generalsekretär des politischen Büros erklärte sich außerdem damit einverstanden, daß die Zweckbestimmung und geordnete Führung in diesen religiösen Institutionen von der Partei respektiert würden.

Im Falle der ausschließlich *afrikanischen Namensgebung* lenkte die Regierung ebenfalls ein. Alle Einwohner Zaires, die vor dem 16. Februar geboren sind, brauchen sich noch nicht an die staatliche Verordnung zu halten. Am 26. März 1972 wurden in Kinshasa in der Pfarrei St. Pierre 300 Mädchen und Jungen im Alter von 11 bis 15 Jahren auf ausschließlich christliche Namen getauft. Der Taufritus wurde nach afrikanischer Liturgie in der Lingala-Sprache vollzogen. Grundsätzlich haben die zairischen Bischöfe keine Einwände gegen afrikanische Taufnamen. Sie wünschen jedoch, daß christliche Namen beibehalten werden (auch um ein Chaos in den Tauf- und Standesamtsregistern zu vermeiden).

Kehrt der Kardinal zurück?

Angesichts der sich so abzeichnenden Entspannung zwischen dem zairischen Regime und der katholischen Kirche hielt man es bereits in den letzten Wochen nicht mehr für unmöglich, daß dem Kardinal wieder gestattet würde, in seine Diözese zurückzukehren. Als Mitte Mai die Agenturen meldeten, Mobutu habe den Kardinal autorisiert, wieder seinen Platz in Zaire einzunehmen, hat diese Nachricht wegen des frühen Zeitpunktes dennoch überrascht. Der Präsident habe sich aufgrund eines persönlichen Briefes des Kardinals zu diesem Akt entschlossen, den dieser nicht anders als einen „Gnadenakt" versteht. Der Präsident, so meldet Radio Zaire, habe sich dazu entschlossen, nachdem der Kardinal „einen Beweis seiner Reue" gegeben habe. Noch einmal betonte dieselbe Quelle, dieser Gnadenerweis Mobutus mache in flagranter Weise sichtbar, daß es sich um keinen Konflikt zwischen Kirche und Staat gehandelt habe. Die Wahrheit ist wohl die, daß das Regime des kongolesischen Präsidenten in eine Krise geraten ist und wegen des wachsenden politischen Widerstandes auch innerhalb der Regierungsstellen und innerhalb der Einheitspartei an zusätzlichen Gegnern keinen Bedarf hat. Wann und ob der Kardinal unter den gegebenen Umständen tatsächlich nach Zaire zurückkehrt, war bei Redaktionsschluß offen.

Lateinamerikanische Christen für den Sozialismus

In der letzten Aprilwoche, zu einem Zeitpunkt, da das Interesse der Weltöffentlichkeit auf Santiago de Chile und die dort stattfindende dritte Konferenz der UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development) gerichtet war, trafen dort auch — nicht ganz zufällig — 400 Delegierte der lateinamerikanischen Bewegung „Cristianos por el Socialismo" (Christen für den Sozialismus) zusammen. Während Vertreter der reichen und armen Länder über Entwicklungsprobleme konferierten, trafen sich hier in bescheidenerem Rahmen — in einer Werkshalle der kürzlich nationalisierten Textilfabrik Hirmas — Priester und Laien, christliche Anhänger der Regierung Allendes, aus 28 lateinamerikanischen Staaten (darunter auch aus Kuba) mit dem Ziel einer Analyse der strukturellen Gründe sozialer Ungerechtigkeit in Lateinamerika. Für die Kirche in Lateinamerika, die sich seit der Bischofskonferenz von Medellín (Herbst 1968) in einem tiefgreifenden Wandlungsprozeß be-

findet, ist die *Auseinandersetzung mit dem Marxismus* insbesondere im vergangenen Jahr immer stärker zum „heißen Eisen" geworden. In diesem Zusammenhang sei an die Ende April 1971 veröffentlichte Erklärung der 80 linksorientierten Arbeiterpriester (Comunicado de los „Ochenta") in Chile erinnert, in der für die Sozialisierungspolitik des Präsidenten Allende und für die Vereinbarkeit von Christentum und Marxismus Stellung genommen wurde (vgl. HK, Dezember 1971, 577).

Santiago ein neuer Sammelpunkt

Das Verhältnis von Christentum und Marxismus (mit lateinamerikanischer Prägung) war auch das Thema der Gespräche, die *Fidel Castro* bei seinem kürzlichen Staatsbesuch in Chile mit Kardinal *Silva Henriquez* und einer Gruppe von Arbeiterpriestern führte. Es handelte sich bei letzterer vorwiegend um die Verfasser der Erklärung für Allende und um die chilenische Kerngruppe der Bewegung „Christen für den Sozialismus", an deren Spitze der chilenische Jesuitenpater *H. Arroyo* steht. Fidel Castro erinnerte bei dieser Gelegenheit an den Ausspruch Che Guevaras, nach dem „der Augenblick, in dem sich die Christen der Notwendigkeit der Revolution bewußt würden, ein Tag von entscheidender Bedeutung" sei, und lud zu einem Besuch in Kuba ein.

Angesichts dieses offenen politischen Engagements linker Priestergruppen ist die vermittelnde *Rolle der Hierarchie* in Lateinamerika zunehmend schwieriger geworden. Wie schwierig es ist, die nötigen Abgrenzungen bezüglich der Gemeinsamkeiten und der Gegensätzlichkeit von christlichem und marxistischem Denken auch auf dem lateinamerikanischen Hintergrund zu schaffen, zeigte bereits die Publikation der chilenischen Bischöfe „Evangelio, politica y socialismo" vom Juli 1971, die eine Antwort auf die Erklärung der Arbeiterpriester darstellte (vgl. HK, Dezember 1971, 577). Erst kürzlich erreichte die Bischofskonferenz bei ihrer letzten Versammlung bei Punta de Tralca ein *Schreiben des Kardinalstaatssekretärs J. Villot,* das speziell auf die Herausforderung der Kirche durch die Aktivität der „Christen für den Sozialismus" Bezug nahm. Wörtlich hieß es: „Der Papst betet für den Erfolg der Bemühungen jedes einzelnen Bischofs, die kräftigen Bestrebungen dieser Priester weise und in Übereinstimmung mit der wahren Sendung der Kirche zu leiten, indem der ständige Dialog mit all denen gepflegt würde, die durch Tendenzen oder Handlungen, die im Widerspruch zur apostolischen Sendung stehen, bedroht oder irregeleitet scheinen" (nach NC News Service, 19. 4. 72).

Der Kardinal warnt

Die Versammlung der „Christen für den Sozialismus", die ohne die Zustimmung der Chilenischen Bischofskonferenz einberufen wurde, und insbesondere das von der Bewegung vorbereitete *Arbeitsdokument* hatten schon mehrere Wochen vor ihrem Beginn eine heftige Diskussion ausgelöst. Kardinal Silva Henriquez, der von den Führern der Bewegung gebeten worden war, den Vorsitz der Versammlung zu führen, hatte dies mit der Begründung abgelehnt, es handele sich, wie er aus der Lektüre des Arbeitsdokuments schließen müsse, um eine *politische* Versammlung mit dem Ziel, die Kirche und die Christen in den Kampf für den Marxismus und für die marxistische Revolution in Lateinamerika hineinzuziehen. In seinem Brief an P. Arroyo kritisierte der Kardinal die Tatsache, daß in dem Dokument ohne den geringsten Bezug auf das Evangelium oder die Kirche von „engagierten Christen" gesprochen, daß die Revolution als einzige Möglichkeit der Befreiung gesehen werde und daß man das Christentum auf einen revolutionären Klassenkampf beschränke, die Theologie zur Ideologie umforme und in der Beschränkung auf das Moment der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Transformation in einem ausschließlich „soziologischen" Christentum stehenbleibe (vgl. Noticias Aliadas, 15. 4. 72). Im Rahmen einer Predigt in der Kathedrale von Santiago versuchte der Kardinal in Form einer aktuellen Interpretation der Gestalt Christi die Priester von der Notwendigkeit ihrer Abwendung vom aktiven politischen Engagement zu überzeugen. „Ja, auch Christus lebte in einer Zeit, die vom politischen Kampf in Palästina gezeichnet war", hieß es in dieser Predigt. „Aber Christus ergriff niemals Partei. Er beschränkte seine Freiheit darauf, die Unzulänglichkeiten der Gesellschaft im politischen und religiösen Bereich zu kritisieren und versuchte ihre *Läuterung* ... Er duldete niemals eine scharfe Trennung von Unterdrückern und Unterdrückten ... Er wehrte sich dagegen, ein politischer Messias zu werden, indem er auf das Schwert, die Maschinenpistole jener Zeit, verzichtete ... Christus brachte der Welt ein lebendiges Element, das die Gesellschaft stärker verändern kann als jede gewaltsame Aktion: nämlich seine Liebe, die es vermag, das Angesicht der Erde zu verwandeln" (zit. nach Noticias Aliadas, 21. 4. 72).

Arroyo: auch als Marxist kann man Christ sein

Auf der Seite der christlichen Marxisten, deren Antwort in einem offenen Brief Arroyos an den Kardinal festgehalten ist, werden die Zusammenhänge zwischen christlichem und marxistischem Engagement anders gesehen. „Eine Sache ist es, zu glauben, daß in Christus die *einzige und vollkommene Befreiung* der Menschheit gegeben ist, und eine andere, die aber nicht im Widerspruch zur ersten steht, wenn man auf die *menschlichen Mittel,* nämlich den Marxismus, für eine wirtschaftlich-gesellschaftliche Befreiung zurückgreift, die die Befreiung durch Christus nicht beeinträchtigt ..." Und etwas weiter im Text heißt es ausdrücklich: „Wenn unsere Handlungen wirklich eine Absage an das Christentum darstellten, so würden sie all ihre Bedeutung verlieren. Um dies zu behaupten, muß man schon glauben, wir hätten den Glauben aufgegeben und eine christliche Fassade gewählt, um sie geschickt in den Dienst parteipolitischer Interessen zu stellen ... Wenn die Rede von ‚historischem Materialismus' ist, soll damit nicht eine Negation des Geistigen oder Gottes gemeint sein, sondern ein Versuch der sozialen Transformation und Intellektualisierung, der wie jede Wissenschaft von empirischen Daten ausgeht ..."

Die Versammlung der „Christen für den Sozialismus" fand schließlich wie vorgesehen statt, obwohl der chilenische Episkopat einen Rundbrief an alle lateinamerikanischen Bischöfe gerichtet hatte, in dem der Versammlung ausdrücklich die „offizielle Zustimmung" abgesprochen wurde und der eine Anzahl von Bischöfen von der Teilnahme abhielt und in manchen Ländern die Fronten zwischen Bischöfen und Priestern verschärfte. Von den Bischöfen hat als einziger

Mendez Arceo von Cuernavaca teilgenommen, der mit der Bewegung seit längerer Zeit sympathisiert. Einzelne Bischöfe nahmen aber Kontakte am Rande der Tagung wahr. Hingegen war die chilenische Regierung zeitweise sogar mit drei Ministern vertreten, dem Außenminister *Cl. Almeyda,* dem Wirtschaftsminister *J. Conchol* und dem Gesundheitsminister *J. C. Concha.* Almeyda, der auch den Vorsitz der UNCTAD-Konferenz innehat, erklärte, daß in der gegenwärtigen Verständigung einer Gruppe von Christen und Sozialisten neue Perspektiven in der Aufgabe, die quälende soziale Ungerechtigkeit zu beenden, gesehen werden könnten (NC News Service, 24. 4. 1972).

Dagegen erklärte das Sekretariat der Erzdiözese Santiago gegenüber der Presse, es handele sich um eine nichtautorisierte Veranstaltung, und der Apostolische Nuntius dementierte Pressemeldungen, nach denen die vatikanische Delegation der UNCTAD eine Teilnahme an der Versammlung beabsichtigt hätte (nach Noticias Aliadas, 27. 4. 72). Dennoch war der Kardinal selbst während der Tagung um Konzilianz bemüht. Er empfing die Teilnehmer auf deren Ersuchen und versicherte bei dieser Gelegenheit u. a.: Die Bischöfe könnten sich selbst nicht auf den von der Bewegung gewählten Weg begeben, möglicherweise könnten es aber andere. Man wolle zusehen und billigen, was gut daran ist, aber auch in allem Freimut sagen, was man für weniger gut hält.

Die Diskussion der Versammlung stand unter doppeltem Leitsatz, einmal unter dem Bibelzitat: „Er hat mich gesandt, Bedrückte in Freiheit zu setzen" (Luk. 4, 19), zum anderen unter dem Ausspruch Che Guevaras: „Sobald die Christen wagen, in umfassender Weise sich zur Revolution zu bekennen, wird die Revolution in Lateinamerika unaufhaltsam sein." Ansatzpunkt aller Gespräche war die mögliche Verbindung eines revolutionären Engagements mit dem christlichen Glauben angesichts der lateinamerikanischen Realität, die sich für die Teilnehmer fast ausschließlich als Not eines von der kapitalistischen Welt ausgebeuteten Kontinents darstellte. P. Arroyo betonte, es gehe um die theologische Überprüfung dessen, was christlicher Glaube und christliches Gewissen angesichts sozialer Ungerechtigkeit zu sagen hätten. Die Gleichzeitigkeit der Versammlung mit der UNCTAD-Konferenz solle das Bewußtsein stärken, daß die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Dritten Welt von den reichen Nationen die Voraussetzung für ihre wirtschaftliche Entwicklung sei. Er kritisierte die sozialen Reformideen des Zweiten Vatikanischen Konzils als unzureichend und forderte: „die Kirche muß sich entschieden auf die Seite der Armen stellen" (NC News Service, 24. 4. 1972).

In den Diskussionen der Versammlung trat an die Stelle der moralischen Kritik an der sozialen Ungerechtigkeit durch die Bischofskonferenz von Medellín die Forderung nach einer wissenschaftlich konzipierten Analyse der strukturellen Gründe dieser Ungerechtigkeit. Eine solche Analyse stellt in der Perspektive der marxistisch engagierten Christen in Lateinamerika die bisherige Form des Christentums in Frage, die in bestimmter Weise vor der herrschenden Gesellschaftsschicht geprägt sei.

Von Allendes Debakel nicht angekränkelt

In einem abschließenden Kommuniqué, das zum Ende der Versammlung verfaßt wurde, von dem aber nur eine längere Textpassage veröffentlicht wurde, heißt es: „Die Strukturen unserer Gesellschaft müssen von Grund auf verändert werden ... Die vom imperialistischen Kapitalismus beherrschten Völker müssen sich vereinigen, um die Situation der Unterdrückung und Ausbeutung, der sie unterworfen sind, zu durchbrechen ... Die wirtschaftlichen und sozialen Strukturen der lateinamerikanischen Länder haben ihre Wurzel in der Unterdrückung und Ungerechtigkeit, die die Folge einer kapitalistischen Situation, verbunden mit Abhängigkeit von den großen wirtschaftlichen Machtzentren ist. In jedem unserer Länder gibt es Minoritäten, die Verbündete und Diener des internationalen Kapitalismus sind und die mit allen Mitteln in jedem dieser Länder eine zu ihrem eigenen Vorteil geschaffene Situation aufrechtzuerhalten versuchen. Angesichts dieser Realität sieht die Gruppe der christlichen Marxisten in Lateinamerika die einzige Möglichkeit der Bekämpfung des Imperialismus und Überwindung dieser Abhängigkeitssituation in der Errichtung des Sozialismus ... Die *Errichtung des Sozialismus*", so heißt es weiter, „ist aber nicht durch unbestimmte Appelle an den guten Willen zu erreichen, sondern fordert eine Analyse, die eine Erkenntnis der Mechanismen ermöglicht, die die Gesellschaft steuern, eine Analyse, die die Unterdrückung offenkundig macht und die fähig ist, diejenigen zu entlarven und beim Namen zu nennen, die offen oder in verschleierter Form die Arbeiterklasse unterdrücken. Vor allem aber fordert sie die aktive Teilnahme an dem Kampf, den die unterdrückte Klasse gegen die Unterdrücker unternimmt. Wahre christliche Nächstenliebe könne diesen Kampf nicht einfach totschweigen, der von den Ausbeutern des Volkes entfesselt wurde."

Besonders wichtig scheint der christlich-marxistischen Bewegung die baldige Zusammenarbeit der Christen mit den verschiedenen linken Gruppen in Lateinamerika, da ideologische Meinungsverschiedenheiten nur der Erhaltung des gegenwärtigen Ungleichgewichts dienten. Mit der Veröffentlichung ihrer Diskussionsergebnisse möchte die Bewegung „Christen für den Sozialismus" einerseits ihre Bereitschaft zur „Teilnahme am revolutionären Kampf" ausdrücken, andererseits hofft sie, „daß diese Gedanken auch andere Christen zur Reflexion und zum Versuch anregen können, sich für den rechten Weg zu entscheiden ..."

Es ist kein Zweifel — auch der Kardinal attestierte ihnen das —, die Anhänger der christlichen Gruppen für den Sozialismus wollen christlichen Glauben und marxistische Sozialanalyse verbinden, ohne den ersteren zugunsten der letzteren aufzugeben. Aber indem sie die Lösung der politisch-sozialen Probleme im Marxismus suchen und indirekt das soziale Engagement von dem Christentum trennen, indem sie es ideologisch motivieren, desinkarnieren sie entgegen ihren Absichten das Christentum mit Hilfe der marxistischen Sozialanalyse und unterlaufen damit ihre eigene ursprüngliche Motivation. Zum anderen waren sie trotz des Anschauungsmaterials, das ihnen die Regierung Allende seit Monaten bietet, mit Zweifeln an der transformatorischen Wirksamkeit lateinamerikanischer Varianten des Sozialismus nicht angekränkelt. Die Handicaps sozialistischer Reformpolitik seien zu ausschließlich in den Folgekosten der kapitalistisch verursachten Ausbeutungsmechanismen.

Konflikt zwischen Katholiken und Sozialisten?

Auseinandersetzung um das Abtreibungsstrafrecht in Österreich

Die Reform des österreichischen Strafgesetzes, dessen derzeit gültige Fassung aus dem Jahre 1852 stammt, ist in den beiden letzten Jahren in ein entscheidendes Stadium getreten. Erste Bemühungen um eine Gesamtreform datieren schon über ein Jahrhundert zurück. Ein erster Reformentwurf gelangte schon 1867 ins Abgeordnetenhaus, ein zweiter 1874 in den Reichsrat. Ein dritter Entwurf wurde 1913 sogar vom Herrenhaus des Reichsrates verabschiedet, gelangte aber durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges nicht mehr in das Abgeordnetenhaus. Der vierte Versuch einer Gesamtreform des österreichischen Strafrechts hatte eine weitgehende Rechtsvereinheitlichung mit dem deutschen Strafgesetzbuch zum Ziel und wurde seit 1927 im Nationalrat beraten. Die politischen Wirren bis zur Ausschaltung des Nationalrats im Jahre 1933 brachten auch für diesen vierten Anlauf keinen Erfolg.

Die Reformarbeit fand erst 1953 mit einer Entschließung des Nationalrats ihre Fortsetzung. Das Bundesministerium für Justiz bildete 1954 eine Strafrechtskommission, die nach 140 Sitzungen Ende 1960 den *Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches* in erster Lesung fertigstellte.

Auf diesem Entwurf basieren alle seitherigen Ministerialentwürfe: Ein erster, den der Justizminister der letzten Koalitionsregierung und heutige Justizminister, der Sozialist *Ch. Broda*, 1964 zur Begutachtung vorlegte und ein zweiter, den ebenfalls noch Broda nach Einarbeitung der Stellungnahmen Anfang 1966 fertigstellen ließ. Die absolute Mehrheit der Österreichischen Volkspartei bei den Nationalratswahlen von 1966 brachte für die Reformarbeiten am Strafgesetzbuch zunächst einen Stillstand. Justizminister Prof. *A. Klecatsky* erstellte 1968 einen neuen Entwurf als Regierungsvorlage, deren parlamentarische Behandlung jedoch nach der Generaldebatte im Justizausschuß steckenblieb. Nach den Wahlen vom Frühjahr 1970 nahm die sozialistische Minderheitsregierung die Arbeiten wieder auf und versuchte gleichzeitig, wichtige Teilgebiete der Reform schon vor Abschluß der Gesamtreform fertigzustellen. Das *Strafrechtsänderungsgesetz 1971* („kleine Strafrechtsreform") enthielt Strafminderungen und Strafaufhebungen für Ehestörung, Ehebruch, Homosexualität, Tierquälerei, Amtsehrenbeleidigung u. a. und wurde mit den Stimmen der beiden großen Parteien im Nationalrat beschlossen. Am 16. November 1971 brachte die sozialistische Regierung, die seit den Oktoberwahlen über die absolute Mehrheit im Nationalrat verfügte, den Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches im Parlament ein. Justizminister Broda läßt seither keinen Zweifel daran, daß die Regierungspartei entschlossen ist, die „große Strafrechtsreform" noch vor Ablauf der Legislaturperiode, also bis 1975, Gesetz werden zu lassen.

Die Sozialisten erklären sich für die Fristenlösung

Der § 144 des geltenden Strafrechts stellt Abtreibung *bedingungslos* unter Strafe; lediglich die medizinische Indikation, also ein direkter Konfliktfall zwischen dem Leben der Mutter und dem Leben des werdenden Kindes schränkt diese generelle Strafbarkeit ein. Im Gegensatz dazu hat schon die Strafrechtskommission 1962 eine strafrechtliche Behandlung der Abtreibung nach folgenden Grundsätzen empfohlen: 1. Die Abtreibung soll grundsätzlich weiterhin strafbar sein. 2. Nur die medizinische Indikation soll für eine straflose Schwangerschaftsunterbrechung anerkannt werden. 3. Nichtmedizinische Sachverhalte sollen bei der Prüfung der Frage, ob eine medizinische Indikation vorliegt, gegebenenfalls mitberücksichtigt werden (z. B. Vergewaltigung). 4. Von der Bestrafung der Schwangeren soll in besonderen Fällen abgesehen werden, das Strafausmaß soll nicht höher als ein Jahr sein (derzeit bis zu fünf Jahren).

Von diesen Empfehlungen haben sich die Ministerialentwürfe von 1964, 1966 und 1968 immer weiter in Richtung auf eine Beibehaltung des geltenden Rechts entfernt. Insbesondere Justizminister Klecatsky suchte vor Herausgabe seines Entwurfs von 1968 das Einvernehmen mit der Österreichischen Bischofskonferenz und gelangte in dieser Frage wie hinsichtlich der Strafbarkeit der Homosexualität, des Ehebruchs und der Ehestörung zu Formulierungen, die weitgehend mit dem Strafgesetz von 1952 übereinstimmten.

Die *Regierungsvorlage 1971* zur großen Strafrechtsreform greift nun wieder auf die Empfehlungen der Strafrechtskommission zurück, interpretiert sie aber hinsichtlich einer Erweiterung der medizinischen Indikation so extensiv, daß von einer Weiterentwicklung der Liberalisierung durchaus die Rede sein kann. Während die grundsätzliche Strafbarkeit der Abtreibung zwar aufrechterhalten wird (§§ 144 bis 148 des geltenden Strafrechts, §§ 85, 86 und 88 im Entwurf des neuen Strafgesetzbuches), sichert das neue Gesetz Straflosigkeit nicht nur bei medizinischer Indikation zu („nicht anders abwendbare ernste Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Schwangeren"), sondern fordert auch die Berücksichtigung psychischer, sozialer, ‚ethischer' und eugenischer Faktoren.

§ 87, Absatz (2) und (3) lauten: „Bei Beurteilung der Frage, ob eine ernste Gefahr besteht, sind neben den körperlichen und seelischen Eigenschaften der Schwangeren auch die Umstände zu berücksichtigen, unter denen sie zu leben gezwungen ist. Gegebenenfalls ist auch zu prüfen, ob nicht die Angst der Schwangeren, ein unheilbar sieches Kind oder ein Kind zu gebären, das durch eine gewaltsame Schwängerung erzeugt worden ist, eine ernste Gefahr für ihre seelische Gesundheit begründet."

Diese Formulierung des Abtreibungsparagraphen steht nun über ein halbes Jahr — nach dem amtierenden Justizminister „Broda-Entwurf" genannt — zur Debatte. Erst der *sozialistische Parteitag*, der im April 1972 in Villach abgehalten wurde, gab der Auseinandersetzung eine unerwartete Wendung und führte zu einer spürbaren Verhärtung der Positionen. Der Parteitag der Regierungspar-

tei stimmte einer unmittelbar vorher vom Bundeskongreß der sozialistischen Frauen Österreichs verabschiedeten Resolution zu, wonach der Broda-Entwurf als unzureichend angesehen und die Freigabe der Abtreibung bis zu einer von den Medizinern festzulegenden Frist gefordert wird.

Noch während der Debatte auf dem Parteitag rückte Justizminister Broda von seinem eigenen Entwurf ab und stellte sich hinter diese *Fristenlösung*. Er hat angekündigt, daß seine Partei selbst einen entsprechenden Abänderungsantrag während der Verhandlungen im Justizausschuß einbringen wird. Da die Behandlung der Strafrechtsreform in der Reihenfolge der Paragraphen vorgenommen wird, rechnet man, daß die Abtreibungsproblematik erst im Herbst 1972 das Parlament beschäftigen wird.

Als wesentliches Motiv für eine radikale Reform des § 144 wurde vom Justizministerium immer wieder das Mißverhältnis zwischen der Zahl der tatsächlich vorgenommenen Abtreibungen und der Zahl der Verurteilungen wegen dieses Deliktes angeführt. 1958 bis 1967 gab es im Jahresdurchschnitt 126 rechtskräftige Verurteilungen wegen Abtreibung. Über die gleichzeitig durchgeführten illegalen Abtreibungen gibt es nur Schätzungen, die sehr weit auseinandergehen. Nimmt man auch nur 30 000 tatsächliche Abtreibungen gegenüber 126 Verurteilungen an, so ergibt sich, daß in Österreich nur jede 240. Abtreibung gerichtlich belangt werden kann. In 9 bis 14 Fällen jährlich erfolgt die Verurteilung bei Abtreibung nach Vergewaltigung. In solchen und anderen Härtefällen wird aber schon seit Jahren nur mehr eine bedingte Strafe verhängt.

Über eine begrenzte Liberalisierung wäre Einverständnis zu erzielen

Die *Neuformulierung des Abtreibungsparagraphen* in der „Broda-Fassung" warf ihre Schatten schon auf die Debatten um die kleine Strafrechtsreform. Als Argument gegen die hauptsächlich von sozialistischer Seite forcierte Entkriminalisierung von Homosexualität, Ehestörung und Ehebruch wurde häufig die Beispielwirkung einer solchen Standpunktverschiebung auf die schwerer wiegende Frage der Abtreibung ins Treffen geführt.

Auf katholischer Seite standen einander in den weltanschaulichen Streitpunkten der kleinen Strafrechtsreform profilierte Meinungen gegenüber. Während die Rechtskommission der Österreichischen Bischofskonferenz für eine weitgehende Beibehaltung des geltenden Rechts eintrat, nahmen etwa der Kanonist und derzeitige Rektor der Universität Wien, Prof. *A. Dordett*, und der im Seelsorgeamt der Diözese Linz arbeitende „Sozialpolitische Arbeitskreis" eindeutig für eine begrenzte Liberalisierung Stellung. Dies führte zu einer konziliant gehaltenen *Erklärung der österreichischen Bischöfe*, in der schon einige Wochen vor der Verabschiedung der kleinen Strafrechtsreform diese praktisch zur Kenntnis genommen wurde, wobei man die Unterscheidung zwischen strafrechtlicher und sittlicher Erlaubtheit in den Vordergrund stellte. Die Österreichische Volkspartei, die damals (im Sommer 1971) noch in Opposition gegen eine Regierung stand, die über keine absolute Mehrheit im Parlament verfügte, sah sich somit auch von der Kirche her nicht veranlaßt, einen scharfen Kurs einzuschlagen, zu dem sie schon wegen der Krise ihres Selbstverständnisses seit der Wahlniederlage vom März 1970 kaum imstande gewesen wäre.

Unmittelbar nach der Annahme der kleinen Strafrechtsreform im Juli 1971 auch mit den Stimmen der ÖVP erschien ein *zweiter, im Ton wesentlich härterer Hirtenbrief der Bischöfe*, in dem die bereits verabschiedete Reform als äußerst gefährlich hingestellt und gleichzeitig zum Kampf gegen die Liberalisierung der Abtreibung aufgerufen wurde. Diese Erklärung wurde vor allem in Kreisen der ÖVP-Abgeordneten mit einer gewissen Bitterkeit aufgenommen. Nimmt man hinzu, daß in der gegenwärtigen innerparteilichen Diskussion über ein neues Grundsatzprogramm der ÖVP gerade das Verhältnis zu Kirche und Christentum eine besondere Schwierigkeit darstellt, so scheint es erklärlich, daß sich in der großen Oppositionspartei bis heute kein einheitlicher Standpunkt zur Abtreibungsfrage herausgebildet hat, obwohl hier die Meinungen von Kirche und ÖVP weit deutlicher übereinstimmen als bei der kleinen Strafrechtsreform. Anfang Mai 1972 erklärte *A. Mock*, der Obmann des Österreichischen Arbeiter- und Angestelltenbundes, eines der drei die ÖVP konstituierenden Bünde: „Eine Partei, die darüber diskutiert, ob und wie stark sie das Christentum in ihrem Programm verankert, kann keine Regelung vertreten, die als unbarmherziger Puritanismus verstanden wird." Schon jetzt zeichnet sich ab, daß für die Abstimmung über den § 85 des neuen Strafgesetzbuches der Fraktionszwang für die ÖVP-Abgeordneten aufgehoben werden wird, wobei man eine geheime Abstimmung im Nationalrat ins Auge faßt. Auch die Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) hat noch keinen einheitlichen Standpunkt formuliert. Ihr Abgeordneter Primarius O. *Scrinzi*, der einzige Arzt im Nationalrat, hält Abtreibung zwar nicht für Mord, aber jedenfalls für Tötung. In einer aus dem Jänner 1972 stammenden Stellungnahme läßt Scrinzi über die medizinische Indikation hinaus die Berücksichtigung der ethischen und eugenischen gelten, doch nur unter strenger Kontrolle durch eine Gutachterkommission jedes einzelnen Falles. Die Entscheidung über einen Schwangerschaftsabbruch nicht allein in das Belieben der Mutter und des durchführenden Arztes zu stellen, ist vor allem ein Anliegen der Ärzte selbst. Der Vorstand der II. Universitäts-Frauenklinik in Wien, Prof. *H. Husslein*, der schon vor Jahren als Katholik ein Institut für Familienplanung ins Leben gerufen hat, fordert ebenfalls eine Kommission aus Fachleuten, die das Vorhandensein einer der im Broda-Entwurf genannten Indikationen konstatieren muß, ehe eine Abtreibung legal vorgenommen werden darf. Eine Verschärfung des gegenwärtigen Rechtszustandes hat nur der Cartellverband der katholischen österreichischen Studentenverbindungen gefordert: In einem Textentwurf für §§ 85 ff. bleibt es ausschließlich bei der medizinischen Indikation, doch soll auch diese neben der schriftlichen Zustimmung der Schwangeren der Zustimmung zweier Fachärzte und der Gesundheitsbehörde bedürfen.

Kommt es zur Konfrontation mit der Kirche?

Im Frühsommer 1971, noch während der Auseinandersetzungen um die kleine Strafrechtsreform, formierte sich in Wien ein „Aktionskomitee zur Gesamtreform des Strafrechts", das sich jedoch *ausschließlich* auf die Abtreibungsproblematik konzentrierte. Unter dem Titel *„Aktion Leben"* ist dieses Komitee seit dem Herbst des Vorjahres in der Öffentlichkeit durch eine ausgedehnte Unterschriftenaktion bekanntgeworden. Diese Initiative ging auf eine Anregung des Pastoralrats der Erzdiözese Wien zurück,

die vom damaligen Präsidenten der Wiener Katholischen Aktion, *W. Csoklich*, aufgegriffen und zu einer gesamtösterreichischen Bewegung gemacht wurde. Zahlreiche Gliederungen der Katholischen Aktion in allen Diözesen sind dem Komitee kollektiv beigetreten. Bis Anfang Mai 1972 hat die „Aktion Leben" 720 000 Unterschriften zu einem Forderungskatalog gesammelt, in dem die Beibehaltung des strafrechtlichen Schutzes des ungeborenen Lebens und die Forcierung einer ganzen Reihe von Maßnahmen zur Verbesserung der sozialen und psychischen Situation bei ungewollten Schwangerschaften verlangt wird.
Die „Aktion Leben" hat zunächst keinen Gesetzestext entworfen, so daß es von ihr aus nicht möglich war, eine detaillierte Stellungnahme zu den einzelnen Indikationen und der Kontrolle festzulegen. Ihr *Hauptanliegen* ist der Erweis, daß schon der erweiterte Indikationen-Entwurf der Regierung praktisch einer völligen Liberalisierung der Abtreibung gleichkäme, und daß eine wenigstens vorläufige Erhaltung oder nur geringfügige Adaptierung des § 144 von positiven Maßnahmen zur Einschränkung der Abtreibungsseuche begleitet werden muß.

In der Stellungnahme der Katholischen Aktion Österreichs heißt es: „Der (im „Broda-Entwurf") vorgesehene strafrechtliche Schutz der ungeborenen Kinder vor Abtreibung kommt im Ergebnis nahezu einer Freigabe gleich und ist daher entschieden abzulehnen. Der Auffassung, daß durch die Abtreibung des Ungeborenen dem Leid der Welt gesteuert werden könne, ist entgegenzuhalten, daß die Gesellschaft und der Gesetzgeber sich nicht anmaßen dürfen, durch Preisgabe des Lebens von Ungeborenen das Schicksal von Menschen zu entscheiden. Die Kirche setzt sich daher in aller Welt dafür ein, daß die Abtreibung nicht der staatlichen Kontrolle entgleitet. Deshalb bedarf es in Österreich für die in der Rechtsordnung schon heute zulässige medizinische Indikation einer wirksamen Begutachtung behaupteter Konfliktfälle."

Im Herbst 1971 präzisierten die österreichischen Bischöfe ihre Erklärung vom Sommer in bezug auf die Abtreibungsfrage. Sie gingen dabei mit der Katholischen Aktion konform: „Mit der Lockerung des bestehenden Schutzes für ungeborenes Leben würde das Tötungsverbot für menschliches Leben grundsätzlich durchbrochen und damit ein gefährlicher Weg beschritten, dessen Ende nicht abzuschätzen ist." Der Wiener Erzbischof, Kardinal *König*, benützte seine traditionelle Silvesteransprache im Fernsehen zu einer Stellungnahme, die durch drei einander ergänzende Aussagen gekennzeichnet ist: 1. Es ist niemals Sache der Kirche, „nach Gefängnis und Kerker zu rufen", 2. die Kirche muß sich dagegen wehren, „den Tod zu bagatellisieren", und 3. es kann nur angeklagt werden, wenn wir den Müttern „helfen, ihre Kinder unter menschenwürdigen Umständen zur Welt zu bringen und zu erziehen".

Im Januar 1972 bildete sich ähnlich wie in der Bundesrepublik mit der „Aktion 218" — ebenfalls in Wien — ein *Aktionskomitee* zur ersatzlosen Streichung des § 144. Es bestand aus acht jungen Frauen, die in der „Jungen Generation", der Jugendorganisation der SPÖ, in einem Arbeitskreis „Emanzipation der Frau" tätig waren. Die Initiative wurde in der Öffentlichkeit zunächst nur deshalb ernstgenommen, weil — neben der häufigsten Sprecherin des Komitees, *I. Gössler* — die Schwiegertochter des Bundeskanzlers, *E. Kreisky*, Mitglied des Komitees war. Die Gruppe trat für eine völlige Freigabe, mindestens aber eine Freigabe bis zum dritten Schwangerschaftsmonat ein, weil die Bestrafung nicht geeignet sei, die Abtreibungsziffern zu senken. Hingegen sollte durch Aufklärung und einfachen Zugang zu allen empfängnisverhütenden Mitteln die Abtreibung immer mehr unnötig gemacht werden.

Gewicht bekam diese Initiative erst Mitte April, als sich die sozialistische Bundesfrauenkonferenz für die Öffentlichkeit völlig überraschend *voll* hinter die Argumentation der Gruppe stellte. Damit entstand eine scharfe Wendung der gesamten Debatte. Wenige Tage nach dem Beschluß der Frauen sprach sich wie schon erwähnt auch der Gesamtparteitag der Sozialisten in Villach mit nur zehn Gegenstimmen für eine Fristenlösung aus. Bundeskanzler Kreisky nahm an der Abstimmung nicht teil, erklärte sich aber solidarisch und vertrat die Meinung, daß die sozialistische Partei eine Konfrontation mit der Kirche aushalten werde. Unmittelbar darauf antwortete Kardinal König im Rundfunk mit einer *von allen Bischöfen gebilligten Erklärung*. Darin hieß es: „Die Kirche selbst sucht keine Konfrontation, sie wird ihr aber gegebenenfalls nicht ausweichen . . . Der Kirche ist es verwehrt, jede Frage nach ihrem taktischen Wert zu beurteilen. Sie muß und sie wird ihre Grundsätze ohne Rücksicht auf taktische oder andere Vorteile vertreten . . . Möglicherweise hielten, wie der Bundeskanzler meinte, sowohl Kirche wie SPÖ eine Konfrontation aus. Treffen würde sie aber jene Katholiken und Sozialisten, die seit Jahren versuchen, über viele Gräben der Vergangenheit hinweg ein neues, positives Verhältnis zueinander zu suchen."

Kompromiß nicht mehr möglich?

Sehr bald nach dem Auftreten des Aktionskomitees zur Abschaffung des § 144 war klar, daß dieses nicht ohne Einverständnis mit der Regierungspartei und dem Justizminister agierte. Man war der Meinung, Broda wolle durch den Hinweis auf radikalere Forderungen seinen Kompromißvorschlag sicher durch das Parlament bringen. Seit dem sozialistischen Parteitag setzt sich aber immer mehr die Überzeugung durch, daß die Sozialisten an einer *mittleren Lösung* tatsächlich *nicht* mehr interessiert sind. Die gesamte Argumentation der Regierungspartei geht heute von der freien Entscheidung der Frau und des Arztes aus und ist bemüht, die Freigabe der Abtreibung — wenigstens für eine bestimmte Frist der Schwangerschaft — als jene Lösung darzustellen, die erst die Wirksamkeit aller positiven Maßnahmen zum Schutz des Lebens ermöglicht. Von einem Willen, in einer so heiklen Frage einen breiten parlamentarischen Konsens herzustellen, ist seit April nicht mehr die Rede.

Trotz des Bekenntnisses zu *sozialpolitischen Maßnahmen* haben weder das Justizministerium noch das Gesundheitsministerium oder das Staatssekretariat für Familienfragen — beides Neugründungen der gegenwärtigen Regierung — irgendwelche Pläne zur Familienförderung oder zur Propagierung empfängnisverhütender Mittel entworfen. Diese Selbstsicherheit der Regierung hat ihren Grund nicht nur im Besitz der absoluten Mehrheit im Nationalrat und im Bundesrat. Die bereits angedeutete Schwäche der Volkspartei ergibt sich auch aus Umfrageergebnissen, die erkennen lassen, daß mit einer harten Linie der Abtreibungsfrage derzeit in Österreich keine Wähler zu gewinnen sind. Eine Umfrage unter Gynäkologen hat zudem gezeigt, daß sich 71 % für eine Milderung oder Ab-

schaffung des § 144 aussprechen und 53 % innerhalb der Grenzen der Straffreiheit bereit sind, einen entsprechenden Eingriff vorzunehmen. Dazu kommt, daß die Massenmedien von den Diskussionen über die Vorschläge der Gegner der Bestrafung voll sind, während die „Aktion Leben" bis über den sozialistischen Parteitag hinaus zögerte, mit einem konkreten Gegenentwurf an die Öffentlichkeit zu treten. Der nun vorbereitete *Kompromiß* von katholischer Seite berücksichtigt vor allem das geltende Recht, modifiziert durch die Spruchpraxis der Gerichte: In schwierigen Fällen sollen Straffolgen erlassen werden. Schon jetzt wird derselbe Effekt durch bedingte Verurteilungen erreicht. Überdies sollen Beratungsstellen gesetzlich verankert werden, damit jede Mutter ihr Recht, das Kind unter menschenwürdigen Verhältnissen zur Welt zu bringen, tatsächlich finden kann. Nach der Dramatisierung der Auseinandersetzungen werden nun Besprechungen der „Aktion Leben" mit dem Justizminister das Ausmaß der Kompromißbereitschaft erkennen lassen. Die Positionen sind jedoch so fest, daß auch eine Konfrontation im Parlament nicht mehr ausgeschlossen werden kann.

Peter Pawlowsky

Wie sehen die Franzosen die katholische Kirche?

Zu den Ergebnissen einer Interviewbefragung in Frankreich

Seit Frühjahr 1972 liegt die Auswertung einer Repräsentativbefragung vor, die das französische Meinungsforschungsinstitut SOFRES (Société Française d'Études par sondage) im Auftrag des französischen Episkopats sowie der Zeitschriften „La Croix" und „Le Pèlerin du XXme siècle" Ende vergangenen Jahres (25. 11. bis 15. 12. 1971) durchgeführt hat. Ausgenommen von der Umfrage waren nur die vier Departements Haut-Rhin, Bas-Rhin, Moselle und Korsika. Befragt wurden 1093 nach einem repräsentativen Schlüssel ausgewählte Personen über ihre Haltung zur Kirche und zum Glauben. Ziel des Unternehmens war, aus den Antworten auf die 43 Fragen zu diesen beiden Themenkreisen eine Typologie zu entwickeln. „La Croix", das die Ergebnisse veröffentlichte (21. 3. 72), verhehlt nicht die Grenzen einer solchen Befragung. Man müsse strikt zwischen dem unterscheiden, was die Franzosen wirklich denken und dem, was sie ihren Befragern gegenüber geäußert haben. Gerade das faktisch Gesagte hänge von vielerlei örtlichen, zeitlichen, psychologischen und anderen Umständen ab. Hinzu komme das allgemeine Sprach- und Kommunikationsproblem, d. h. jede einzelne wenn auch einfach formulierte Frage unterliegt in der Antwort bereits einer Interpretation des Befragten. Trotz dieser Einschränkungen wird man sagen müssen, daß die Befragung als ganze Konturen von Haltungen, Meinungen und Tendenzen sichtbar werden läßt, die in ihren Grundstrukturen gesichert sein dürften.

Im folgenden zunächst einige Angaben zu den *Personalien* der Befragten, sodann eine *kurze Zusammenfassung der Grobauswertung*, aus der durch Querauswertung die Typologie herausgearbeitet wurde, und schließlich die *Typologie* selbst. Wo sich Vergleichsmöglichkeiten ergaben, werden die entsprechenden Daten aus der deutschen Repräsentativbefragung eingeflochten (vgl. auch HK, Oktober 1971, 495—501). Die überwiegende Mehrheit der Befragten sind Katholiken (84 %). Die Protestanten sind mit 2 %, die übrigen Christen mit 4 %, Atheisten, Religionslose und religiös Gleichgültige zusammen mit 8 % vertreten. Die Orthodoxen bilden eine verschwindende Minderheit (unter 0,5 %). 96 % der Befragten sind getauft. Hinsichtlich einer kontinuierlichen religiösen Erziehung liegt zwischen dem 12. und 15. Lebensjahr ein scharfer Einschnitt. 91 % erhielten bis zum Alter von 12 Jahren eine religiöse Erziehung. Von den über 15jährigen dagegen bejahten nur noch 30 % diese Frage. Einer kirchlichen Organisation gehören 8 % an und 89 % sind kirchlich verheiratet.

Der Fragenkatalog, der eine Typologisierung der Antworten ermöglichen sollte, kreiste um vier große Themen: 1. um die Kirche als Institution, 2. um Glaubenswahrheiten und Glaubensvollzug, 3. um individuelle Lebensfragen und 4. um gesellschaftliche und politische Probleme.

Die Kirche als Institution ist gefragt

Die Antwort auf die Frage, ob die Kirche auch heute noch (1971) eine Aufgabe zu erfüllen habe, zeigt eine auch anderswo feststellbare Tendenz an. 75 % bejahten diese Frage, doch sahen sie den Auftrag der Kirche weniger im spezifisch Christlichen, als mehr im Bereich der sozialen und praktischen Lebenshilfe: für nur 11 % stand die Verkündigung des Evangeliums an erster, und für 4 % an zweiter Stelle. Noch weniger sahen in der Verteidigung der christlichen Wahrheiten die Hauptaufgabe der Kirche (5 % an erster, 7 % an zweiter Stelle). Etwa gleich hoch wurde dagegen das Engagement für die Gerechtigkeit in der Welt (27 % bzw. 24 %) und die Arbeit an der sittlichen Erziehung der Kinder (27 % bzw. 15 %) bewertet. Den hohen Rang der eigenen freien Gewissensentscheidung signalisiert, daß nur 2 % (an erster Stelle) und 5 % (an zweiter Stelle) der Auffassung sind, die Kirche habe auch anzugeben, was gut und was schlecht sei. Das Engagement für die Gerechtigkeit wird indessen nicht als „aktiver politischer Kampf für die Gerechtigkeit" verstanden (96 % bzw. 95 % sprachen sich dagegen aus).

Das kultisch orientierte Priesterbild scheint stärker als z. B. in der BRD im Abbau begriffen zu sein. Zwar soll der Priester nach Meinung von 27 % der Befragten immer noch vorwiegend Kulthandlungen vollziehen (gegen 65 % in der BRD). Aber für 36 % der Franzosen ist er dazu da, die Menschen um Jesus Christus zu versammeln und für 26 % ist es gleichgültig, welche konkrete Tätigkeit der Priester ausübt, wenn sie nur mit dem übereinstimmt, was er als seine Berufung erkannt hat. So sprach sich auch eine Mehrheit von 54 % gegen 40 % für eine berufliche Tätigkeit der Priester aus, selbst wenn diese seine gewöhnlichen Seelsorgsaufgaben in der Gemeinde behindern sollte.

Die starke Befürwortung der Kindertaufe (75 %) mit der Begründung, man könne ja später immer noch praktizieren oder auch nicht, läßt auf ein sehr veräußerlichtes Taufverständnis schließen. In hohem Ansehen stehen immer noch die katholischen Schulen, ein kirchliches Begräb-

nis möchten 80 % der Franzosen nicht missen. Am meisten wirkt sich die Religionszugehörigkeit noch auf das Familienleben des Betreffenden aus. 54 % bejahen diesen Einfluß, 45 % verneinen ihn. Ungleich geringer ist ihr Einfluß auf die Berufsausübung (27 %) und auf die politischen Anschauungen (25 %). Daß der Anpassungsprozeß der Kirche an „die moderne Welt" zu einem Identitätsverlust führe, meinen sicher 33 % und befürchten 26 %. Die positive Haltung zur innerkirchlichen Veränderung scheint in der BRD insgesamt gesehen größer zu sein als in Frankreich. Einen strikten Vergleich lassen jedoch die bekanntgewordenen Zahlen wegen mangelnder Vergleichsbasis nicht zu, legen jedoch diesen Schluß nahe.

Im zweiten Fragenkreis ging es um Zustimmung oder Ablehnung zentraler Glaubenswahrheiten. Daß Gott existiert, wird von 75 % (gegen 11 % bei 14 % Unentschiedener) für gewiß angesehen. Doch 40 % (gegen 36 %) halten Jesus nicht für Gottes Sohn, sondern für einen „außergewöhnlichen Menschen". Von der Irrtumslosigkeit des Papstes „in Sachen Religion" sind immerhin 29 % (gegen 58 %), von der Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt 37 % der Interviewten (gegen 34 %) überzeugt. An die Existenz der Hölle glauben 34 % (gegen 32 %). 34 % lassen diese Frage offen.

Mit dem Gottesdienstbesuch am Sonntag ist es in Frankreich schlechter bestellt als in der BRD. Während 22 % jeden Sonntag in die Kirche gehen, dient er für die gleiche Anzahl offensichtlich mehr zur Erhöhung der Festesfreude: 22 % besuchen die Kirche zu den großen Festtagen und 35 % zu besonderen Anlässen wie Taufe, Eheschließung u. a. In der BRD gehen dagegen 35,6 % jeden Sonntag, 18,7 % fast jeden Sonntag, 17,9 % ab und zu, 18 % selten und 10 % nie (in Frankreich 14 %) in die Kirche. Von 72 % der Befragten, die überhaupt beten, tun dies 32 % täglich, 43 % wenigstens einmal im Monat und 25 % selten. Dabei sind liturgische Handlungen (52 %), die sonntägliche Meßfeier (39 %), schwierige Lebenssituationen (38 %) und das Bedürfnis nach Sammlung (37 %) die Hauptgelegenheiten.

Existenz und Sozialprobleme im Vordergrund

Eine Reihe von Fragen zielte auf *Existenzprobleme* ab. So sehen die meisten eine sinnerfüllte Existenz in einem „glücklichen Familienleben" (26 % an erster, 19 % an zweiter Stelle) und in guter Gesundheit (25 % an erster, 17 % an zweiter Stelle). Der Glaube an Gott spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Nur 7 % setzen ihn an die erste und 5 % an die zweite Stelle. Ein relativ hoher Sinngehalt (an zweiter Stelle) wird der Fähigkeit zugeschrieben, „andere glücklich zu machen" (10 %), Prüfungen anzunehmen wissen (10 %) und über Geld zu verfügen (11 %).

Trotz aller modernen Kommunikations- und Kontaktmöglichkeiten geben 57 % (gegen 39 %) zu, daß sie sich einsam fühlen. Der Gedanke an den Tod nimmt bei 44 % der Befragten gar keinen oder nur sehr wenig Raum ein (in der BRD: 28,1 %). Oft bis sehr oft denken in Frankreich 12 %, in Westdeutschland 21,2 % an den Tod. Die mittlere Häufigkeit ist in beiden Ländern annähernd gleich (Westdeutschland: 50,8 %, Frankreich: 44 %).

Bewußt wurden, wenn auch vielleicht zu wenig, *gesellschaftliche und politische Probleme* in den Fragenkatalog aufgenommen, da die konkrete Kirchlichkeit auch von ihnen mitbestimmt wird. So sind 67 % (gegen 28 %) der Befragten der Ansicht, daß die Drogenanfälligkeit bestimmter Jugendlicher auf zu viel Freiheit beruhe. Sich aktiv für eine bessere Gesellschaft zu engagieren, hält die überwiegende Mehrheit (79 % gegen 13 %) für die Pflicht jedes einzelnen, sei es in einer Gewerkschaft oder sonst in einer politischen Gruppierung. Wenn demgegenüber in der BRD nur 25,8 % mit einem relativen Anstieg bei den unter 20jährigen (38,6 %) ein solches Engagement für lohnend halten, so werden hier die großen Unterschiede in der Gesellschaftsstruktur beider Länder sichtbar. Dabei wird jedoch in Frankreich der revolutionäre Weg strikt (67 %) oder doch „eher" (17 %) ausgeschlossen gegen eine Minderheit von 5 % (völlig einverstanden) bzw. 8 % (mehr dafür als dagegen). Merkwürdigerweise scheint die gleiche Anzahl (76 %), die für ein aktives gesellschaftsverbesserndes Engagement eintritt, an den Erfolg dieses Engagements nicht recht zu glauben, denn sie meinen Reiche und Arme werde es immer geben, daran sei man nicht schuld und so sei eben das Leben.

Die Entfremdung ist unter Jugendlichen und Arbeitern am größten

Aus einer Querauswertung dieser Fragen mit allen anderen kristallisierten sich, was die Einstellung zu Kirche und Glauben betrifft, vier Grundtypen heraus: Typ I die „Entfremdeten" (les indifférents: 21 %), Typ II die „Randchristen" (les extérieurs: 38 %), Typ III die „Teilintegrierten" (les frontaliers: 17 %), Typ IV die „Integrierten" (les intégrés: 24 %). Jeder dieser vier Haupttypen wurde nochmals in Untertypen aufgegliedert mit gewissen nicht immer klar voneinander abgrenzbaren Merkmalen. Die im Französischen dafür gebrauchten Ausdrücke sind unübersetzbar. Wir wählen daher besser die neutrale Bezeichnung Typ Ia, Ib usw.

Typ Ia („les copains": 7 %) rekrutiert sich vorwiegend aus Jugendlichen bis zum 35. Lebensjahr (73 %), die aus städtischem nichtchristlichem Milieu stammen und den mittleren und unteren Klassen angehören. Sie haben überwiegend Grundschulausbildung. Ohne richtige christliche Erziehung stehen sie der Kirche als Institution sehr fern. Die Hälfte von ihnen äußert sich nicht einmal zur Existenz Gottes. Der Tod liegt fernab ihres Bewußtseins. Ein Glaube läßt sich bei ihnen nicht feststellen. Dennoch sind sie großzügig, aufgeschlossen und stehen der innerkirchlichen Entwicklung, auch wenn sie sich nicht davon betroffen fühlen, wohlgesonnen gegenüber. Politisch tendieren sie nach links.

Auf *Typ Ib* („les laïcs": 7 %) treffen alle eben aufgeführten Merkmale mit einer wesentlichen Unterscheidung zu: der Prozentsatz der eigentlichen Jugendlichen (bis 25 Jahre) ist erheblich geringer: 29 % gegenüber 55 % bei Ia und sie lehnen die Kirche, die sie für „unheilbar überholt" halten und deren Entwicklung sie nicht gutheißen, weil sie nicht daran glauben, mehr oder weniger nachdrücklich ab.

Typ Ic („les jeunes loups": 7 %) ist etwas differenzierter strukturiert. Sie gehören zur aufsteigenden sozialen Schicht, liegen vorwiegend in der Altersgruppe der 15- bis 35jährigen und kommen aus großstädtischem Milieu. Politisch linksorientiert und sehr aufgeschlossen für alles

Neue, sind sie zwar gesellschaftlich integriert, fühlen sich aber dennoch vereinsamt. Ihre Entfremdung gegenüber der Kirche und dem Glauben ist am stärksten ausgeprägt. Zwei Drittel von ihnen schweigen sich zur Frage nach der Existenz Gottes bzw. der Gottessohnschaft Christi aus. Sie praktizieren überhaupt nicht. Dennoch stellen sie gewisse Erwartungen an die Kirche: daß sie sich im Kampf um Gerechtigkeit engagiere. In diesem Sinne begrüßen sie die innerkirchliche Entwicklung auf diesem Sektor.

Die Randsiedler sind sozial breit gestreut

Die nächste Gruppe der „Randchristen" (Typ II) wurde in vier Untergruppen gegliedert. Ihnen allen scheint gemeinsam zu sein, daß ihre Bindung an die Kirche vornehmlich soziologisch motiviert ist (Kirche als sozialer und/oder moralischer Ordnungsfaktor) und daß sie politisch in der Mitte stehen.

Typ 2a („les indépendants": 10%) rekrutiert sich aus Frauen und Männern der mittleren und unteren Schichten mittelgroßer Städte, deren Denken sich in kleinbürgerlichen Schemata bewegt. Ihre Sorgen gehen kaum über den Rahmen der Familie hinaus. Wenig engagementfreudig, lieben sie die sog. „Ordnung", zu der auch die Kirche gehört. Diese selbst dient ihnen mehr zur Verbrämung des Alltags. Ihre Religion ist ziemlich „persönlich zurechtgeschnitten", ihr Kirchenbild überholt.

Ihnen ähnlich ist *Typ IIb* („les bobonnes": 8%), der sich überwiegend aus älteren Frauen zusammensetzt. Ihr Interesse kreist um Familie, Gesundheit und Ordnung. Einem Engagement stehen sie verständnislos gegenüber. Ihre Bindung an die Kirche beruht darauf, daß diese ihnen das Gefühl von Ruhe und Sicherheit gibt. Deshalb bedauern sie den innerkirchlichen Umbruch mit seiner Unruhe. Ihre Erwartungen an die Kirche beschränken sich darauf, daß diese den Kindern und den Armen hilft. Sie praktizieren zwar kaum, beten aber oft und glauben an die Existenz Gottes (82%), zum geringeren Teil an die Gottheit Jesu (30%).

Typ IIc („les paumés": 11%) ist sozial anders strukturiert: aus unteren, z. T. untersten Schichten stammend, findet er sich hauptsächlich in ländlichen Gebieten, setzt sich aber mehr aus Arbeitern als aus Bauern zusammen. Sie kommen aus der Kirche sehr fernstehenden Familien, erhielten praktisch keine christliche Erziehung und mußten ihre Schulbildung möglichst rasch absolvieren. Ihr Hauptcharakteristikum scheint zu sein, daß sie, von der Gesellschaft ausgebeutet, jeder Institution (so auch der Kirche) weitgehend entfremdet gegenüberstehen. Obgleich nur die Hälfte von ihnen an Gott glaubt, erwarten sie von der Kirche doch, daß sie ihre Kinder tauft und ihre Toten beerdigt.

Die letzte Untergruppe der Randchristen (*Typ IId*, „les français moyens": 9%) ist fast überall zu finden; es sind Männer und Frauen aus den mittleren Schichten, die im besten Lebensalter stehen. Sehr traditions- und familienbewußt, haben sie eine ziemlich materialistische Einstellung. Weltanschauliche Probleme kennen sie kaum. Die Kirche gehört zu ihrer Welt, wie sie zu der ihrer Eltern gehört hat. Ihr Glaubensbekenntnis hat wenig Ähnlichkeit mit dem der Kirche, ihre Religion ist individualistisch. Ihre Praxis hängt daher weitgehend von ihren Launen ab. Bei all dem fühlen sie sich der Kirche als gesellschaftlicher Größe sehr verbunden. Der innerkirchliche Erneuerungsprozeß bringt sie freilich ein wenig durcheinander.

Die Gruppe der Engagierten ist sehr klein

Der Kirche näher stehend und verbundener mit ihr als Typ II, aber nicht völlig integriert ist die dritte Gruppe, die der „Teilintegrierten" (les frontaliers: 17%). *Typ IIIa* („les détachés nostalgiques": 8%) stammt aus traditionell christlichen mehr oder weniger regelmäßig praktizierenden Familien und ist geographisch und milieumäßig breit gestreut. Zwei Drittel von ihnen (61%) sind Frauen. Ihre Altersstruktur ist ausgewogen. Sie stehen politisch in der Mitte mit einer leichten Tendenz nach rechts. Sie fühlen sich zwar der Institution, der Tradition und dem Glauben der Kirche verbunden, praktizieren aber kaum. Die innerkirchliche Krisensituation verwirrt die meisten von ihnen. Die Existenz Gottes ist für sie nicht zweifelhaft (87%), die Gottessohnschaft Jesu schon eher (44%).

Typ IIIb („les attachés": 9%) politisch in der Mitte mit einem leichten Rechtsdrall stehend, stammt meist aus Kleinstädten und vom Lande, und zwar aus den mittleren und unteren Schichten. In ihren Familien herrschte christliche Tradition vor. Ihr Glaube ist jedoch an Katechismusformulierungen hängengeblieben. Sein Einfluß auf ihr Leben ist so recht und schlecht. Wenn sie auch eine gewisse Entwicklung in der Kirche akzeptieren — aus Sympathie für sie —, so halten sie doch an ihren traditionellen Anschauungen fest. So steht zwar die Existenz Gottes eindeutig fest für sie (92%), nicht aber die Gottessohnschaft, die nur 33% (gegen 49%) akzeptieren.

Auch die „Integrierten" („les intégrés": 24%), Typ IV, werden in zwei Untergruppen eingeteilt: die „aktiv Engagierten" („les actifs": 7%) und die konsumierenden Kirchgänger („les bons chrétiens": 17%). Die Engagierten kann man als die heutige „Elite" bezeichnen. Sie tendiert politisch von der Mitte nach links hin. Unter ihnen sind Männer und Frauen, vorwiegend jedoch jüngere Männer, aus traditionell christlichem Milieu vertreten oder Führungskräfte, insbesondere aus den regionalen Metropolen. Weltoffen, aktions- und fortschrittsfreudig, lehnen sie dennoch die Tradition nicht in Bausch und Bogen ab. Ihr Glaube ist reflektiert. 73% von ihnen (der höchste Prozentsatz) glaubt an die Gottessohnschaft Jesu. Ihre religiös-kirchliche Praxis bleibt nicht am Buchstaben des Gesetzes hängen.

Die zweite Untergruppe („les bons chrétiens": 17%) kann man als treue und brave Kirchgänger charakterisieren. In ihr finden sich mehrheitlich (71%) Frauen der mittleren und älteren Jahrgänge — 27% sind über 65 Jahre alt —, die vom Lande kommen und aus christlichen Familien stammen. Sie tendieren politisch von der Mitte leicht nach rechts. Ihre Kirchlichkeit gehört wesentlich zu ihrem Leben. Mit gewissen Vorbehalten akzeptieren sie die innerkirchlichen Reformbemühungen. Christus hat für sie eine zentrale Bedeutung. Ihre Religion muß man jedoch eher als eine „philanthropische Moral" ansehen.

Eine solche Typologie hat manch Problematisches an sich, da sie zwangsläufig die individuellen Nuancen und auch Tiefenstrukturen außer acht lassen muß. Dennoch ergibt sich insgesamt ein klareres Bild von der Einstellung der

Franzosen zur Kirche, das sich pastoral nutzen läßt. Die Kirche spielt im Bewußtsein der Franzosen immer noch eine bedeutsame Rolle. Für die meisten von ihnen ist sie ein Bestandteil der gegenwärtigen „Ordnung", d. h., sie stellt einen gesellschaftsstabilisierenden Faktor dar. Die zunehmend kritische Haltung der Kirche zu den gesellschaftlichen und politischen Realitäten, die schon zu Spannungen mit dem System geführt hat, hat sich im Bewußtsein der breiten Massen noch nicht niedergeschlagen. Das Bild, das sich die Franzosen von der Kirche machen, ist noch weitgehend der Tradition verhaftet. Die innerkirchlichen Reformbestrebungen werden zögernd und mit Vorbehalten angenommen. Nur mühsam trennt man sich von festeingewurzelten Vorstellungen. Die religiös-kirchliche Praxis wird jedoch immer mehr zu einem bewußten und überzeugten Engagement. Das gewohnheitsmäßige Praktizieren nimmt ab. Es wird aber wohl noch einige Zeit dauern, bis der eingeleitete Umbruch in der Kirche sich auch in einer neuen Sicht von Glaube und Kirche und in einem neuen bewußten und reflektierten kirchlichen und religiösen Engagement in breiteren Schichten niederschlägt.

Ähnlich wie in der Bundesrepublik, wo sich eine überwiegende Mehrheit von über 80 % unabhängig von Geschlecht, Alter, Bildungsgrad und Kirchenbesuch für eine soziale und fürsorgerische Tätigkeit der Kirche aussprach, bestimmen auch in Frankreich die Elemente der Fürsorge an Kranken, Armen und Kindern stark das traditionelle Kirchenbild sowie die Haltung zur Kirche. Die spezifischen Glaubensgehalte der Religion treten demgegenüber zurück. Allerdings machen es die spärlichen und zu undifferenziert gestellten Fragen nach den eigentlichen Glaubensinhalten schwierig, ihr wirkliches Gewicht in der festgestellten Kirchlichkeit der Franzosen zu bestimmen. Ist z. B. der hohe Prozentsatz auch unter den sog. „guten" Katholiken, die in Jesus nur einen „außergewöhnlichen Menschen" sehen, ein Reflex der gegenwärtigen Tendenz, die Menschlichkeit Jesu hervorzuheben, haben „avantgardistische" Theologen hier zu den Zweifeln beigetragen oder hat die Verkündigung versagt, indem sie Jesus nur in den abstrakten Formeln der Dogmatik vorstellte? So wird man aus dem Gesamtergebnis nicht undifferenziert ein unterentwickeltes Glaubensbewußtsein herauslösen können. *Franz Schmalz*

Dokumente

Stellungnahmen des ZdK zu bildungspolitischen Fragen

Auf der Sitzung vom 5. Mai 1972 (vgl. ds. Heft, S. 302) verabschiedete der Geschäftsführende Ausschuß des ZdK jeweils einstimmig zwei Stellungnahmen zu bildungspolitischen Sachfragen. Die erste bezieht sich auf die Situation an den Hochschulen. In vier Punkten fordert das ZdK: gewissenhaftere Kontrolle durch staatliche Legislative und Exekutive, Abwehr des Radikalismus wie in anderen Gesellschaftsbereichen, staatlichen Schutz von Forschung und Lehre vor Druck und Mißbrauch, Ablehnung exklusiver Sonderrechte für Lehrende und Studierende. Die zweite Stellungnahme befaßt sich mit der betrieblichen Berufsausbildung. Die wesentlichen Forderungen sind: Reduktion der anerkannten Lernberufe, sicherere Kriterien für die Ausbildungseignung von Betrieben, verstärkte Mitsprache der Eltern, Überwachung der Ausbildung durch ein kooperatives Organ aller Beteiligten. Beide Dokumente wurden bereits auf der letzten Vollversammlung des ZdK am 10./11. März 1972 diskutiert (vgl. HK, April, 203), stießen aber auf beträchtlichen Widerstand, so daß sie dort nicht mehr publikationsreif gemacht werden konnten. Wegen der aktuellen Bedeutung veröffentlichen wir beide Stellungnahmen im Wortlaut.

Zur Situation an den Hochschulen

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken begrüßt sinnvolle Reformen an den deutschen Hochschulen. Die wesentlichen Ziele dieser Reform sieht es in der geistigen Freiheit, in der Unabhängigkeit der Wissenschaften und in einer funktionsfähigen Selbstverwaltung sowie in einer Neugestaltung von Lehre und Ausbildung. Gegenwärtig vollziehen sich jedoch im Hochschulbereich Entwicklungen, die diese Ziele ernsthaft gefährden und zur Zerstörung der Hochschulen und ihres internationalen Ansehens sowie zu schwerwiegenden Nachteilen für die gesamte Gesellschaft führen können. Dabei gilt die notwendige Kritik keineswegs nur gewissen studentischen Gruppen, sondern allen, die in der Universität Verantwortung tragen, auch der großen Zahl jener Studenten, die ihre Rechte als akademische Bürger nicht oder nicht voll nutzen, aber auch dem Verhalten und den Äußerungen von nichtstudentischen Kreisen, von Gremien, die traditionell die deutschen Hochschulen und deren Selbstverständnis in der Öffentlichkeit repräsentieren, und nicht zuletzt den zuständigen politischen Instanzen.

Die gesellschaftlichen Kräfte haben das Recht und die Pflicht, sich kritisch um diese Vorgänge zu kümmern und dabei die Interessen der Gesamtheit nachdrücklich zur Geltung zu bringen. Denn es geht an unseren Hochschulen um mehr als um die Leistungsfähigkeit unserer Forschung und die Ausbildung des Nachwuchses in den akademischen Berufen. Wenn in diesem wichtigen Bereich unseres gesellschaftlichen Lebens die für jedermann geltenden Pflichten gegenüber der Allgemeinheit andauernd vernachlässigt werden und das Gebot sozialer Solidarität der Mißachtung verfällt, dann wird unsere freiheitlich-rechtsstaatliche Verfassung zum Schaden aller Bürger empfindlich gefährdet. Darum drückt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken seine zunehmende Sorge öffentlich aus.

— Während an den Hochschulen mit Recht gefordert wird, daß wissenschaftliche Forschung, Lehre und Studium auch auf die Gesellschaft und deren Interesse bezogen sein müssen, wird es trotzdem häufig als Zumutung zurückgewiesen, Inhalt und Leistungsniveau der akademischen Ausbildung auf die praktischen Erfordernisse der beruflichen Tätigkeitsfelder abzustimmen.

— Während man von der Gesellschaft immer höhere finanzielle Leistungen für die Bildung fordert, kann an manchen Hochschulen ungehindert das Leistungsprinzip diffamiert und zur Verweigerung notwendiger Leistungsnachweise aufgefordert werden. Wer mehr Chancengerechtigkeit verwirklichen will, muß individuelle Leistungen verlangen.

— Während die sachlich begründete Autonomie der Hochschule bedeutet, daß diese ihre eigenen Angelegenheiten im Rahmen der Verfassung und der für alle geltenden Gesetze selbst ver-

waltet, wird Autonomie häufig als Privileg uneingeschränkter, unkontrollierter und unverantworteter Machtausübung politisch mißbraucht.

— Während man die jahrelange öffentliche Diskussion einer gesetzlichen Regelung der Mitbestimmung in Wirtschaft und Arbeitswelt durch wissenschaftliche Untersuchungen der einschlägigen Probleme zu objektivieren versucht, haben einige Länder Hochschulgesetze verabschiedet, in denen entscheidende Regelungen auf politischen Schlagworten beruhen, die niemals einer ernsthaften kritischen Prüfung unterzogen worden sind. Sofern noch nicht ausreichend geprüfte Bestimmungen als Experiment gerechtfertigt wurden, vermißt man deren laufende Kontrolle sowie die öffentliche Rechenschaft der Verantwortlichen, inwieweit die Versuche geglückt oder fehlgeschlagen sind.

— Während in anderen Bereichen des sozialen Lebens mit Recht Tabus abgebaut und mehr Transparenz gefordert wird, tabuisiert man an den Hochschulen jede Aktivität, die den Begriff „wissenschaftlich" für sich in Anspruch nimmt, und stellt die Forderung nach öffentlicher Kritik und Kontrolle des eigenen Verhaltens als Angriff auf die Freiheit des Geistes und der Persönlichkeit hin. Einzelne Gruppen mißbrauchen das Ansehen der Wissenschaft und die Garantien des Artikels 5 des Grundgesetzes zur politischen Agitation gegen unsere gesellschaftliche und staatliche Ordnung.

Angesichts dieser Entwicklung fordert das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, daß die folgenden Grundsätze, die als selbstverständlich gelten sollten, auch an den deutschen Hochschulen wieder uneingeschränkte Beachtung finden:

1. Welche Bedeutung die Hochschulen für die Gesellschaft haben und was sie ihr schulden, darüber kann nicht allein eine sogenannte hochschulinterne, sondern muß letztlich die allgemeine politische Öffentlichkeit entscheiden. Sie wird in erster Linie repräsentiert durch die Parlamente des Bundes und der Länder. Die notwendige Selbstkontrolle der Wissenschaft in Forschung und Lehre rechtfertigt es in keiner Weise, Stellung und Funktion der Wissenschaft selbst der Kontrolle durch die gewählten Organe des ganzen Volkes und durch die demokratisch legitimierte staatliche Exekutive zu entziehen.

2. Studentinnen und Studenten, die führende Stellungen im Leben freiheitlich-demokratischer Staaten und deren Gesellschaft bekleiden sollen, müssen Hochschulen vorfinden, deren Ordnung die Grundsätze der Verfassung nicht ständig in Frage stellt und zu überwinden sucht, sondern sich mit ihnen in voller Übereinstimmung befindet. Das widerspricht nicht der notwendigen Ausbildung zu wissenschaftlich-kritischer Fähigkeit des einzelnen. Ebensowenig widerspricht es der Freiheit der Wissenschaften, sondern es gehört vielmehr zu deren Voraussetzungen, daß politischem Radikalismus und verfassungsfeindlichen Bestrebungen an den Hochschulen in gleicher Weise entgegengetreten wird wie sonst im öffentlichen Leben.

3. Hochschulgesetze und Hochschulsatzungen dürfen nicht Verhältnisse begünstigen, die Forschende, Lehrende und Lernende dazu zwingen, sich die notwendigen Voraussetzungen für ihre Arbeit gegen radikale Obstruktion permanent erkämpfen zu müssen. Der Staat muß seine Pflicht, für Forschung, Bildung und Ausbildung zu sorgen, auch dadurch realisieren, daß er die erforderlichen Einrichtungen vor Mißbrauch schützt, damit sie vom einzelnen, unangefochten von physischem und psychischem Druck, genutzt werden können. Jeder muß an der Hochschule ohne jede Einschränkung den vollen Schutz seiner staatsbürgerlichen Rechte und Freiheiten genießen.

4. Die zuständigen und verantwortlichen Politiker und Beamten müssen ihr Recht zur Kontrolle auch als ihre Pflicht erkennen und davon den notwendigen Gebrauch machen. Sie dürfen Entscheidungen, die ihnen zukommen, nicht unter Berufung auf die Sonderstellung der Wissenschaft und deren Autonomie ausweichen und die krisenhaften Entwicklungen an den Hochschulen weiter treiben lassen. Ebenso müssen alle diejenigen, die in der Universität Verantwortung tragen, ihre Rechte auch als Pflichten verstehen.

Die Öffentlichkeit sollte erkennen, daß die Zielsetzungen der Hochschulreform nicht allein durch weiteren finanziellen Ausbau, durch neue Hochschulgesetze und durch veränderte Organisationsformen zu erreichen sind, sondern daß das alles nur günstige Voraussetzungen schaffen kann für die angestrebte Reform von Wissenschaft und Hochschule in Deutschland. Daran mitzuwirken ist Aufgabe aller, nicht nur der akademischen Lehrer und Studenten. Die Ziele zu erreichen ist von größter Bedeutung für unsere Zukunft.

Fragen der betrieblichen Berufsausbildung

Die Reform der Berufsausbildung im schulischen und betrieblichen Bereich wird zunehmend als Aufgabe erkannt, wobei die Berufsausbildung als gleichrangig mit den anderen Bildungsgängen gewertet werden muß. Jedoch wird häufig in der bildungspolitischen Diskussion die eigentliche betriebliche Ausbildung vernachlässigt, obwohl hier 1,27 Millionen junger Menschen in Industrie, Handwerk, kaufmännischen und Verwaltungsberufen ihre Ausbildungszeit ableisten. Aus diesem Grunde scheint es uns wichtig, auch diesem Bereich der Ausbildung besondere Beachtung zu schenken.

Am dualen System der Berufsausbildung in Betrieb und Schule soll grundsätzlich festgehalten werden. Jedoch sind in beiden Bereichen ständig Reformen notwendig. Insbesondere sind neue Formen der Zusammenarbeit zwischen Betrieb bzw. überbetrieblichen Ausbildungsstätten und berufsbildendem Schulwesen erforderlich, wie sie sich bereits in Ansätzen und Versuchen vorfinden (Blockunterricht, Berufsgrundbildungsjahr, integrierte Sekundarstufe II usw.).

Das Verhältnis zwischen praktischer und theoretischer, betrieblicher und schulischer Ausbildung in den verschiedenen Berufsfeldern bedarf dringend einer Neuregelung aufgrund wissenschaftlicher Untersuchungen und praktischer Erfahrung aus Modellversuchen. Zu den Fragen des berufsbildenden Schulwesens wird sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken gesondert äußern.

Reformen dürfen nicht allein die Aufgabe haben, qualifizierte Arbeitskräfte heranzubilden. Vielmehr haben sie den in der Berufsausbildung stehenden jungen Menschen größere Möglichkeiten persönlicher Entfaltung in Beruf und Gesellschaft und damit auch einem größeren Spielraum für ihre geistige und berufliche Mobilität zu erschließen. Dies gilt insbesondere auch für eine stärkere Berücksichtigung der Chancengleichheit bei der Berufsausbildung der Mädchen und Frauen.

Die Situation ist in den Ausbildungsgängen der verschiedenen Wirtschafts- und Berufszweige so differenziert, daß sich generalisierende Urteile über Qualität und Reformen der Ausbildung verbieten. Es lassen sich jedoch einige Grundsätze aufstellen, die für alle Auszubildenden gelten sollen.

1. Die betriebliche Berufsausbildung mit ihrer Verbindung von Arbeit und Bildung, mit ihrem Lernen im Betrieb und daher Lernen in der Welt der Erwachsenen mit ihren Kontakten und Konflikten, hat an ihrer Bedeutung und Wichtigkeit nichts eingebüßt. In der betrieblichen Berufsausbildung wird der Auszubildende, sei es in der Ausbildungswerkstatt, sei es in der Produktion, mit einer „Ernstsituation" konfrontiert, die Motivation und Anreiz zu verantwortlicher Ausübung von Aufgaben vermittelt. In ihr setzt ein technisch-ökonomischer wie ein sozialer und kultureller Prozeß ein, in dessen Verlauf das ständige Eingehen auf sich wandelnde wirtschaftliche Umstrukturierungen schnell und folgerichtig gefordert ist und ermöglicht wird.

2. Eine Reihe von *„Berufsbildern"* der zur Zeit noch über 500 anerkannten Lehrberufe wird den sich schnell wandelnden Erfordernissen der gegenwärtigen und zukünftigen Produktion und Dienstleistungen nicht mehr gerecht. Die an deren Stelle

tretenden Ausbildungsordnungen nach dem Berufsbildungsgesetz müssen die betriebliche Wirklichkeit stärker berücksichtigen und dem einzelnen Auszubildenden den beruflichen Ausbildungsweg öffnen, der für ihn auch die Chancen des Wechsels und des Aufstiegs (Mobilität) enthält. Die Durchsetzung des Stufenprinzips wird dabei wertvolle Dienste leisten.
Fehlentwicklungen können nur vermieden werden, wenn die wissenschaftliche Forschung bei der Entwicklung und Anpassung von Ausbildungsordnungen so ausgestattet wird, daß sie in angemessener Zeit praktische Ergebnisse vorlegen kann.

3. Bei den *Kriterien für die Eignung eines Betriebes* wird man allgemein wenigstens eine negative Abgrenzung vornehmen müssen (z. B. Mangel an technischer Ausstattung, zu geringe Ausbildungsbreite usw.). Die Kammern müssen ihre Aufsichtspflicht in diesem Punkt sehr ernst nehmen. Dazu bedarf es ihrer entsprechenden personellen Ausstattung. Zu fordern ist eine möglichst schnelle Festlegung der Eignung der Ausbildungsstätten in den berufsspezifischen Ausbildungsordnungen (Änderung §§ 22—25 des Berufsbildungsgesetzes). Überbetriebliche Ausbildungsstätten und -maßnahmen müssen vermehrt angeboten werden, insbesondere im Interesse der Jugendlichen, die in Klein- und Mittelbetrieben ihre Ausbildung absolvieren.

4. Das Berufsbildungsgesetz definiert und präzisiert die Aufgaben *des im Betrieb Ausbildenden.* Die Effizienz der betrieblichen Ausbildung hängt entscheidend davon ab, ob es gelingt, genügend entsprechend qualifizierte Ausbilder zu finden. Die fachliche und pädagogische Befähigung der Ausbilder wird in naher Zukunft erfreulicherweise durch das Berufsbildungsgesetz und entsprechende Rechtsverordnungen geregelt. Wichtig erscheint darüber hinaus aber auch eine ständige fachliche und pädagogische Fortbildung der Ausbilder.

5. Auszubildende und Ausbildende bedürfen der ständigen Beratung; deshalb muß die Zahl der *Ausbildungsberater* erheblich vergrößert werden. Ihre Stellung als Vertrauensmann der Auszubildenden ist auszubauen. Die bei der Tätigkeit der Ausbildungsberater auftretenden Fragen sollten in den Berufsbildungsausschüssen behandelt werden.

6. Die Regelung der *betrieblichen Jugendvertretung* im neuen Betriebsverfassungsgesetz stellt eine begrüßenswerte Verbesserung der bisherigen Verhältnisse dar, auch wenn die einzelnen „Kann- und Soll-Bestimmungen" nicht alle Wünsche hinsichtlich der Verbindlichkeit der Mitsprache Jugendlicher im Betriebsrat erfüllen. Durch den Betriebsrat sollte vor allem die nicht selten zu beobachtende Ausnutzung der Auszubildenden auch durch Kollegen unterbunden und der Betriebsleitung geholfen werden, Intentionen für eine gute Berufsausbildung zu verwirklichen.

7. *Die Eltern* haben die Mitverantwortung für ihre in der Berufsausbildung stehenden Kinder. Sie sind berechtigt und verpflichtet, sich intensiv um die betriebliche Berufsausbildung ihrer Kinder zu kümmern. Betrieb, Berufsschule wie alle gesellschaftlichen Kräfte, auch die Kirchen, sollen sich bemühen, den Eltern durch Orientierungshilfen Wege der Mitwirkung zu zeigen.

8. Bei den von der Berufsausbildung Betroffenen (Auszubildender, Ausbilder, Eltern) ist das Bewußtsein weithin noch nicht genügend ausgeprägt, daß ein *Ausbildungsvertrag mit wechselseitigen Rechten und Pflichten* vorliegt. Dieses Bewußtsein muß geweckt und entfaltet werden. Dem heute partnerschaftlich verstandenen Ausbildungsverhältnis entsprechend, müssen neue Möglichkeiten der Selbstkontrolle und der Entfaltung eigener Initiativen und Aktivitäten für den Jugendlichen erschlossen werden.

9. Die Probleme der Kosten und Finanzierung der betrieblichen Ausbildung werden heute sowohl aus der Sicht der Auszubildenden wie der Betriebe stark diskutiert. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken erwartet, daß bald nach der Vorlage der Ergebnisse der von der Bundesregierung eingesetzten Sachverständigen-Kommission zur Untersuchung dieses Problemkreises neue Vorstellungen über die Gestaltung der Finanzierung entwickelt werden. Es wird sich zu gegebener Zeit an dieser Diskussion beteiligen.

10. Während in der Regel die Betriebe Träger der Berufsausbildung sind, sind die Kammern die laut Gesetz „zuständige Stelle". Die in dieser Regelung verwirklichte Selbstverwaltung wird unter Umständen mit der Gefahr der in der Sache liegenden Interesengebundenheit erkauft. Die *Überwachung der Berufsausbildung* muß daher von einem kooperativen Organ wahrgenommen werden, an dem alle Betroffenen (Unternehmer, Arbeitnehmer, Auszubildende, Eltern und Berufsschule) beteiligt sind (z. B. Arbeitskammer oder eine „Bundesanstalt für Arbeit und Berufsbildung" oder erweiterte Ausschüsse der Kammern).

11. Reformen der Berufsausbildung sollten auf der Basis objektivierender Sachlichkeit durchgeführt werden. Von der Arbeit des neugeschaffenen Bundesinstituts in Berlin darf erwartet werden, daß Regierungsmaßnahmen durch Forschung und Entwicklungsarbeit *sachgerecht vorbereitet* und eine *gute Koordinierung* und Kooperation aller an der Berufsbildung beteiligten gesellschaftlichen Kräfte zur Voraussetzung gemacht werden.

Länderberichte

Die katholischen Schulen in den USA

Am 6. März wurde in Washington ein langerwarteter Untersuchungsbericht veröffentlicht, den Präsident *R. Nixon* bereits im April 1970 in Auftrag gegeben hatte. Eine 18köpfige Kommission, die mit der Ausarbeitung beauftragt war, sollte Vorschläge für die zukünftige Stellung und Finanzierung privater Schulen machen. Immer wieder war seitens der Regierung auf den März 1972 als wichtiges Datum für Maßnahmen im Bereich des Privatschulwesens verwiesen worden. Durch eine Reihe vorausgegangener Entscheidungen jedoch verlor das jetzt vorliegende Dokument viel von seiner Bedeutung. Das Problem selbst aber ist weiterhin hoch aktuell und dürfte auch im *Wahlkampf* eine wichtige Rolle spielen.

Der Kommissionsbericht gipfelt in der Empfehlung an den Präsidenten, die Regierung solle „schnell und ernst überlegen, wie zusätzliche und wirkungsvollere Formen der Hilfe an nichtöffentliche Schulen vergeben werden könnten". Der Spielraum ist allerdings sehr begrenzt, da oberste Gerichtsurteile die Möglichkeiten staatlicher Hilfe für private Schulen sehr einschränken. Ohne große Schwierigkeiten lasse sich lediglich Unterstützung für Schulspeisung, Gesundheitsdienste, die Übernahme der Lehrbücherkosten und des Schülertransports durchsetzen. Weitergehende Maßnahmen, wie Steuererleichterungen, Schulgelderstattung, Stipendien für Bedürftige und „gleiche Beteiligung der Privatschulen an jeder Art von Bun-

des-Hilfsprogrammen im Bereich des Erziehungswesens", empfiehlt die Kommission zwar, sie macht aber keine Vorschläge zur Verwirklichung (vgl. NCNS, 8. 3. 72). Weihbischof *W. E. McManus* von Chicago, der innerhalb der Bischofskonferenz mit den Fragen der katholischen Schulen beauftragt ist und beratend in der Untersuchungskommission mitwirkte, nannte das Ergebnis lediglich eine „Bekräftigung einer Empfehlung", die bereits vor 32 Jahren von Präsident *F. D. Roosevelts* nationalem Erziehungsbeirat gemacht worden ist.

Angesichts der teilweise katastrophalen finanziellen Lage der Privatschulen und der Tatsache, daß in der letzten Zeit durchschnittlich täglich eine Privatschule schließt, hatte man auf konkretere Vorschläge gehofft. Es wird nun Sache des Präsidenten sein, eine Lösung des Problems zu finden, zumal er sich verschiedentlich eindeutig für die Hilfe ausgesprochen hat. Gerade im letzten Jahr wurde eine besonders hektische Aktivität entfacht. Am 18. Feruar 1971 legte eine vierköpfige Kommission stellvertretend für die Kirchen und andere private Schulträger dem Präsidenten ihre eigenen Empfehlungen vor. Im März kam es dann vor dem Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten zu einem zweitägigen Hearing über die Verfassungsmäßigkeit von Schulfinanzierungsgesetzen aus drei Bundesstaaten (Pennsylvania, Rhode Island, Connecticut). Bei dieser Gelegenheit hatten alle Seiten die Möglichkeit, ihre Vorstellungen vorzutragen. Die Zeitschrift „America" (13. 3. 71) bemerkte in einem Kommentar, die dort vorgetragenen Argumente gehörten zum Solidesten, was man jemals vor dem Obersten Gerichtshof hören konnte. Am *28. Juni 1971* verkündete das Oberste Gericht das Urteil im Falle der drei Ländergesetze. Seither orientieren sich alle Überlegungen hinsichtlich der Finanzierung von Privatschulen an diesem Urteil. Auch der Präsident kann nicht daran vorbei. Die staatliche Unterstützung privater Schulen wurde nochmals für *verfassungswidrig* erklärt. Lediglich im Falle privater Universitäten wurden Zugeständnisse gemacht. Diese *Grundsatzentscheidung*, die „drohende schwerwiegende Verstrickungen zwischen Kirche und Staat" verhindern soll, hatte großen Einfluß auf die Gesetzgebung fast aller Bundesstaaten. Die Neuüberlegungen und Änderungen halten an. Auch die Diskussion in der Öffentlichkeit entflammte von neuem. Präsident Nixon griff am 17. August besänftigend in die Debatte ein und versprach Unterstützung. Im November verabschiedete die US-Bischofskonferenz eine Erklärung, in der sie zum Gerichtsbeschluß und neuen Alternativ-Formen der Hilfe Stellung nahm. Im Dezember schließlich schlossen sich viele Organisationen und Gruppen der unterschiedlichsten Richtungen zusammen, um gemeinsam die Rechte der Privatschulen sichern und ausweiten zu helfen.

Das große Hindernis: die Verfassung

Die jetzt zur Entscheidung anstehenden Probleme sind eng mit der Entwicklung des amerikanischen Schulwesens verbunden. Ein umfassendes öffentliches Schulwesen gibt es in den USA erst seit etwa hundert Jahren. Kirchliche Pfarrschulen dagegen existierten schon länger. Die meisten von ihnen waren protestantisch, lediglich in den Gebieten mit vorwiegend französischen, spanischen, mexikanischen und irischen Einwanderern entwickelten sich auch katholische Schulen. Nach 1850 sahen besonders die Katholiken auf Beibehaltung und Ausbau der katholischen Gemeindeschulen, weil mit dem in diesem Jahr verabschiedeten „Ersten Zusatz zur Verfassung" u. a. der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen und Gesetze zur Unterstützung religiöser Gemeinschaften durch den Staat verboten wurden. In den Verfassungen verschiedener Bundesstaaten findet sich dieser Passus meistens in noch präziserer Form und schärferer Abgrenzung wieder. So heißt es z. B. in der neuen Verfassung von Illinois, die im Jahre 1970 verabschiedet wurde, unverändert wie in der Verfassung von 1870, daß weder die Regierung noch ein Bezirk oder eine Stadt oder ein Schuldistrikt „jemals eine Bewilligung oder Bezahlung aus irgendeinem Fonds leisten darf, um damit in irgendeiner Form einer Kirche oder für einen konfessionellen Zweck Hilfe zu leisten. Auch Hilfe zur Unterstützung einer Schule, Akademie, eines Seminars, College, einer Universität oder anderer literarischer oder wissenschaftlicher Institutionen, die von einer Kirche oder konfessionellen Denomination kontrolliert werden, ist untersagt; ebenfalls jede Bewilligung von Land, Geld oder anderem persönlichem Besitz durch den Staat oder eine andere öffentliche Einrichtung."

Während sich die protestantischen Kirchen weitgehend mit den „public schools" zufriedengaben und im übrigen weitgehenden Einfluß auf deren Ausrichtung behielten (Wirkung des Puritanismus), zogen sich die Katholiken als Minderheit auf ihre eigenen Schulen zurück. Diese waren „fast ausschließlich bestimmt zur Abwehr des Einflusses einer militanten, anti-katholischen Atmosphäre ... Die Handlungsweise war ... größtenteils defensiv; das Ziel bestand darin, Katholiken in ihrem Glauben zu behüten und die Position der Kirche in einer feindlichen Umwelt zu behaupten." [1]

Heute ergibt sich zwar weitgehend eine andere Situation — und die meisten Schulen haben sich dieser Situation auch angepaßt —, doch tauchen die alten *Ressentiments* auf beiden Seiten immer dann auf, wenn irgendwo das Nebeneinander in eine Verwischung der Grenzen und Kompetenzen abzugleiten droht. Aus den neuen Lehrplänen und manchen negativen Erscheinungen an den „public schools" leiten außerdem viele Katholiken die weiter bestehende Berechtigung bzw. Notwendigkeit der Gemeindeschulen (parochial schools) ab.

Laut Verfassung der USA liegt die Verantwortung für das Bildungswesen bei den Einzelstaaten, die Entscheidungsgewalt hauptsächlich in Händen der 20000 örtlichen Schulbehörden. Die Finanzierung der öffentlichen Schulen geschieht hauptsächlich durch örtliche Grundstückssteuern. 50% der Ausgaben müssen die Gemeinden, 40% der einzelne Bundesstaat und 10% die Bundesregierung tragen.

An die Grundschule (elementary school) schließt sich für alle Schüler die Oberschule (high school) an, die als Ganztagsschule mit 5-Tage-Woche, Koedukation und Kurssystem mit Pflicht- und Wahlfächern aufgebaut ist und unter einem Dach drei Hauptzüge (allgemeinbildend, akademische Vorbereitung, berufsbildend) enthält. Die Hochschulen (Colleges und Universitäten) bieten ein vielfältiges Erscheinungsbild, wobei keine genaue Trennung zwischen „wissenschaftlichen Hochschulen" und Fachhochschulen zu ziehen ist. Besonders bei den Colleges machen sich *Qualitätsunterschiede* gravierend bemerkbar.

Innerhalb des Bildungswesens haben die privaten Bildungseinrichtungen einen nicht zu übersehenden Platz, und zwar besonders stark im Bereich der Elementarschulen, weniger bei den high schools, sehr stark wiederum (mit 70 %) bei den Colleges und Universitäten. Ihre Existenz an sich wird von außen nicht in Frage gestellt. Man läßt ihnen ihr Eigenleben und erkennt ihre Abschlußzeugnisse an. Erst im Zusammenhang mit der Frage der Finanzierung tauchen Probleme auf. Nach den soeben veröffentlichten Erhebungen der amerikanischen Regierung ging der Besuch der Privatschulen seit 1965 um 23 % zurück[2], d. h., statt 7 Millionen Schülern besuchen nur noch 5,4 Millionen Privatschulen. Auf katholische Privatschulen entfallen davon 3,9 Millionen (im Gegensatz zu 5,6 Millionen 1965). Im gleichen Zeitraum stieg die Einschreibung in den „public schools" um 12 % (von 41,5 Millionen auf 46,5 Millionen), wobei besonders in städtischen Bezirken und im Umkreis der Städte eine verstärkte Zunahme zu verzeichnen ist.

Bis 1965 schien die Expansion des katholischen Privatschulwesens nicht aufhören zu wollen (1940 besuchten nur 2,4 Millionen Schüler diese Schulen). Doch dann begann plötzlich der *Rückschlag*. Die Anmeldungen ließen nach. Parallel zu diesem abnehmenden Interesse der Eltern, ihre Kinder auf Pfarrschulen zu schicken, erhöhten sich die Kosten in bis dahin nicht gekanntem Maße. Die Deckung der Kosten konnte nach dem üblichen Schema (Zuschüsse von Pfarrgemeinde und Diözese, Schulgeld seitens der Eltern, teilweise Hilfe durch lokale Organisationen) nicht mehr erreicht werden. Immerhin ist die Kirche der USA auf *freiwillige Spenden* angewiesen und kann nicht auf fest einkalkulierbare Kirchensteuerbeträge zurückgreifen. So sahen sich immer mehr Gemeinden gezwungen, ihre Gemeindeschule zu schließen. Gab es 1960 noch 12 000 katholische Grund- und Oberschulen, so waren es im Mai 1971 noch 11 351. Von Ende Januar bis Ende September 1971 (nach dem Beschluß des Obersten Gerichtshofs und vor Beginn des neuen Schuljahres) kam es zur Schließung von weiteren 800 Schulen. Allein im Bereich der Erzdiözese Detroit wurden nach Sperrung der Mittel durch den Staat Michigan im November 1970 60 von 230 Grund- und 20 von 73 Oberschulen geschlossen. Im Bereich der Diözese Brooklyn steht die Schließung von 40 Oberschulen mit 37 000 Schülern in Kürze bevor, wenn nicht noch im letzten Moment eine Lösung gefunden wird.

Die Motivationen haben sich geändert

Insgesamt hat eine Reihe von Faktoren zur plötzlichen Verschlechterung der Situation beigetragen. Neben der erheblichen Kostensteigerung und dem Rückgang der Einschreibungen sind die Bevölkerungswanderung, Arbeitslosigkeit, Umstrukturierung innerhalb der Lehrerschaft, grundsätzliche Erwägungen über den Sinn katholischer Schulen heute und nachlassender Einfluß von seiten der Bischöfe und Priester zu nennen. Im Zusammenhang mit den Entscheidungen und Diskussionen der letzten Monate hat sich die Betrachtung jedoch fast ausschließlich auf die finanzielle Seite beschränkt. Daß dieses Problem so sehr in den Vordergrund rücken konnte, ist teilweise wiederum auf interne katholische Entwicklungen zurückzuführen. Bisher fehlt es an umfassenden Darlegungen zu diesem Komplex. Einzelne Beiträge, wie die Untersuchung des Chicagoer Pädagogik-Professors *D. E. Erickson*, bilden eine große Ausnahme. Die jährlichen Berichte des Research Department der National Catholic Education Association (NCEA) bieten meistens nur eine Fülle von — allerdings sehr aufschlußreichen — Einzeldaten.

Schon nach der Veröffentlichung der Ergebnisse einer repräsentativen, im Rahmen des National Opinion Research Center durchgeführten Studie über den Wirkungsgrad des katholischen Schulwesens in den USA von *A. M. Greely* und *P. H. Rossi*[3] wurde die Position der katholischen Schulen vielfach in Frage gestellt (vgl. HK, Juli 1967, 333 ff.). Überlegungen nach dem Konzil brachten weitere Argumente zum Wanken. Aber gerade zum Zeitpunkt dieser innerkirchlichen Überlegungen konnten die katholischen Schulen noch eine große Beliebtheit bei vielen Eltern verzeichnen. Inzwischen haben sie sich aus der Gettomentalität und dem Mittelstands-Image weitgehend gelöst. Sie sind nicht mehr die Schule der Armen und Unterprivilegierten, der man manche Schwäche (große Schülerzahl, schlechte Ausstattung, wenig ausgebildete Lehrer) verzieh. Die ethnischen Gruppen, denen sie als Zuflucht gegolten hatte, sind inzwischen weitgehend integriert. So fallen religiöse und ethnische Motivationen allmählich zurück. Statt dessen setzte man alle Kraft daran, das Niveau der Schulen so anzuheben, daß sie allen akademischen und pädagogischen Vergleichen zumindest standhalten konnten. Vergleichszahlen aus den Jahren 1925 und 1969 machen deutlich, daß früher die religiösen Gründe ausschlaggebend bei der Entscheidung der Eltern für die katholischen Schulen waren, während heutzutage mehr und mehr die Qualität im Vordergrund steht. Eine Untersuchung in der Erzdiözese Boston[4] ergab z. B., daß 36 % der Eltern zwischen 50 und 54 Jahren, aber bereits 45 % der Eltern zwischen 30 und 39 Jahren und sogar 75 % der Eltern unter 30 Jahren die höhere Qualität der katholischen Privatschulen als ausschlaggebend für ihre Wahl bezeichneten. Nach einer für das Magazin „Newsweek" durchgeführten Gallup-Umfrage entscheiden sich im Bundesdurchschnitt 33 % der katholischen Eltern für katholische Schulen, weil sie von dort eine bessere Erziehung erwarten, und 30 %, weil sie dort bessere Disziplin gewährleistet meinen[5]. „Während sich die öffentlichen Schulen im ganzen — laut einer umfassenden Studie des Carnegie Instituts — in einem bedenklichen Zustand befinden, liegt der *Intelligenzquotient in den Konfessionsschulen* mit 104 bis 111 beträchtlich über dem nationalen Durchschnitt, der 96 bis 103 beträgt" (vgl. NZZ, 11. 7. 71). Der gleichen Quelle zufolge sagte Rev. *V. Giese*, Mitglied des katholischen Schulrates in Chicago: „Das System der öffentlichen Schulen in Chicago ist faul bis an die Wurzeln. Die Schulen sind überfüllt, zersetzt von Bandenkämpfen, die Lehrer unterbezahlt, überfordert und verzweifelt. Die konfessionellen Schulen bieten eine Alternative. Und in den schwarzen Gemeinden ist hier oft der einzige Funke Hoffnung." Die steigenden Erwartungen und Anforderungen bedingten aber auch eine Fülle von Mehrkosten.

Da kleinere Klassengemeinschaften, mehr und bessere Lehrer, großzügigere Gebäude und viele zusätzliche Angebote erwartet wurden und man nur so die Attraktivität (und Spendeneingänge) steigern konnte, traten viele Schulen mit ehrgeizigen Plänen auf, die über die finanziellen Möglichkeiten einer Gemeinde weit hinausgingen.

Ärmere Schüler konnten vielfach nicht mehr das gestiegene Schulgeld aufbringen. So entwickelten sich die Schulen teilweise zu exklusiven Zirkeln einer bestimmten, begüterten Mittelschicht, die ihrerseits immer höhere Anforderungen stellte. (Allerdings unterhält die Kirche auch noch sehr viele Schulen in armen Bereichen — besonders unter den Schwarzen. Diese sind fast ausschließlich auf das Angebot der Kirche angewiesen. Die Kosten werden aus zentralen kirchlichen Fonds gedeckt. Während weniger als 2 % der amerikanischen Katholiken zur schwarzen Bevölkerung zählen, waren im Schuljahr 1970/71 5 % aller Schüler an katholischen Privatschulen Neger.)

Mehr als das Prestige steigen die Kosten

Die Diözese Joliet in Illinois hat ermittelt, daß im Bereich der Grundschulen die Kosten zwischen 1966 und 1971 insgesamt um 95,5 % und bei den Oberschulen um 87,9 % gestiegen sind. Auf den einzelnen Schüler umgerechnet, stiegen sie sogar bei den Grundschulen um 256,6 % und bei den Oberschulen um 78,7 %. Die bessere Ausbildung der Lehrer hatte natürlich auch höhere Gehälter zur Folge. Über Jahrzehnte hinweg hatten Schulschwestern und Patres die meisten Lehrkräfte gestellt. Nachwuchsmangel und Verunsicherung durch die allgemeine kirchliche Entwicklung ließen den Anteil dieser „billigen Kräfte" aber immer mehr schwinden. Statt dessen mußten Laien angeworben werden, die — wie im letzten Jahr in New York und San Francisco — notfalls ihre Forderungen nach höheren Gehältern und Mitbestimmung auch durch *Streiks* durchsetzen. Der weitgehende *Austausch von Schwestern und Patres durch Laienkräfte* (Rückgang von 92 % auf 60 % von 1950 bis 1970) führte aber auch dazu, daß traditionelle Mäzene mißtrauisch wurden und eine Verfälschung der katholischen Schulen befürchteten. Sie machten auch darauf aufmerksam, daß die neuen Lehrkräfte der religiösen Unterweisung viel weniger Gewicht beimessen. So wiederum erklärte sich die obenerwähnte Abnahme der Motivation „Religiöse Aspekte". Während die Einnahmen der Gemeinden zwischen 1965 und 1970 um durchschnittlich nur 12 % stiegen, erhöhten sich die Kosten für die Schulen um 70 %. Immer größere Teile der gesamten Kollekteneinnahmen mußten für die Schulen aufgewandt werden. Überall zeigten sich *Defizite*. Die Erzdiözese Washington z. B. beendete das Haushaltsjahr 1970/71 am 30. Juni mit einem Defizit von 500 000 $. Diese Summe entsprach genau der Höhe der Zuschüsse seitens des Bistums für die 9 high schools. Von den Gesamteinnahmen von 2,9 Millionen $ wurden 1,2 Millionen $ für das Erziehungswesen ausgegeben.

In dieser fast ausweglosen Lage bemühten sich die katholischen Schulträger um finanzielle Unterstützung seitens der Bundesstaaten oder anderer öffentlicher Stellen. Die Kompetenzverteilung und sehr unterschiedliche Handhabung in den einzelnen Staaten erschwert sowohl einen Gesamtüberblick als auch eine gemeinsame, von der Bischofskonferenz festgelegte Strategie. Eine NCEA-Untersuchung mit Stichdatum 15. 5. 1971 ergab, daß 35 Staaten in irgendeiner Form privaten Schulen halfen, während 14 Süd- und Weststaaten sowie Nebraska keinerlei Hilfe gewährten. Die Unterstützung reichte von Transportkosten über Beteiligung an den Lehrergehältern bis zum Kauf von Unterrichtsmaterial. Außerdem hatte sich teilweise eine Kooperation zwischen public und parochial schools entwickelt, bei der die staatlichen Schulen die Verantwortung für die säkularen Fächer übernahmen. In Rhode Island, Connecticut und Louisiana wurde diese Form jedoch durch Gesetz, in Michigan durch ein Referendum verboten. Im Juni 1971 (vor dem Grundsatzurteil des Obersten Gerichts) gewährten drei Staaten Geldmittel für Schüler, die entweder an die Eltern oder an die Schulen ausgezahlt wurden. In sieben Staaten war eine Doppeleinschreibung oder Teilzeitprogramm für den Bereich der Privatschulen möglich. Zwei Staaten gewährten den Eltern Steuerermäßigung für das gezahlte Schulgeld [6].

Pennsylvania gewährte den Schulen direkte Hilfe entsprechend der Schülerzahl in vier säkularen Fächern, Rhode Island beteiligte sich an der Besoldung von Lehrern in diesen Fächern, und Connecticut gab den Colleges einen Teil der Bundesmittel. Gegen diese Gesetze war von verschiedenen Personen und Gruppen wegen angeblicher Verfassungswidrigkeit geklagt worden. Entschiedene Gegner sind besonders die *Baptisten* und die *Reform-Juden*. Obwohl diese selbst eigene Schulen errichten wollen, haben sich ihre Vertreter mehrfach gegen jede Hilfe für Privatschulen ausgesprochen. Bei ihnen stand die Befürchtung im Vordergrund, auf irgendeine Weise gewinne der Staat Einfluß auf die Religionsgemeinschaften, wenn man von ihm Geld erbittet und annimmt (vgl. NCNS, 30. 6. 71).

In der Begründung für die Ablehnung teilweiser Hilfen für die privaten Schulen in Pennsylvania und Rhode Island heißt es wörtlich: die Überprüfung hätte ergeben, „daß die den Kirchen angeschlossenen Schulen von religiösen Organisationen kontrolliert werden, die Propagierung und Verbreitung eines bestimmten religiösen Glaubens zum Ziele haben und ihre Handlungsweise so ausrichten, daß sie dieses Ziel erreichen können". Im Rhode-Island-Fall heißt es: „Das Gericht kam zu dem Schluß, daß das parochial school-System ein ‚integraler Bestandteil' des religiösen Auftrages der katholischen Kirche sei." Die Möglichkeit einer Verquickung zwischen Kirche und Staat sei besonders deshalb gegeben, weil es sich um „Kinder in einem leicht zu beeinflussenden Alter handle und wegen der Gefahr, die ein Lehrer unter religiöser Kontrolle und Disziplin für die Trennung des religiösen vom rein säkularen Aspekt der Grundschulerziehung in solchen Schulen darstellt" [7].

Wäre steuerliche Entlastung der Eltern ein Ausweg?

Die weitgehend zu beobachtende große Aufregung nach Bekanntwerden des Urteils hat sich etwas gelegt. Besonders erleichtert waren viele Anhänger des katholischen Schulsystems, daß bereits zwei Monate später in Pennsylvania und Illinois neue Hilfen durch Gesetz eröffnet wurden, deren Verfassungsmäßigkeit nach Meinung vieler Experten weniger umstritten ist. Allerdings liegen schon wieder rund 40 Klagen beim Obersten Gerichtshof, um diese Gesetze und ähnliche in anderen Staaten zu Fall zu bringen. Die Regierung von Pennsylvania, soeben erst in die Schranken gewiesen, beschloß, jedem Schüler privater Schulen in der Grundschule 75 $ und in der Oberschule 150 $ zu gewähren. Insgesamt rechnet man mit einer jährlichen Belastung von 47 Millionen $, die aus der Zigarettensteuer entnommen werden sollen.

In Illinois sollen darüber hinaus Eltern, deren Jahreseinkommen unter einer bestimmten Grenze liegt, zusätzliche Mittel erhalten. Außerdem werden hohe Beträge zur Verfügung gestellt, um im gesamten Bundesstaat von öffentlichen und privaten Schulen neue Erziehungsprogramme ausarbeiten zu lassen, wobei die Schwerpunkte zwischen beiden Gruppen aufgeteilt werden sollen. Minnesota schließlich war das erste Land, das es den Eltern gestattet, die Hälfte der jährlichen Schulgeldkosten von der Steuerschuld abzuziehen.

Besonders dieser letzte Vorschlag fand die Zustimmung weiter Kreise. Die katholischen Bischöfe unterstützten diesen Plan auf ihrer letzten Herbstsitzung. Allerdings wünschen sie eine *bundeseinheitliche Regelung*. Sie versprechen sich davon, daß jährlich etwa 275 Millionen $ indirekt den katholischen Schulen zufließen und durch diesen Auftrieb auch die Investitionsfreude von privater Seite zunimmt. Indessen attackierte der „National Catholic Reporter" den Vorschlag am 10. Dezember 1971 in äußerst heftiger Form. Das neue System würde u. a. dazu führen, daß ein größerer Teil der Eltern die Kinder von den public schools abziehen und sie statt dessen auf die „besseren" Privatschulen schicken würde. Nur für die Armen käme dies nicht in Frage. Das heutige Dilemma der public schools würde sich vergrößern. Der Exodus selbst könnte in einem späteren Stadium die Probleme der Privatschulen ebenfalls erheblich steigern. Andere warnende Stimmen, so u. a. Pater *F. Bredeway* vom NCEA, weisen auf mögliche Auflagen von staatlicher Seite hin, die sie als „Gegengabe" stellen könnten: staatliche Leistungskontrolle der Schüler, Genehmigung von Lehrbüchern durch staatliche Stellen, Forderung nach unbeschränkter Aufnahme eines jeden Bewerbers. Damit könnte eine völlig neue katholische Schule entstehen, die kaum noch — bis auf den Religionsunterricht — Unterschiede gegenüber den public schools aufzuweisen habe.

Sollte keine finanzielle Klärung möglich sein, ist mit weiteren Schließungen von Schulen und abnehmenden Schülerzahlen zu rechnen. In diesem Fall muß die Regierung allerdings selbst mit erheblichen Kosten rechnen. Der Transfer von Schülern ehemaliger katholischer Schulen zu public schools kostete allein die Steuerzahler in Massachussets bisher schon 100 Millionen $. Für die kommenden fünf Jahre wird mit weiteren 75 Millionen $ gerechnet. Interessanterweise reagieren die Gegner einer finanziellen Hilfe für Privatschulen allergisch, wenn die privaten Schulträger bei Verweigerung von Mitteln ihre Schulen schließen. Damit schade man der Gemeinschaft.

Gegenwärtig, da die Situation völlig ungeklärt ist, macht sich überall im Schulbereich Ungeduld breit. Kardinal *T. Cooke* von New York sprach von einer „Diskriminierung" der Katholiken, und Kardinal *J. Krol* von Philadelphia zog Vergleiche mit den Natavisten und dem Ku-Klux-Klan. Die Stimmung schwankt zwischen Gesundbeten und Mutlosigkeit. Einige Befürworter werden nicht müde, zu versichern, es sei im Grunde keine Frage des Geldes, sondern des Vertrauens. Allerdings fehlt eine weitgehende Einigung über Sinn und Ziel katholischer Schulen selbst unter den Bischöfen. Bis heute konnten sie sich nicht auf einen seit langem geplanten gemeinsamen Hirtenbrief einigen. Kardinal *J. Dearden* von Detroit warnte vor der Illusion, Schule und Erziehung gleichzusetzen. Schließlich besuchten bis heute niemals mehr als die Hälfte der Katholiken katholische Schulen, und doch sei aus den anderen auch etwas geworden. Es wird der Vorwurf erhoben, die Kirche sei zu lange „kindorientiert" gewesen. Alle anderen Möglichkeiten der Erziehung, besonders der religiösen Weiterbildung außerhalb der Schulen habe man zu sehr vernachlässigt. Die „Nationale Laienvereinigung" kritisierte Anfang Januar das Mißverhältnis der Aufwendungen: Pro Jahr werde für einen Schüler einer katholischen Schule eine Summe von 100 bis 250 $ aus Kollektengeldern bezahlt, für Schüler einer public school jedoch nur 1 $ für dessen religiöse Unterweisung[8].

Von seiten der Befürworter katholischer Schulen wird auf die Misere der Staatsschulen und deren weltanschauliche Neutralität oder „Ersatzreligion" verwiesen. Es sei oft erschreckend, wie z. B. im Zusammenhang mit Umweltproblemen äußerst fragwürdige und gefährliche Ideologien aufgebaut würden. Hier müsse man sich distanzieren und abschirmen. Den public schools wird ferner vorgeworfen, sie vermittelten lediglich technokratisches Wissen. Selbst die alten Ideale der amerikanischen Nation wie das der Demokratie würden nicht mehr gepflegt[9].

Ein Rettungsanker: Gegenkulturschulen?

Zwei Artikel, die im vergangenen Jahr in einer katholischen und einer evangelischen Zeitschrift erschienen, gehören zu den seltenen Ausnahmen in der augenblicklichen Diskussion, da sie Alternativen aufzeigen bzw. sich überhaupt für Alternativen einsetzen[10]. Der evangelische Autor, dessen Thesen nachträglich von vielen Lesern heftig angegriffen wurden, gab den katholischen Schulreformern Schützenhilfe: „Wollen wir als Preis unserer anti-katholischen Wachsamkeit den Mythos aufrechterhalten, daß die öffentliche Erziehung in Amerika es wert ist, als ein faktisches Monopol beibehalten zu werden? ... Im Interesse der Erziehungsreform sollten die protestantischen Christen ihre Furcht vor der katholischen Hierarchie vergessen, die unheilige Allianz zwischen protestantischem Establishment und öffentlicher Erziehung aufgeben und sich für die Entwicklung alternativer Erziehungssysteme einsetzen." Der Autor griff die „erzieherisch blinde Diktatur einer Mehrheit über eine Minderheit" an, wie sie sich im amerikanischen Schulsystem zeige. Der Präsident der NCEA, *C. A. Koob*, präsentierte „undiskutierte Alternativen", die er in einem „totalen Erziehungsprogramm" mit einer Umwandlung der gegenwärtigen Schule in ein Erziehungszentrum für alle Altersschichten sieht. Als zweite Möglichkeit empfiehlt er ein ausgewähltes Curriculum, das in Absprache mit den Staatsschulen Kurse über Weltkulturen, Musik, Psychologie, menschliche Beziehungen, Stadtprobleme usw. anbieten sollte. Nach einem dritten Modell sollte die private Initiative angespornt werden. Es sollten Lehrer und Berater zur Verfügung stehen, an die man sich zwecks Weiterbildung wenden könnte. Weiter sieht er eine Aufgabe darin, daß sich die Kirche fast ausschließlich auf die Unterprivilegierten jeder Art konzentriert und ihnen vielfältige Programme anbietet. Statt des augenblicklichen „Überlebenskampfes" erwartet er intensivere Bemühungen um zukünftige Aufgabenverteilung. Allerdings tauchen bereits Stimmen auf, die vor allzu großen Erwartungen, z. B. hinsichtlich der Erwachsenenbildung, warnen.

Neuerdings scheinen diejenigen an Boden zu gewinnen, die der Kirche die völlige Abwendung von überkommenen Modellen und Lehrplänen raten. So propagierte der

Verantwortliche für das Erziehungswesen in der Diözese Spokane/Wash. in einem Artikel der Ausgabe vom 1. April 1972 der Zeitschrift „America", die ausschließlich der Frage katholischer Erziehung gewidmet ist, „Gegenkultur-Schulen". Dies sei keineswegs neu für die amerikanischen Katholiken, denn schließlich seien auch die Vorläufer der heutigen katholischen Privatschulen „radikale Gegenkultur-Schulen" gewesen. Jetzt bestehe die Gefahr, daß die Kirche ihre Schulen als Renommier-Objekte behält und sich ganz dem Establishment gleichsetzt. Der ursprüngliche und einzig vertretbare Auftrag der katholischen Schulen sei dadurch weitgehend vergessen worden. Sich heute wiederum gänzlich abzusetzen gegenüber den anderen, neue Modelle für die heutige Zeit anzubieten, das sei die einzige Chance und Aufgabe einer katholischen Schule. Als Beispiel nennt er einen Schultyp, der von seiner inneren Ausrichtung, von seiner Zusammensetzung und Arbeitsweise her als „christliche Schule für den Frieden" bezeichnet werden könne. Eine radikale Abkehr vom heutigen Curriculum müßte in Kauf genommen werden. Auch zahlenmäßig müsse man sich natürlich stark einschränken. „Um dies zu tun, müßten wir wieder den Mut unserer eingewanderten Vorfahren finden, die wagten, radikal anders zu sein." Dieser Vorschlag wurde mittlerweile offiziell von der nationalen katholischen Erziehungs-Vereinigung zur Überprüfung übernommen. Vielleicht ist dies ein neuer Anfang.

[1] *C. A. Koob,* Where is the Catholic School System Heading?, in: America, 19. 9. 1970. [2] School Enrollment in the US: 1971, hrsg. vom Census Bureau, Washington, März 1972. [3] *A. M. Greely, P. H. Rossi,* The Education of Catholic Americans, Chicago 1966. [4] Zit. nach "The National Catholic Reporter", 8. 10. 1971. [5] *F. H. Bredeweg* in: The National Catholic Reporter. [6] Origins, NC documentary service, 29. 7. 1971. [7] The National Catholic Reporter, 18. 6. 1971. [8] The National Catholic Reporter, 21. 1. 1972. [9] *St. J. Tonsor,* Education in the 1970's, in: Modern Age, Summer 1971. [10] *R. Goetz,* Giving Public Education a Run for Its Money, in: The Christian Century, 28. 4. 1971, und *C. A. Koob,* Undiscussed Alternatives, in: America, 18. 9. 1971.

Südwestafrika als neuer Krisenherd

Das ehemals deutsche Südwestafrika (heute Namibia), das nach dem Ersten Weltkrieg dem Völkerbund als Mandatsgebiet unterstellt worden war, könnte möglicherweise heute längst ein unabhängiges Land wie Sambia oder Tansania sein. Statt dessen wurde es das Opfer der *Auseinandersetzungen zwischen Südafrika und den UN,* die beide Rechte über Namibia geltend machen und bisher noch zu keiner Einigung gekommen sind.

Geschichtliche Hintergründe der heutigen Situation

Im Jahre 1884 hatten die Deutschen begonnen, Namibia zu kolonisieren, das sie jedoch nach dem Ersten Weltkrieg wieder verlassen mußten. Der Völkerbund setzte auf der Versailler Friedenskonferenz die südafrikanische Regierung zur Erfüllung einer „heiligen und zivilisatorischen Aufgabe" (Art. 22 der Völkerbundssatzung) als Mandatsmacht über das Land ein. Wegen seiner geographischen Nachbarschaft zu Südafrika wurde Namibia mehr oder weniger als Bestandteil der Südafrikanischen Union verwaltet. Bereits seit dem Jahre 1934 betreibt Südafrika eine systematische Integrationspolitik. Seit 1949 entsendet Namibia Vertreter ins südafrikanische Parlament. Bis zur Auflösung des Völkerbundes war Südafrika aber verpflichtet, diesem jährlich über seine Tätigkeit in Namibia, die dem Fortschritt und Wohlergehen der schwarzen Bewohner dieses Territoriums dienen sollte, Rechenschaft abzulegen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg endete die Mandatszeit Südafrikas zunächst. Alle Versuche von seiten der Regierung, dieses Gebiet vollständig in die Union einzugliedern, waren gescheitert. Die für Namibia zuständige Mandatskommission des Völkerbundes hatte jedesmal ihre Zustimmung verweigert.

Als sich die südafrikanische Regierung einem neuen Treuhandabkommen für Namibia mit den UN unterwerfen sollte, entzündete sich daran von neuem die Streitfrage zwischen den beiden Vertragspartnern. Daraufhin stellte der Internationale Gerichtshof in Den Haag in drei Gutachten in den Jahren 1950, 1955 und 1956 fest, daß Südafrika *rechtlich* nicht verpflichtet sei, das Gebiet der Treuhänderschaft der Vereinten Nationen zu unterstellen; es sei allerdings auch nicht berechtigt, den Status Namibias einseitig zu ändern.

Im Jahre 1960 stellten die afrikanischen Staaten Liberia und Äthiopien in Den Haag den Antrag, das System der Apartheid, das die Regierung in Pretoria seit seiner Einführung in Namibia durch die deutschen Kolonialherren hatte bestehen lassen und noch weiter verschärft hatte, auf seine Rechtmäßigkeit in diesem Lande hin zu überprüfen. Der Gerichtshof ließ sechs Jahre lang mit einer Antwort auf sich warten. Er fällte lediglich eine *verfahrensrechtliche* Entscheidung und übte seine Gerichtsbarkeit nicht aus. Trotz der Mißdeutigkeit dieser Entscheidung des Gerichtshofes beschloß die Vollversammlung der Vereinten Nationen im Jahre 1966, Südafrika das Mandat über Namibia zu entziehen und es einem von den Vereinten Nationen eingesetzten Rat zu übertragen. Dieses Gremium aus 11 Mitgliedern verfügte jedoch über keinerlei Mittel, die Übernahme der Verwaltung des Landes durchzusetzen. Im Sicherheitsrat fand das Problem Namibia wenig Interesse. Er trat nicht in Aktion, um den Beschluß der Vollversammlung auszuführen.

In den Jahren 1970 und 1971 wurde der Internationale Gerichtshof erneut aufgefordert, den rechtlichen Status Südwestafrikas nochmals zu überprüfen. Das Gericht legte dem Sicherheitsrat der UN jeweils ein Rechtsgutachten vor, in dem festgestellt wurde, daß Südafrikas Präsenz in Namibia *rechtswidrig* sei. Doch hatte in der Zeit von 1966 bis 1969 die Anteilnahme der Weltöffentlichkeit am Schicksal Namibias stark nachgelassen. Diese Ruhepause nutzte Pretoria aus, um Südwestafrika als fünfte Provinz in sein Regierungssystem einzubeziehen. Der entscheidende Schritt dazu wurde im Jahre 1969 mit Hilfe des Gesetzes für südwestafrikanische Angelegenheiten (South West Africa Affairs Act) getan, das fortan der südafrikanischen Regierung die völlige Oberhoheit über Namibia zusicherte. Es dürfte sich daher zum heutigen Zeitpunkt als außerordentlich schwierig erweisen, Namibia auf diplomatischem Wege aus dem südafrikanischen Staatsverband herauszulösen, nachdem es inzwischen auf fast allen Gebieten der Politik, Wirtschaft und

hinsichtlich seiner sozialen Ordnung seiner Sonderstellung als Treuhandterritorium einer Weltorganisation beraubt wurde.

Seit dem Jahre 1946 haben die Vereinten Nationen insgesamt 73 Entschließungen über die Namibia-Frage verabschiedet, in denen sie die Herrschaft Südafrikas über Namibia als unrechtmäßig verurteilten. Der Gerichtshof in Den Haag wurde fünfmal in dieser Angelegenheit um Stellungnahmen gebeten. Bisher hat sich jedoch die Südafrikanische Republik jeder Änderung des Status seiner Südwestflanke von seiten der UN unnachgiebig widersetzt.

Namibia und Angola

Außer aus *wirtschaftlichen* Interessen wird Südafrika auch aus *strategischen* Gründen am Besitz Namibias festhalten wollen, das im Norden an das portugiesisch besetzte Angola grenzt. Hinzu kommt, daß in Angola ein kaum bekanntes *Staudamm-Projekt* in Angriff genommen wurde, an dem sich die süafrikanische Regierung beteiligt. Es handelt sich um den Bau mehrerer Dämme und hydroelektrischer Anlagen im Kunene-Fluß, der im Innern Angolas entspringt und südwärts zur namibischen Grenze fließt. Anders als beim Cabora-Bassa-Staudamm in Mozambique, der mit direkter Beteiligung europäischer Firmen errichtet wird, sollen die Kunene-Bewässerungsanlagen vor allem von portugiesischen und südafrikanischen Firmen mit internationaler finanzieller Unterstützung erbaut werden. Gegner des Rassismus in Afrika sind der Auffassung, daß von diesem Entwicklungsprojekt nur weiße Siedler profitieren werden und daß ein weiß besiedelter Verbindungsgürtel zwischen Angola und Südafrika die weißen Minderheitsregime in beiden Ländern noch mehr stärken wird. Man rechnet mit einer halben Million neuer Siedler im Gebiet des Kunene-Staudamm-Projektes (öpd, April 1972). Es fragt sich allerdings, woher diese kommen sollen. Schließlich zählt das riesige Angola lediglich ca. 300 000 weiße Einwohner, deren Zukunft immerhin sehr ungewiß ist. In Namibia leben ca. 100 000 Weiße bei einer Gesamtbevölkerung von rund 750 000 Einwohnern.

„Homelands" in Namibia?

Zur Klärung der heutigen Situation Namibias darf die Tatsache nicht unerwähnt bleiben, daß sich die schwarze Bevölkerung des Landes in *9 größere Volksgruppen* unterteilt, von denen einige in der Vergangenheit häufig grausame Kriege gegeneinander führten, die durch die Ankunft der Europäer endgültig beendet wurden. So wurden beispielsweise die Damaras von den Hereros und später von den Rehobot Basters zu elender Sklaverei gezwungen. Es verwundert daher nicht, daß gerade die Häuptlinge der Damaras den Vorschlag der südafrikanischen Regierung, ein eigenes „Homeland", nämlich Damaraland, zugeteilt zu bekommen, begrüßten. Die Regierung in Pretoria, die dieses Land nach dem in Südafrika geltenden Apartheidssystem regiert, sieht darin eine Bestätigung für die Richtigkeit ihrer Politik. Bei den Ovambos, Hereros und Caprivians — um nur einige zu nennen — findet diese Politik allerdings inzwischen keine Unterstützung mehr. Sie wollen sich in Namibia, das sie als ihr Land betrachten, von Südafrikas weißer Regierung aus ihren angestammten Wohnbezirken nicht noch weiter als bisher verdrängen lassen und dazu noch für die weißen Herren arbeiten. Doch gerade das Land der *Ovambos*, deren Anteil an der Gesamtbevölkerung Namibias 45 % beträgt, sollte ein „Schaustück der Apartheid" (epd, 4. 4. 1972, S. 22) werden, in dem eine eigene Regierung eingesetzt wurde, die zunächst die Geschicke des Landes selber in die Hand nehmen sollte. Die Ereignisse der vergangenen Monate im Ovamboland haben jedoch gezeigt, daß der Wunsch der Schwarzafrikaner nach wahrer Unabhängigkeit ihres Landes stärker ist, als angenommen wurde. Inwieweit gemäß dem Odendaal Commission Plan von 1962/63 für die übrigen einheimischen Volksgruppen weitere „Homelands" eingerichtet werden, bleibt abzuwarten.

Die wirtschaftliche Bedeutung Namibias

Namibias Bodenschätze, von denen die wichtigsten Kupfer, Fluorkalzium, Diamanten, Zinn, Blei, Uran, Wolfram, Zink und Öl sind, stellen den bedeutendsten Faktor in seiner wirtschaftlichen und politischen Entwicklung dar. Wie empfindlich jedoch die Bergbauindustrie in diesem Gebiet getroffen werden kann, zeigte der *Streik der Ovambos* im Dezember 1971, in dessen Verlauf von den 8 Bergwerken des Landes 6 vorübergehend geschlossen werden mußten. Dieser Streik löste nicht nur Reaktionen im Territorium Namibias aus, sondern seine Auswirkungen müssen im Kontext der gesamten wirtschaftlichen Planung und Ökonomie der Südafrikanischen Union gesehen werden. Für die südafrikanische Regierung sind die *Rohstoffe Namibias* eine wichtige Einkommensquelle, die nach neueren Forschungsergebnissen noch lange nicht erschöpft sind. Die Regierung der Union will angesichts ihrer prekären finanziellen Situation — die Inflationsspirale stieg in den letzten Jahren um jährlich 6 % an — nicht auf diese verzichten. Außerdem ist die chronisch negative Handelsbilanz Pretorias in den letzten 18 Monaten noch rapider als bisher angewachsen, während Kapitalzufluß und -reserven abgenommen haben. Im November 1971 ordnete die Regierung Kontrollen zur Verringerung der Konsumgüterimporte an. Diese betrugen 20 % weniger als im Jahre 1969. Dagegen war bei den Ausgaben der Verbraucher keine nachlassende Tendenz festzustellen. Am Ende des Jahres 1971 war das Handelsdefizit der Union (Gold ausgeschlossen) auf 1000 Mill. Rand angestiegen und die Kapitalrücklagen auf 400 Mill. herabgesunken, die im April 1969 noch 1000 Mill. aufzuweisen hatten (vgl. African Development, March 1972, S. 10). Die wirtschaftliche Lage der Union könnte die Regierung zwingen, in Namibia drastische Aktionen zu unternehmen, um dieses Territorium im Süden Afrikas nicht abtreten zu müssen. Seit nämlich die Frage nach dem Status Namibias in der internationalen Politik wieder aktuell wurde, versucht die südafrikanische Regierung die Fakten hinsichtlich der wirtschaftlichen Verflechtung der beiden Länder geheimzuhalten. Eigene Handelsstatistiken für Namibia wurden bereits im Jahre 1955 abgeschafft. Von 1967 an verhinderte das südafrikanische Department of Foreign Affairs die Verbreitung der Produktionsstatistiken, die über die Leistungen des südwestafrikanischen Bergbaus Aufschluß geben.

Der Anteil der *Bergbauprodukte* am Export Namibias beträgt knapp über 60 %. Dies bedeutet weiterhin, daß

die Bergwerke diesem Land circa 50 % des öffentlichen Einkommens einbringen. Im Jahre 1970/71 zog der Staat 42 Mill. Rand an Steuern allein von den Minen in Namibia ein. Die Steuerabgaben aus dem Diamantenexport betragen im Durchschnitt jährlich 12 Mill. Diese Summen wurden ursprünglich an die South West African Administration in Windhoek, der Verwaltungshauptstadt Namibias, gezahlt. Doch seit dem South West Africa Affairs Act im Jahre 1969 werden die öffentlichen Finanzen Namibias von Pretoria aus geregelt. Die von der Regierung einkassierten Steuergelder werden auf das South West Africa Account des South African Consolidated Revenue Fund eingezahlt.

Die Schätzungen des Budgets Namibias für das Wirtschaftsjahr 1970/71 zeigten die Einnahmequellen für das vergangene Jahr nicht an. Jedoch haben UN-Experten für diese Periode folgende *Berechnungen* angestellt: Die Steuergeldeinnahmen betrugen in Namibia 100 Mill. Rand. Davon wurden 80 Mill. ausgegeben. 20 Mill. wurden auf ein anderes Konto eingezahlt. Bezüglich dieser Geldübertragung war im Jahre 1969 eine Vereinbarung zwischen Pretoria und Windhoek zustande gekommen. Außerdem erhielt Windhoek 60 Mill. Rand für Administrationsaufgaben. Von diesen 60 Mill. wurden 36 Mill. für „Weiße" ausgegeben und 24 Mill. für „Nicht-Weiße".

Was die wirtschaftliche Zukunft Namibias anbetrifft, so gilt es festzuhalten, daß es ein Territorium mit relativ kleinen Minen ist. Geologisch gesehen, handelt es sich um ein Gebiet jüngeren Ursprungs, das allerdings noch nicht vollständig erforscht ist. Es ist möglich, daß es noch andere Mineralvorkommen birgt. Entsprechende Forschungsprogramme sind von einigen führenden Bergbauunternehmen in Namibia bereits in Angriff genommen worden. Sollten weitere Bodenschätze — man spekuliert beispielsweise auf Platin, Halbedelsteine, Kalziumsulfat und andere — entdeckt werden, so bedeuten diese zwar keine umwerfenden Gewinne für Namibias Wirtschaft, wohl aber brauchbare Zugaben. Außerdem wird viel davon abhängen, ob und wer gewillt sein wird, in den neuen Minen zu arbeiten.

Der Streik der Ovambos und seine Folgen

Mitte Dezember 1971 waren in Namibia 13 000 Vertragsarbeiter aus dem Ovambo-Stamm in den *Ausstand* getreten. Über 200 Ovambos wurden daraufhin eingesperrt, einige erschossen und andere vor Gericht gestellt. Über das im Norden Namibias gelegene Ovambo-Land, in das die Streikenden von ihren Arbeitsplätzen im Süden zurücktransportiert wurden, verhängte die Regierung in Pretoria eine totale Nachrichtensperre. Doch die Weltöffentlichkeit und die UN waren längst auf die Vorgänge in Namibia aufmerksam geworden.

Die Streiks hatten in der Barackenstadt Katatura bei Windhoek ihren Anfang genommen und sich mit großer Schnelligkeit über das ganze Land ausgebreitet. Die Ovambos, deren ethnisch-kultureller Zusammenhalt sich unter den Belastungen der Protestaktionen als außerordentlich groß erwies, konnten auch kleinere Stämme für ihre Sache gewinnen (90 % der Bergarbeiter in Namibia sind Ovambos, und von 45 000 schwarzen Arbeitskräften im ganzen Land kommen 35 000 aus diesem Stamm). Dies ist ein deutlicher Hinweis für die *stetig wachsende politische Wachsamkeit* und die entstehende Solidarität unter den heutigen Schwarzafrikanern Namibias. Der Streik richtete sich zunächst direkt gegen die Bedingungen, unter denen die Afrikaner in den Minen schon seit 50 Jahren arbeiten müssen. Als Kontraktarbeiter dürfen sie nur 18 Monate, allenfalls zwei Jahre in den sogenannten weißen Gebieten arbeiten. Da die südafrikanische Regierung u. a. auch die Ovambos in die unfruchtbaren und daher ertragarmen Gebiete im Norden Namibias abgedrängt hat, war bisher der Zustrom billiger schwarzer Arbeitskräfte in die reichen *Industriegebiete des Südens* gesichert. Afrikaner in den nördlichen „Heimatgebieten" dürfen ihre Reservate nur verlassen, wenn sie von der halbstaatlichen Arbeitsvermittlungsstelle „New SWANLA" (South West African Native Labour Association) in die Beschäftigungszentren im Süden vermittelt werden. Das bedeutet zudem, daß sie sich niemals selber eine Tätigkeit suchen können. Außerdem müssen sie während ihrer Vertragszeit an ihren Arbeitsstellen in Barackenlagern leben, die sie nicht verlassen dürfen. Sie sind weder berechtigt, ihren Arbeitsplatz zu wechseln noch ihre Familien mitzubringen, ja sie dürfen nicht einmal Besuch von diesen empfangen. Ein Kontraktarbeiter erhält durchschnittlich 8,25 Rand (36 DM) pro Monat plus Unterkunft und Verpflegung. Eine Ausnahme stellen die Consolidated Diamond Mines, die ca. 4000 Ovambos beschäftigen, dar. Ihre Lohnskala reicht von einem Minimum von 27 Rand bis zu 43 Rand monatlich. Hinzu kommen ebenfalls Unterkunft und Verpflegung. Es überrascht daher nicht, daß die Diamantminen des Oppenheimer-Konzerns erst zuletzt von den Streiks ergriffen wurden. Dies hängt allerdings auch damit zusammen, daß die Consolidated Diamond Mines von einem fest abgeriegelten Gelände umgeben sind. Inzwischen ist das Kontraktsystem etwas verbessert worden, und die Löhne sind teilweise leicht angestiegen. Doch ist die große Kluft zwischen den Arbeitseinkommen der Weißen und Schwarzen, ihren politischen Rechten und ihrer sozialen Stellung immer noch sehr groß.

Die südafrikanische Regierung hatte zu Beginn der Unruhen in Namibia gehofft, die aufsässigen Ovambos durch gefügigere Arbeiter aus den Stämmen der Damaras, Hereros und Kavangos ersetzen zu können. Jedoch erwies sich dieser Optimismus als unangebracht. Die Arbeitskämpfe waren nur der Beginn einer sich verstärkenden Widerstandsbewegung gegen das System der Apartheid in Namibia überhaupt. Diese setzte ausgerechnet zu einer Zeit ein, da Ministerpräsident Vorster dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag, nachdem dieser im vorigen Jahr sein bislang letztes Gutachten über den Status Namibias erstellt hatte, eine Volksabstimmung über die Zukunft dieses Landes angeboten hatte, von dem allerdings in Südafrika längst keine Rede mehr ist. Vorster hatte nämlich auf die Stimmen der Ovambos, der größten Bevölkerungsgruppe in Namibia, gezählt, die sich für einen endgültigen Verbleib Namibias in der Südafrikanischen Republik entscheiden sollten.

Gefährliche Situation für die Kirchen

Als UN-Generalsekretär *K. Waldheim* im März 1972 Südafrika und Namibia bereiste, um sich ein Bild von der Lage in Südwest zu verschaffen, versuchte er auch mit *Kirchenvertretern verschiedener Denominationen* in

Namibia ins Gespräch zu kommen. Regierungskreise in Pretoria und südafrikanische Tageszeitungen hatten nämlich von der „subversiven Tätigkeit" einiger Geistlicher in Namibia berichtet, die die Aufstände im Lande angeführt hätten. Die Streikwelle hat das ohnehin schon gespannte Verhältnis zwischen der südafrikanischen Regierung und der *anglikanischen* Kirche sowie den *lutherischen* Kirchen Namibias weiter verschlechtert. Eine neue Phase in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Namibia erreichte mit dem *Brief zweier südwestafrikanischer schwarzer Kirchenführer* am 30. Juni 1971 an Ministerpräsident Vorster einen ersten Höhepunkt. In diesem Offenen Brief an den Premier hatten der Vorsitzende der Evangelisch-Lutherischen Ovambo-Kavango-Kirche, Bischof *L. Auala,* und der Vorsitzende der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche), Moderator *Gowaseb,* die Verletzung der Menschenrechte durch das den Namibiern aufgezwungene Apartheidssystem angeklagt. Dieser Brief wurde neun Tage nach dem letzten Rechtsgutachten Den Haags, das von der südafrikanischen Regierung ignoriert wurde, geschrieben und acht Monate vor der Zusammenschließung dieser beiden Kirchen zu einer Kirche. Am 25. Juli 1971 gab der Ende Februar 1972 aus Namibia ausgewiesene anglikanische Bischof der Diözese Damaraland, *Colin Winter,* eine erste Erklärung zur Unterstützung der Position von Bischof Auala und Pastor Gowaseb ab. Einen Monat später veröffentlichten die katholischen Bischöfe Namibias ein Schreiben, in dem sie sich erneut zu den Beschlüssen ihrer Bischofskonferenzen in den Jahren 1952, 1957 und 1962 bekannten, in denen sie sich gegen die Unterdrückung und Entrechtung der schwarzen Afrikaner aussprechen. Die *katholischen Bischöfe* wollten mit dieser Stellungnahme vor allem die Haltung der Lutheraner und Anglikaner in Namibia stützen und stärken. In seinem Fastenhirtenbrief 1972, der sich hauptsächlich an den weißen Bevölkerungsteil in seiner Diözese richtete, machte der katholische Bischof von Windhoek nochmals auf die Mißstände in Namibia aufmerksam, an denen die Weißen die eigentliche Schuld trügen, die aber von diesen nicht ernst genommen würden.

Nach dem Eintreten der Kirchen für Namibias nichtweiße Bevölkerung rechnen die schwarzen und farbigen Afrikaner offensichtlich mit der Unterstützung der Kirchen bei ihrem Streben nach politischer Freiheit, wenn nicht gar nach völliger Unabhängigkeit. Den Kirchen in Namibia ist es allerdings noch nicht gelungen, das Fortbestehen ihrer eigenen Institutionen zu sichern, ohne dabei auf eine fundierte und starke Opposition auf der Grundlage des christlichen Glaubens und Gewissens gegen die Politik der Apartheid in Namibia verzichten zu müssen. Sie befinden sich zudem in dem Dilemma, Gott gehorchen zu müssen und dabei *Gefahr* zu laufen, Mitglieder und Geldzuwendungen zu verlieren, die auch den Schwarzafrikanern zugute kommen, oder sie müssen damit rechnen, daß ihre schwarze Anhängerschaft die Großkirchen für immer verläßt, keiner anderen beitritt oder in unabhängigen Eingeborenenkirchen, von denen es Tausende in Südafrika und Namibia gibt, Zuflucht sucht. Die Einstellung der Kirchen zur Regierung Südafrikas ist so unterschiedlich, daß man *nicht* mit einem gemeinsamen Handeln aller Kirchen in Namibia rechnen darf. Sie reicht von der totalen Loyalität zum Staat wie im Falle eines Zweiges der Dutch Reformed Church bis zum unüberwindlichen Mißtrauen Pretorias gegen Anglikaner und in etwas unauffälligerer Form gegenüber den Katholiken (wegen ihrer Bindung an Rom). Während jedoch Anglikaner, deren Position durch die Ausweisung des Bischofs augenblicklich sehr geschwächt ist, und in jüngster Zeit auch Lutheraner, die eigentlich von ihrer Theologie her mehr auf harmonische Beziehungen zum Staat bedacht sind, hauptsächlich durch aufsehenerregende Verlautbarungen und Aktionen Schlagzeilen in der Weltpresse machten und dadurch auf die Zustände in Namibia aufmerksam machten, verfolgten die Katholiken mehr die Taktik der Behebung einzelner Mißstände, ohne der Regierung direkte Angriffsflächen zu bieten. Im allgemeinen fühlen sich diejenigen Kirchen, in denen die Schwarzen und Farbigen die Mehrheit der Gläubigen bilden, diesen um so mehr verpflichtet. Trotzdem muß damit gerechnet werden, daß unter den derzeitigen Umständen der Nervenkrieg zwischen Schwarzen und Weißen auch innerhalb der gemischten Kirchen schärfer wird. Die Ziele mögen zwar die gleichen sein, nicht aber die Methoden.

Literaturbericht

Zur hermeneutischen Diskussion in Philosophie und Theologie

Eine Bestandsaufnahme neuerer katholischer Veröffentlichungen

Gegenwärtig spricht man bereits von einer Krise der „Neuen Hermeneutik". Dies muß sonderbar erscheinen, bedenkt man, daß besonders im katholischen Bereich bislang weithin unbekannt geblieben ist, was überhaupt unter Hermeneutik zu verstehen ist. Denn außer in exegetischen Vorlesungen kam der Begriff „Hermeneutik" bis vor wenigen Jahren im Rahmen katholischer Theologie praktisch nicht vor; als Beleg hierfür darf das Fehlen eines systematischen Artikels „Hermeneutik" im „Lexikon für Theologie und Kirche" (²1960) sowie im „Handbuch theologischer Grundbegriffe" (1962) angesehen werden, selbst wenn in letzterem H. Fries feststellt, daß die Frage der Hermeneutik „zu einem theologischen Problem ersten Ranges geworden" ist (II 652). Die inzwischen erfolgte Änderung zeigt sich darin, daß es im „Sacramentum Mundi" (1968) einen eingehenden Artikel „Hermeneutik" von K. Lehmann gibt. Seit etwa 1965 sind dann auch verschiedene Arbeiten erschienen, in deren

Titel von „Hermeneutik" die Rede ist. Einige von ihnen kommen im folgenden ausführlicher zur Sprache. Doch zuvor soll wenigstens angedeutet werden, was unter „Hermeneutik" im ursprünglichen Sinne zu verstehen ist und welche Stationen zur „Neuen Hermeneutik" geführt haben, die dann für eine gewisse Zeit zentrales Diskussionsthema der Theologie gewesen ist (I). Diese Diskussion hat ihren Niederschlag in katholischen Beiträgen zur Hermeneutik gefunden. Diese sollen hier hauptsächlich dargestellt werden (II). Abschließend werden einige Fragen zur Krise der „Neuen Hermeneutik" formuliert, die, wenn schon nicht auf ihr Ende, so doch auf das Ende ihrer mehrjährigen Dominanz schließen lassen (III).

I. Der problemgeschichtliche Hintergrund

Hermeneia, dem lateinischen „interpretatio" entsprechend, heißt ursprünglich Verdeutlichung, Auslegung; bezeichnend ist vor allem der Wortgebrauch von Hermeneia zur Überbringung einer göttlichen Botschaft, war diese doch mehr als andere Botschaften der Erklärung, der Auslegung bedürftig. So ist der Wortgebrauch bei Paulus korrekt, wenn er jene Gabe des Geistes als hermeneia bezeichnet, die das Zungenreden, die Glossolalie (unter der wir uns ein ekstatisches, wortloses und daher unverständliches Reden vorzustellen haben) anderen verständlich macht (1 Kor. 12, 10; 14, 26). Hermeneutik ist demnach „Auslegungskunst" (vgl. Platon, Politeia 260 d). Ursprünglich wurde allerdings noch kein Unterschied gemacht zwischen der praktischen Anwendung der Auslegungskunst, in unserem heutigen Verständnis der „Exegese", und der methodischen Klärung der Regeln, nach denen diese Auslegung durchzuführen ist. In letzterem Sinne einer Lehre exegetischer Methoden ist der Begriff Hermeneutik im Verlauf der Neuzeit aufgekommen und bis heute im Gebrauch geblieben.

Von Schleiermacher bis Heidegger

Diese „neutestamentliche Spezialhermeneutik" wird bei *F. Schleiermacher* (1768—1834) erweitert; er versteht unter Hermeneutik die „Kunstlehre" des vollkommenen Verstehens einer (biblischen oder profanen) Rede oder Schrift. Dieses Verstehen wird als schöpferischer Akt aufgefaßt; nicht mehr nur „grammatisches" Verstehen, sondern künstlerisches, „divinatorisches" Verstehen bzw. verstehendes Nachvollziehen ist das Leitbild seiner Hermeneutik. Damit geht Schleiermacher einen wesentlichen Schritt voran auf dem Weg von einer rein philologischen Hermeneutik zu einer universalen Hermeneutik im Sinne einer Lehre vom Verstehen überhaupt.
Im Rückgriff auf Schleiermacher hat *W. Dilthey* (1833 bis 1911) das Thema Hermeneutik wieder aufgenommen, wobei er darunter die „Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen" versteht. Doch läßt er es nicht bei einer *Verstehenslehre* schriftlich fixierter Äußerungen bewenden (die schon über eine Interpretationslehre hinaus geht, weil der Begriff Verstehen umfangreicher ist als der Begriff Auslegung, Erklärung); der Begriff „Verstehen" wird vielmehr für ihn wichtig im Zusammenhang mit der Frage nach *den Bedingungen der Möglichkeit von Geisteswissenschaften* überhaupt: aus der „psychologischen" Hermeneutik Schleiermachers wird bei Dilthey eine universale Hermeneutik als Grundlegung der Geisteswissenschaften.

Entscheidend für die intensive Diskussion um die Hermeneutik ist der Beitrag *M. Heideggers*. Nach seiner eigenen Aussage war ihm der Begriff „Hermeneutik" aus dem Studium an der Freiburger katholisch-theologischen Fakultät bekannt; später fand er ihn bei Dilthey wieder. Ausgehend und sich kritisch absetzend von *E. Husserls* Phänomenologie suchte Heidegger in „Sein und Zeit" (1927) das „Da-sein als Verstehen" auszulegen; Verstehen ist hier mehr als nur ‚etwas verstehen', nämlich eine Weise des Da-seins selbst: Verstehen ist — auch in der Zuwendung zu bestimmten Gegenständen — letztlich ‚sich verstehen'. Es ist offenkundig, daß dadurch das Problem der Hermeneutik in bisher unbekannter Weise radikalisiert worden ist. Von besonderem Interesse ist, daß Heidegger seine *Phänomenologie des Da-seins*, um die es ihm geht, zugleich als *Ontologie* und als *Hermeneutik* bezeichnet. Diese beiden von ihrer Tradition her verschiedenen Begriffe werden durch Heidegger in Zusammenhang gebracht. Indem Heidegger die Hermeneutik als Ontologie entwickelt, d. h. das Verstehen als *Grundbefindlichkeit des Da-seins* interpretiert, hat er das Fundament gelegt, auf dem die weitere Diskussion um die Hermeneutik aufbaut. Ehe wir auf sie zurückkommen, muß noch darauf hingewiesen werden, daß Heidegger in der späteren Entwicklung seiner Philosophie zunehmend das Thema „Sprache" in den Vordergrund rückt, welches schon in „Sein und Zeit" von Wichtigkeit war. Die vielzitierte Formulierung von der Sprache als dem „Haus des Seins" dürfte für diese Akzentverschiebung bezeichnend sein. Wenn nicht alles täuscht, hat auch diese Wendung der Philosophie Heideggers in der Diskussion um die Hermeneutik ihren Niederschlag gefunden.

Vor allem theologisch ist Heidegger für lange Jahre von erheblicher Bedeutung gewesen. Es kann hier auf sich beruhen, ob diese weitgehende Wirkung nicht auch in dem zeitbedingten Verstummen anderer Auffassungen begründet ist; es ist schwer, sich vorzustellen, wie Philosophie und Theologie in Deutschland sich entwickelt hätten, wenn verschiedene andere Ansätze der zwanziger Jahre nicht so abrupt abgebrochen worden wären. Vielleicht hätte deren Weiterführung der Wirkung Heideggers keinen Abbruch getan; möglicherweise wäre auch eine gewisse spätere Esoterik vermieden worden. Die Frage nach einer Entwicklung von Philosophie und Theologie ohne die gewaltsame Unterbrechung sollte deswegen gestellt werden, weil man versuchsweise einmal die Annahme formulieren kann, daß die Situation seit einigen Jahren durch ein Nachlassen der Auswirkung Heideggers bestimmt ist, das wohl mitbedingt ist durch die vergleichsweise späte Anknüpfung an Fäden (vgl. dazu unten II 3), die seinerzeit zerrissen wurden.

Die Heidegger-Rezeption in der Theologie

Die Theologie der Nachkriegszeit erhielt von der Philosophie Heideggers wichtige, aber — pauschal gesagt — „konfessionsspezifische" Impulse. Während nämlich bei evangelischen Theologen Heidegger unter dem Stichwort *„Hermeneutik"* rezipiert wurde, nahmen katholische Theologen ihn eher unter dem Stichwort *„Ontologie"* bzw. Metaphysik auf. Es dürfte nicht uninteressant sein, diese unterschiedliche Heidegger-Rezeption besonders bei *R. Bultmann* und der sogenannten Bultmannschule, die die „Neue Hermeneutik" begründete, einerseits und an-

dererseits bei katholischen Theologen wie in gewissem Sinne *K. Rahner* und noch mehr *B. Welte* zu untersuchen, wenn auch keiner der Genannten einfach als Heidegger-Schüler bezeichnet werden kann. Die chiffrenhafte Unterscheidung „Kirche des Wortes" und „Kirche des Sakramentes" dürfte auf diesen Unterschied hinzielen, der wohl auch in der verschiedenen Wirkung Heideggers zum Vorschein kommt. Wenn eingangs gesagt wurde, das Stichwort „Hermeneutik" sei für die katholische Theologie bis in die Mitte der sechziger Jahre hinein sozusagen unbekannt geblieben, so ist dies jedenfalls nicht auf schlichte Unkenntnis zurückzuführen. Es könnte ja auch einen sehr richtigen Aspekt hervorheben, Heidegger nicht unter dem Thema „Hermeneutik" aufzunehmen, selbst wenn sich inzwischen die Aufnahme unter dem Stichwort „Ontologie" in ihrer spezifischen Problematik deutlich gezeigt haben dürfte. Man darf vermuten, daß die Akzentuierung der Hermeneutik, die sich vor allem durch Heideggers spätere Philosophie nahelegt, im evangelischen Bereich tiefe Wurzeln in der reformatorischen Tradition hat.

Bevor Bultmann dem Problem der Hermeneutik einen thematischen Aufsatz widmete (1950), hatte er schon lange sein „Entmythologisierungsprogramm" entwickelt (seit 1941). Es kann hier vorausgesetzt werden, daß Bultmanns eingehende Zuwendung zur Hermeneutik mit dem erst nach Kriegsende aufflammenden Streit um die Entmythologisierung zusammenhängt. Im Anschluß an die Tradition der Hermeneutik, besonders an die Weiterführungen von Schleiermacher und Dilthey wie vor allem an die Radikalisierung durch Heidegger, befaßt sich Bultmann mit der Frage der Hermeneutik aus der Notwendigkeit des Interpreten heraus, die *Voraussetzungen des Verstehens* (eines Textes) zu klären. Diese Verstehensvoraussetzung sieht Bultmann im „Lebensverhältnis des Interpreten zur Sache": „Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation ist das vorgängige Lebensverhältnis zu der Sache." Mit dieser Voraussetzung ist Bultmann in einem wichtigen Punkt der Radikalisierung der Hermeneutik durch Heidegger gefolgt, insofern auch bei ihm Hermeneutik über eine reine Lehre des Verstehens (von Äußerungen anderer) hinausgeht, insofern nämlich das „existentielle Selbstverständnis" akzeptiert wird als unumgängliche Voraussetzung menschlichen Verstehens. Nur im Rahmen dieser kann von einer methodischen Voraussetzungslosigkeit der Exegese die Rede sein. Denn „das Problem der Interpretation ist doch gerade das des Verstehens". Bultmann will also nicht die Theologie einfachhin als hermeneutische Theologie entwickeln, er schaut vielmehr primär auf die Aufgabe des Exegeten; erst von daher wendet er sich systematischen Fragen zu, die zur Klärung der exegetischen Fragestellung unvermeidbar sind.

Dennoch ist die Entfaltung der Theologie als hermeneutischer Theologie nicht inkonsequent, wie sie dann in Weiterführung des Ansatzes von Bultmann vor allem durch *E. Fuchs* und *G. Ebeling* erfolgte. Liegen bei Fuchs exegetische und systematische Fragestellungen vor, die oft unvermittelt miteinander wechseln, so ist Ebeling vor allem als systematischer Theologe anzusehen, der freilich durch Probleme inspiriert ist, die sich auch der Exegese stellen. Beide sind gemeinsam als die Hauptvertreter der auf einer Tagung der „Alten Marburger" 1962 so benannten „Neuen Hermeneutik" anzusehen. Für beide ist wohl in gewisser Korrespondenz vor allem auch zum späten Heidegger die Zuwendung zur Sprache von ausschlaggebender Bedeutung, wie sich nicht zuletzt in den für sie grundlegenden Bezeichnungen „Sprachereignis" (Fuchs) bzw. „Wortgeschehen" (Ebeling) zeigt. Für Fuchs ist die Sprache „der wahrmachende Ort unserer Existenz". Und bei Ebeling heißt es: „Indem die Hermeneutik dem Wort zugewandt ist, ist sie der Wirklichkeit zugewandt". Sowohl bei Fuchs wie bei Ebeling liegt eine ‚Gravitation' zum Sprachereignis bzw. Wortgeschehen vor, wobei diese beiden Bezeichnungen *letztlich* als Synonyme anzusehen sind. Jedenfalls sind beide Begriffe immer wieder „Oberbegriffe" der Theologie von Fuchs und Ebeling. „Menschlichkeit" und „Sprachlichkeit" oder „Sprachlichkeit" und „Geschichtlichkeit" stehen in so engem Zusammenhang, daß Menschlichkeit bzw. Geschichtlichkeit als Sprachlichkeit bezeichnet werden können.

Es darf nicht übersehen werden, daß diese „Neue Hermeneutik" von der sogenannten „Theologie des Wortes Gottes" zu unterscheiden ist, wie sie durch und nach *K. Barth* entfaltet worden ist. Der *Unterschied* kann etwas schematisch darin gesehen werden, daß der frühe Barth, vom Worte Gottes ausgehend, das menschliche Vorverständnis als Widerpart dieses Wortes ansah, während nach Bultmanns Meinung das Verstehen des Wortes Gottes, da es menschliches Verstehen ist, den Voraussetzungen menschlichen Verstehens unterliegt, die in den hermeneutischen Reflexionen entfaltet werden. *Gemeinsam* aber ist beiden die Bemühung um das Wort Gottes. Durch eine Radikalisierung des Bultmannschen Ansatzes suchte die „Neue Hermeneutik" die Differenz zwischen Barth und Bultmann aufzuheben. Ob dieser Versuch gelungen ist, darf allerdings bezweifelt werden.

Zur philosophischen Hermeneutik im Gefolge Heideggers

Ergänzend muß noch darauf hingewiesen werden, daß sich die Intensivierung der Diskussion um die Hermeneutik nicht allein im Bereich der *Theologie* vollzog, sondern auch in der *Philosophie*. Freilich ist auch hier festzustellen, daß die philosophische Rezeption Heideggers zuerst nicht unter dem Thema einer philosophischen Hermeneutik bzw. der Philosophie als Hermeneutik vollzog, sondern unter dem Thema der *Existenzphilosophie*. Erst mit dem Zurücktreten dieser Existenzphilosophie rückte das Thema Hermeneutik in den Vordergrund, vor allem durch *H.-G. Gadamers* grundlegende Publikation „Wahrheit und Methode" (1960, ²1965), die mit ihrem Untertitel „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik" zu erkennen gibt, daß Hermeneutik „ein *universaler Aspekt der Philosophie* und nicht nur die methodische Basis der sog. Geisteswissenschaften ist".

Es brauchen hier nicht Gadamers weithin akzeptierte Überlegungen zum „hermeneutischen Zirkel" und zum „Prinzip der Wirkungsgeschichte" erörtert zu werden. Für uns ist vielmehr wichtig, daß im abschließenden dritten Teil seines genannten Buches mit der Überschrift „Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache" die Sprache eine Bedeutung erhält, wie sie zuvor am ehesten in der Spätphilosophie Heideggers zu finden war. Ob allerdings eine letztlich nicht nur am Leitfaden, sondern am Modell der Sprache entwickelte „hermeneutische Ontologie" nicht doch eine Verkürzung der Ontologie (wie auch der historischen Wissenschaften)

ist, muß hier schon deswegen offen bleiben, weil derzeit sehr umstritten ist, ob, und wenn ja, wie Ontologie überhaupt entfaltet werden kann. Es genügt hier zunächst der Hinweis darauf, daß auch die hermeneutische Ontologie ebenso wie die hermeneutische Theologie inzwischen heftig umstritten ist.

II. Beiträge aus dem katholischen Bereich

Unabhängig von dieser Diskussion dürfte das Thema der Hermeneutik durch den bekanntgewordenen Aufsatz *K. Rahners* „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen" (1960) Aufmerksamkeit im Bereich katholischer systematischer Theologie gefunden haben. Im Unterschied zu der schon vorgestellten hermeneutischen Theologie ist bei Rahner Hermeneutik nicht am Leitfaden der Sprache entwickelt, sondern — wie es sich natürlich vor allem im Hinblick auf die Hermeneutik eschatologischer Aussagen nahelegt — von der Geschichtlichkeit des Menschen her.

Die eingehendere Auseinandersetzung seitens der katholischen Theologie mit dem Problem der Hermeneutik, wie es im Gefolge Heideggers und Bultmanns entfaltet worden war, wurde erst von *R. Marlé* begonnen (Mainz 1965). Sein knapper und verständlicher Überblick skizziert die Thematik, angefangen von Karl Barth über Rudolf Bultmann bis hin zur „Neuen Hermeneutik"; er wird allerdings vielleicht zu sehr im Rahmen einer Wiederaufnahme der „alten", nämlich exegetischen Hermeneutik angesetzt. Daß es aber um mehr als um die „Erforschung des konkreten Schriftsinns" geht, zeigt der Rückgriff auf den Modernismus, selbst wenn Marlé Loisys Wort zitiert: „Ich bin nur ein armseliger Entzifferer von Texten, und die Philosophie ist nicht meine Sache". Die Kernfrage des Modernismus war aber sicherlich keine philologische Frage, sondern eine (geschichts-)philosophische; sie mit der durch Dilthey ausgelösten Debatte um die Hermeneutik zu vergleichen, wäre eine lohnende Aufgabe.

Ähnlich wie Marlé hat auch *G. Stachel* einen Überblick gegeben (München 1968), der ursprünglich als Grundlegung einer Arbeit über den Bibelunterricht diente; auch für diesen Überblick ist daher die exegetische Orientierung bestimmend.

Das breite Spektrum hermeneutischer Fragestellungen repräsentieren zwei thematische Sammelbände, der eigens konzipierte Band „Die hermeneutische Frage in der Theologie" (Freiburg 1968) sowie der Bericht von einer Tagung des Salzburger Philosophischen Instituts „Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft" (Salzburg 1971). Während der erste Band in umfangreichen und meist reich belegten Aufsätzen philosophische, psychologische, exegetische, judaistische und schließlich systematische Aspekte berücksichtigt (vgl. unten die Ausführungen über die Beiträge von F. Wiplinger und K.-O. Apel), legt der zweite Band die knappen Tagungsreferate mit den ihnen folgenden Diskussionsbeiträgen über philosophische, pädagogische, juristische, psychiatrische, systematische, philologische und exegetische Themenstellungen vor.

In spezieller Absicht, nämlich zur Auseinandersetzung mit der Fundamentalkatechetik von *H. Halbfas*, erschien ein Sammelband „Existentiale Hermeneutik" (Einsiedeln 1969). Freilich ist der Titel spezifisch verengt; denn Halbfas nimmt zwar in umfangreichem Maße Anregungen von Bultmann, Ebeling und Gadamer auf, doch ist er in wichtigen Punkten systematisch eher durch *P. Tillich* und vor allem *K. Jaspers* bestimmt. Dies zeigt sich etwa an seiner Bestimmung des Religionsbegriffs oder an seiner kritischen Stellungnahme gegenüber der Mission. Diese systematischen Wurzeln der Fundamentalkatechetik sind denn auch in dem Sammelband vollständig außer acht gelassen.

Über diese Sammelbände hinaus sind die Monographien von *E. Coreth* „Grundfragen der Hermeneutik" (Freiburg 1969), *E. Simons* und *K. Hecker* „Theologisches Verstehen" (Düsseldorf 1969), *E. Biser* „Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik" (München 1970) und schließlich *E. Schillebeeckx* „Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie" (Mainz 1971) zu nennen.

Im Rahmen unserer Überlegungen können nicht alle Aspekte der Hermeneutik zur Sprache kommen, die gegenwärtig diskutiert werden. Vor allem kann nicht weiter auf die exegetische Hermeneutik eingegangen werden, so wichtig sie für die Theologie ist. Auch die philosophischen Aspekte können nicht vollständig und im einzelnen referiert werden. Vielmehr können nur einige Grundlinien nachgezeichnet werden, wie sie im katholischen Bereich inzwischen diskutiert werden.

Für unseren Versuch, diese Diskussion zusammenzufassen, lassen sich — ein wenig schematisierend — drei unterschiedliche Grundpositionen herauskristallisieren: 1. Hermeneutik am Modell der Sprache, 2. Hermeneutik als Metaphysik und schließlich 3. das hermeneutische Problem angesichts der Anfragen, die sich von politischer Theologie, kritischer Theorie und Sprachanalyse her stellen.

1. Hermeneutik als Sprachphilosophie

Merkwürdigerweise ergeben sich bei der am Modell der Sprache entwickelten Hermeneutik besondere sprachliche Schwierigkeiten. Denn gerade hier findet man vielfach schwer nachvollziehbare Argumentationen, ungewohnte, schwierige, ja kaum verständliche Formulierungen. Wenn man nicht der Ablehnung von *H. Albert* folgen will, der sowohl den „Jargon" der „Eigentlichkeit" (Heideggers) als auch den der „Verdinglichung und Entfremdung" (bes. der Frankfurter Schule) ausgezeichnet dazu geeignet findet, „Trivialitäten aller Art als höhere Weisheiten zu drapieren", so möchte man sich doch der Kritik von *H. Kuhn* anschließen, die er an Heideggers Aussage über den „Satz vom Grund" übt, daß dieser ein „Satz in dem ausgezeichneten Sinn" sei, „daß er ein Sprung ist, wie ein Panther einen Satz vollzieht".

Jedenfalls dürfte für die Ausdrucksweise im Beitrag von *F. Wiplinger* „Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung" die Redeweise Heideggers Pate gestanden haben, wenn er die „ursprüngliche Spracherfahrung" darstellt (29 f.). Schwerlich kann man allerdings den Ausführungen über die „logisch-metaphysische Sprach-Deutung" folgen, die den Nachweis zu erbringen suchen, daß von einer bei Aristoteles beginnenden und bei der Sprache des Computers endenden „äußerste(n) Reduktion und Verengung des Sagens der Sprache" (58) die Rede sein kann. Ebensowenig wird man philosophisch

die Überwindung dieser Reduktion akzeptieren können; es läßt sich nämlich der *Sinn* der Aussage in Frage stellen, daß die Welt „in ursprünglicher Einheit *Sprach-Geschichts-Welt*" ist (73), daß „alle Notwendigkeit und Verbindlichkeit des ursprünglichen Sagens der Worte im Kontext des Ganzen geschichtlicher Sprach-Welt" die Annahme rechtfertigt, es gäbe „das Wort" (bzw. „Urwort"), „welches in jedem Einzelwort und -satz, in allen Sprachen spricht" (79). Vollends scheinen die theologischen Konsequenzen Wiplingers nicht zu stimmen, wenn er als letzten Satz seiner Ausführungen formuliert: „Für ein wahrhaft christologisches Denken ist das Wort unüberhörbar. Denn: nicht das Sein, der Grund, die Idee oder der Geist, nicht einmal Gott ist Fleisch geworden, sondern das Wort" (85).

Nicht geringere Schwierigkeiten bietet die Arbeit von E. Simons und K. Hecker. Zwar ist der Versuch zu begrüßen, philosophisch die Probleme einer theologischen Hermeneutik zu klären, um so zu einer hermeneutisch-reflektierten Theologie zu kommen. Aber abgesehen vom (gewollt?) komplizierten Stil der Arbeit kann die Argumentation nicht überzeugen. Es kommt das Thema „Geschichte" nicht in den Blick, wenn im Ausgang von verschiedenen Stationen neuzeitlichen Denkens, insbesondere des Idealismus, als Aufgabe der Theologie formuliert wird, „eine konkrete Geschichts-Hermeneutik als ihre eigene Konsequenz und als originären und einzig legitimen Ort einer Metaphysik . . . anzuerkennen" (55), ohne daß diese konkrete Geschichts-Hermeneutik durchgeführt und die Gestalt einer in ihrem Rahmen entwickelten Metaphysik umrissen wird, wenn und soweit dies überhaupt möglich ist. Die Ausführungen über Sprache (55—105) und den Dialog „als Vermittlung von Sprache, Verstehen und Wirklichkeit" (106—187) bringen statt dessen eine merkwürdige Verbindung transzendentalphilosophischer, sprachphilosophischer und personalistischer Elemente, die letztlich auf eine — trotz wiederholter Rede von Geschichte (und Gesellschaft) — ungeschichtliche (und nicht im Horizont von Gesellschaft entwickelte) Metaphysik hinauslaufen. Denn wenn es gilt, „das ‚neue dialogische Denken' der zwanziger Jahre metaphysisch zu radikalisieren" (56), ist der Akzent eindeutig auf die Metaphysik verschoben. Zweifellos ist das *Vermittlungsproblem* zu Recht als zentrales Problem angesehen, aber es ist die Frage, ob es nur ein sprachliches Problem ist. Vor allem ist zu fragen, ob das Vermittlungsproblem sinnvoller Weise dadurch gelöst werden kann, daß der Dialog, der „Dia-Logos" zu einer Person (171), nämlich der „Mittelperson" (157) gemacht wird. Unverständlich bleibt auch, wie aus der Ich-Du-Beziehung, welcher der Personalismus berechtigt, wenn auch spezifisch verengt, seine Aufmerksamkeit widmete, ein „Wir-Bewußtsein" konstruiert werden kann, welches „ein von Ich und Du unterschiedenes Bewußtseinsmedium", eine „*mediale* Subjektivität" ist, die dann „Autor", „Subjekt", zwischenmenschlicher Vermittlung ist. Und wenn schließlich die Ich-Du-Beziehung als „Intersubjekt" bezeichnet wird (so 166 f), so dürfte damit die Grenze sinnvoller Begriffsbildung zur Erfassung der zwischenmenschlichen Beziehungen überschritten sein.

Wenn man bislang der Argumentationsweise von Simons—Hecker nicht folgen konnte, wird man auch „das mediale Logos-Prinzip als Interpretament einer fundamentalen theologischen Hermeneutik" (188) unverständlich finden. Wenn ferner die *Differenz von Glauben und Wissen* dadurch überwunden werden soll (232 f), daß der Glaube „auf dialektisch analogisch höchster Stufe möglichen Sinngeschehens angesetzt" wird (231), so ist nicht mehr einsichtig, ob und inwieweit dieser Versuch die Lösung des Problems fördert. Ob man „auf dem Boden einer hermeneutisch-medialen Ontologie und mit einem dialogischen Seinsbegriff bzw. Seinsverständnis als Interpretament" (246) das Problem des Auferstehungsleibes Christi klären kann, darf nach allem Gesagten verneint werden. Nicht so eindeutig kann die Arbeit von *E. Biser* in eine bestimmte Tradition eingeordnet werden. Biser hat nämlich in umfangreichem Maße biblische und patristische (bes. von Platon herkommende) Quellen herangezogen; ferner finden Mystik und Dichtung Beachtung. Schließlich werden (bes. aus der romantischen Tradition kommende) philosophische Gedankengänge berücksichtigt; allen voran dürfte Nietzsche der Kronzeuge jener neuzeitlichen Bedrohung des christlichen Glaubens sein, der Biser entgegenwirken will.

In den Rahmen einer am Leitfaden der Sprache entwickelten Hermeneutik gehört Biser, weil er die gegenwärtige Krise als „Sprachkrise" ansieht (18), in welche die Theologie „gerade durch ihr Verlangen nach einer zeitnahen, szientifischen Sprechweise geriet" (22). Wenn aber „die Theologie dem heutigen Menschen um so weniger zu sagen hat, je mehr sie ihn in der fremden Diktion der modernen Wissenschaft anredet", muß sie die Sprachkrise überwinden (19), und zwar durch eine Orientierung am Wort Gottes (18). Darin darf jedoch nach Biser kein Rückweg in ein vorwissenschaftliches Stadium gesehen werden; historische Rückgriffe sollen vielmehr dem Einstieg zu einer Problemlösung dienen. Lassen sich in der Geschichte drei Phasen feststellen, die patristische, in der das Bild, die scholastische, in der der Begriff, und die reformatorische, in der das Wort dominiert (19 f, vgl. 31), so läßt sich aus der Integration dieser drei Faktoren, des Verbalen, des Eidetischen und des Spekulativen, die unverkürzte Grundgestalt der Sprache finden (21). Die Abstraktion der heutigen Sprache ist in einer „Ent-Bildung" zu sehen (23), die in der szientifischen Sprechweise begründet ist und zu einer Abwesenheit Gottes aufgrund der „Entleerung der auf göttliches und geistliches hinweisenden Bilder und Zeichen" (24) geführt hat. Demgegenüber will Biser eine grundlegende Sprachtheorie entwikkeln, für die er zunächst den vernachlässigten Bildfaktor aufweist, so daß dieser vorgelegte Band „Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik" ein Fragment bleibt (26), das durch zwei weitere Teile „Gegenstandstheorie und Analytik" sowie „Prinzipientheorie und Methodik" zu vervollständigen ist.

Im Rahmen dieses Überblickes muß aber gefragt werden, warum im Titel von „Sprachtheorie" die Rede ist, warum das 1. Kapitel „sprachgeschichtliche" Einübung heißt, wenn es hier um „Bildentwürfe" und „Bildmotive" geht. Auch bleibt die typisierende Charakteristik von Bild—Begriff—Wort sowie ihre Zuordnung zu drei (ihrerseits fraglichen) Epochen der nachantiken abendländischen Geistesgeschichte fraglich. So kann bezweifelt werden, daß mit diesem Durchblick ein „Begriff der integralen Sprachgestalt" vermittelt ist (107) und daß die „Sprache durch die Trias von Wort, Bild und Begriff" konstituiert wird (109).

Auch sind die schon im Motto des Buches angegebenen

und für das zentrale Kapitel „Sprachstruktur und Sprachverstehen" tragenden Grundlagen fraglich: „Denken bleibt stets Fragment. Erst die Sprache ist das Ganze" (vgl. auch 345). Inwiefern ist die Sprache das Ganze? Inwiefern ist sie vor dem Denken (205)? Und zeigt sich nicht ein gewisser ‚Platonismus', wenn der Mensch mit seinem Wort „zu den Niederungen dieses von Zufällen abhängigen, dem Gang der Geschichte überantworteten und so zuinnerst kontigenten Daseins hinabsteigt" (208)? Hier — wie auch in jener Aussage vom „verum et bonum convertuntur — zeigt sich eine Identifizierung von Wort und Sein, die über die Problematik einer Metaphysik hinaus die Problematik einer Sprachmetaphysik mit sich bringt.

Diese Konzeption wird anhand biblischer Reflexionen überprüft, die hier weder exegetisch noch systematisch (z. B. hinsichtlich einer „transhistorische(n) Authentizität" der Gleichnisse, 461) befragt werden könnten. Daß dabei die entsprechende sprachtheologische Position zugrunde liegt, macht die Zusammenfassung deutlich, wo im Zusammenhang mit der Offenbarung von geoffenbarten Sprachverhalten die Rede ist, die „in einem Akt göttlicher Selbstmitteilung zugesprochen wurden. Noch vor jeder inhaltlichen Determinierung sind sie durch diesen sprachbedingten Modus ihres Gegebenseins bestimmt" (566). Aber eben hier liegt die Kernfrage, ob nämlich die Selbstmitteilung Gottes letztlich als sprachliche Mitteilung interpretiert werden darf, ob sie durch Zuspruch erfolgt, statt durch die Menschwerdung Gottes in der Geschichte. Ob die — nicht näher analysierte — „Bedenklichkeit einer an der szientifischen Denk- und Sprechweise der Gegenwart orientierten Glaubensbegründung und des sie radikalisierenden Programms eines „weltlichen Redens von Gott'" dadurch überwunden werden könnte, daß *„die Sprache der Offenbarung als die wahrhaft zeitgemäße"* angesehen wird (568), muß nach allem Gesagten bezweifelt werden.

Freilich darf nicht verkannt werden, daß mit der Frage nach der Bedeutung des Bildhaften für das Verstehen paradigmatisch ein Thema in Angriff genommen worden ist, das als Korrektiv zu einer Verstehenslehre unverzichtbar ist, die Verstehen zu ausschließlich theoretisch bestimmt.

2. Hermeneutik als Metaphysik

Eine metaphysisch orientierte Hermeneutik entfaltet beispielhaft *E. Coreth*. Seine (auf Vorlesungen zurückgehenden, durchsichtig formulierten und daher gut verständlichen) Ausführungen geben einen instruktiven Einblick in eine Hermeneutik, die dem Problem der Sprache zwar die gebührende Aufmerksamkeit widmet, die Sprache aber nicht als das Letzte, „das Ganze", dominieren läßt, indem sie letztlich die Sprache mit dem „Sein" identifiziert.

Als Grundstrukturen des Verstehens werden die Horizont-, Zirkel-, Dialog- und Vermittlungsstruktur herausgearbeitet. Eigens zu nennen sind die Ausführungen über den Weltbegriff, ist doch die „Welt des Menschen" als geschichtliche, sprachlich vermittelte Welt Horizont menschlichen Verstehens. Freilich bildet sie nicht „den letzten, alles umfassenden Horizont unseres Erkennens und Verstehens", da sie begrenzt, aber zugleich wesentlich offen ist — „für das ‚*Sein*' im ganzen" (92 f). Hier zeigt sich die metaphysische Orientierung der Hermeneutik, insofern nämlich das Sein als „der Gesamthorizont als Bedingung der Möglichkeit einer Welt" angesehen wird (81). Die Welt ist daher nur *„relativer Gesamthorizont"*, da sie „ein empirisch und geschichtlich bedingter Gesamthorizont" ist, da sie in ihrer Möglichkeit also „durch einen *absoluten Gesamthorizont*" bedingt ist (93). Zwischen Welt und Sein besteht „ein Verhältnis gegenseitiger Bedingung und Vermittlung" (93).

Damit tritt auch die Problematik einer metaphysisch orientierten Hermeneutik hervor, kann doch die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik (185) nicht eigentlich beantwortet werden. Coreth kann selbst der Gefahr letztlich nicht entgehen, der nach seiner Aussage Heidegger erlegen sein dürfte, daß nämlich „die Geschichte als der Raum menschlicher Entscheidung und Verantwortung aufgehoben wird in einer ‚Geschichte des Seins'" (108). In den umfangreichen Überlegungen über „Verstehen und Geschichte" ist ein unzureichender Begriff von „Geschichte" zugrunde gelegt: geschichtliches Verstehen ist gegenwärtiges Verstehen (der Vergangenheit); damit wird Geschichte interpretiert als Gegenwart oder als Vergangenheit. Denn das Verstehen richtet sich auf die geschichtliche Vergangenheit und ist selbst geschichtliches Verstehen, weil wir „einen geschichtlichen Standort und Verständnishorizont haben, aus dem heraus wir die Ereignisse und Zeugnisse der Vergangenheit zu verstehen suchen" (138 f; vgl. 153 ff u. ö.). Und so stehen bei Coreth auch die Überlegungen über die Geschichte nicht an letzter und wichtigster Stelle, sondern die über die Wahrheit, die ihrerseits mit Heidegger als „Wahrheit des Seins" (180) bestimmt wird. Selbst wenn Coreth ein „gegenseitiges *Bedingungsverhältnis zwischen Welt und Sein* oder zwischen Hermeneutik und Metaphysik" annimmt (197), wenn daher Metaphysik nur möglich ist „auf dem Boden einer Hermeneutik des menschlichen Daseins in der Welt und in der Geschichte" (199), so ist dies nur möglich, weil sich das menschliche Dasein „im Sein und aus dem Sein versteht"; Hermeneutik als Lehre vom Verstehen ist daher nur möglich, wenn sie „sich übersteigt und vollendet in einer Metaphysik" (199), da „alles menschliche Dasein zu allen Zeiten und in allen noch so wechselvollen Verhältnissen im unbedingten Horizont des Seins sich vollzieht" (191).

Auf die Nähe dieser nur im Rahmen einer Metaphysik möglichen Hermeneutik zur Theologie braucht hier nicht mehr eingegangen zu werden; wenn die Verwiesenheit auf das absolute Sein, auf einen unbedingten Sinngrund als Bedingung der Möglichkeit von menschlichem Dasein aufgezeigt werden kann, ist es philosophisch möglich, jene Aussage des Thomas von Aquin aufzunehmen, nach der alle das Sein — Gott nennen (vgl. 210).

3. Hermeneutik in Auseinandersetzung mit analytischer Philosophie, kritischer Theorie und politischer Theologie

Verbleiben die bisherigen Positionen in einer wenn auch unterschiedlichen Affinität zur Theologie und zugleich in einer bestimmten von der Theologie nachhaltig rezipierten philosophischen Tradition, so sprengt der Beitrag von *K.-O. Apel* diese Tradition, nämlich die „philosophische Radikalisierung der Hermeneutik" Heideggers, indem er sie mit der besonders auf Wittgenstein zurückgehenden

sog. *„analytischen" Philosophie* konfrontiert. Damit ist eine gegenwärtig auch theologisch vordringliche Aufgabe in Angriff genommen.

Apel erkennt grundsätzlich die *Seins-Hermeneutik* Heideggers als berechtigt an, in der die alte Seins-Frage auf die Frage nach dem Seins-Verständnis zurückgeführt wird (vgl. 107). Den Versuch, Heideggers Sprachgebrauch aus dessen philosophischen Voraussetzungen zu rechtfertigen, konfrontiert Apel dann mit der Frage nach dem *Sinnkriterium der Sprache* in der sprachanalytischen Philosophie, die ihrerseits Voraussetzungen hat, die metaphysisch genannt werden müssen. Die Frage lautet, ob damit die Sinnkritik, welche Metaphysik für sinnlos erklärt, selbst nur dadurch der Metaphysik entgeht, daß sie ihre metaphysische Voraussetzungen unsichtbar macht (115 f). Die bejahende Antwort auf diese Frage gibt Apel anhand einer Analyse von Positionen, wie sie vor allem *R. Carnap* und *L. Wittgenstein* vertreten haben. Sie läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß die Frage nach dem „Sinn der Sprache" nicht sprachimmanent beantwortet werden kann, sondern nur im Rückgriff auf die Praxis (vgl. 136) und das darin eingeschlossene Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, von Sprache und Welt (vgl. 126).

War die Sprachkritik nicht frei von metaphysischen Implikationen (vgl. 133 f., 138), so können diese beim späten Wittgenstein nicht dadurch vermieden werden, daß er philosophische Probleme zum Verschwinden bringen will (138 f.) Denn tatsächlich wird auch Wittgenstein zu einem Rückgriff auf die Praxis gezwungen (146); das Sprachspiel der menschlichen Geschichte, welches ein unwiederholbares, aber zugleich unabgeschlossenes Experiment ist, gewinnt sein Sinnkriterium der Bewährung in der Lebenspraxis, ohne daß diese schon Pragmatismus wäre (156). Einem in diesem Sinne „erweiterten Sinnkriterium der Praxis unterliegt das kritisch-antispekulative Philosophieren Wittgensteins am Ende ebenso wie das ekstatisch-spekulative Denken seines großen Antipoden Martin Heidegger" (151).

Es ist wohl verfrüht, wenn man aus diesen Ausführungen Apels eine Bestätigung der Metaphysik herauslesen will; denn die zentrale — noch offene — Frage ist, ob die für Wittgenstein unausweichliche Voraussetzung einer Praxis als Bedingung der Möglichkeit von Sprachspielen eben dasselbe, was Heidegger zu seiner Hermeneutik des Seins veranlaßt (147), ob also die Notwendigkeit einer Voraussetzung schon den Sinnnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik zerstreut (gegen 151); denn dann wäre nicht mehr zu sehen, worin denn Wittgenstein das klassische Modell der Ontologie transzendiert (146) und warum die moderne Philosophie durch das „Fegfeuer" von Detailuntersuchungen hindurch muß, „um ein neues, sprachkritisch vermitteltes Problembewußtsein zu gewinnen" (143).

Ist vielleicht die Annahme berechtigt, daß die Formulierung eines „Seinsverständnisses" eine für eine bestimmte geschichtliche Situation konzipierte Explikation der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Sprechens, Verstehens und Lebens ist, die daraufhin überprüft werden muß, inwieweit sie der sich geschichtlich entfaltenden menschlichen Praxis dient, welche man eben nicht rein pragmatisch bestimmen kann?

Unter dem Titel „Glaubensinterpretation" greift *E. Schillebeeckx* Probleme auf, die sich aus gegenwärtigen Diskussionen um Strukturalismus, Sprachanalyse und Linguistik für eine Weiterführung einer theologischen Hermeneutik ergeben; darüber hinaus wird die (bereits in der „politischen Theologie" thematisierte) Bedeutung einer kritischen Gesellschaftstheorie, wie sie vor allem von *J. Habermas* konzipiert wurde, für eine hermeneutische Theologie erörtert.

Es ist verständlich, daß es sich hier noch nicht um eine umfassende und abschließende Verarbeitung jener Themenkreise handeln kann; dafür sind diese zu umfangreich und zu unterschiedlich. Es muß jedoch begrüßt werden, daß sie nun auch innerhalb der theologischen Hermeneutik-Diskussion weitere Berücksichtigung finden. Die vorgelegten Studien zeigen, daß der Ansatz einer auf Heidegger zurückgehenden Hermeneutik zwar nicht übersprungen, wohl aber überschritten werden muß. Schillebeeckx ist der Auffassung, „daß eine rein geisteswissenschaftliche ‚Gadamer-Hermeneutik' für die Theologie unzulänglich ist" (72). Da die Theologie ein Verständnis dessen voraussetzt, was Sprache ist, wird sie strukturalistische Linguistik und logische Sprachanalyse sowie phänomenologische Sprachphilosophie zu Rate ziehen müssen; da sie aber darüber hinaus mit einer in sprachlichen Dokumenten enthaltenen Wirklichkeitsinterpretation zu tun hat, wird sie auch die Sprachontologie berücksichtigen müssen (22 f.). Weil aber Christentum keine „Gnosis", nämlich keine theoretische Heilslehre ist, kann jede rein theoretische Hermeneutik nur unzureichend sein: „Die Orthopraxie gehört wesentlich mit zum Verifizierungskriterium einer glaubwürdigen Glaubensinterpretation" (23). Damit ist das Grundanliegen von Schillebeeckx hervorgehoben: nur durch die enntsprechende Praxis kannn der Glaube letztlich als wahr erwiesen werden.

Lassen Strukturalismus, phänomenologische Sprachanalyse (zu der fälschlich auch Gadamer gerechnet wird, 27 Anm. 4) und linguistische Sprachanalyse aufgrund ihrer jeweiligen methodischen Reduktion die Wirklichkeit dessen zurücktreten, was sinnvollerweise gesagt wird (39), können sie deswegen auch nur als Voraussetzung der Theologie angesehen werden, so billigt Schillebeeckx der Sprachontologie Heideggers größere (und gegenüber der Sprachanalyse zu große) Bedeutung zu. Doch kann erst das „Sinnkriterium der Praxis (aufgrund des Prinzips, daß Sprache eine Lebensform ist)" die Grundlage für eine gültige Interpretation bieten (47). Dieses ist um so dringlicher, als angesichts eines legitimen theologischen Pluralismus nur die Orthopraxie (eigentlich: Orthopraxis) der Kirche und innerhalb der Kirche die Wahrheit des Glaubens erweisen kann; denn Wahrheitsfindung und Wahrheitsaussage sind nur möglich im Rahmen einer gesellschaftlichen Institution.

Es gibt also keine rein theoretische Glaubensbegründung, vielmehr muß das rechte Tun in die theologische Hermeneutik eingebracht werden (70). Dem ist zuzustimmen, selbst wenn Schillebeeckx diesen Ansatz in seinen Überlegungen über die Korrelationsmethode nicht eigentlich durchhält; denn hier plädiert er für eine „natürliche Theologie" (bes. 108), ohne auch diese vor einer isoliert „theoretischen", nämlich einer metaphysischen Interpretation zu schützen, die nicht mehr in den Blick kommen läßt, daß die Geschichte für die Gotteserfahrung und -erkenntnis grundlegend ist. Wie sehr sich die Theologie

dieser Tatsache stellen muß, lassen die Ausführungen über die Korrelation von kritischer Theologie doch nicht dem in der kritischen Theorie gestellten Theorie-Praxis-Problem entziehen. Hier wird noch einmal deutlich, daß der Ausgang von und der Bezug zur Praxis „einen unverbrüchlichen Bestandteil der theologisch-kritischen Theorie" bildet (159).

III. Krise des hermeneutischen Denkens

Abschließend muß die Frage gestellt werden, mit welchem Recht im vorhergehenden über Einzelfragen hinaus grundsätzliche Bedenken gegen eine metaphysich und bes. gegen eine sprachmetaphysisch orientierte Hermeneutik erhoben wurden. Eine Antwort kann hier nicht annähernd gegeben werden, würde sie doch den Rahmen dieses Berichtes überschreiten. Einige thesenhafte Hinweise müssen genügen. Zurvor muß betont werden, daß die Bemühungen um das Problem der Hermeneutik nicht generell abgelehnt werden, im Gegenteil, ihre Notwendigkeit steht außer Zweifel. Sie müssen sich freilich auf eine Weiterführung der Hermeneutik konzentrieren, die der Gefahr einer Verengung zu entgehen vermag, der die (sprach-) metaphysisch orientierte Hermeneutik erlegen sein dürfte.

Über die gegenwärtige Problematik einer Metaphysik braucht hier nicht weiter gesprochen zu werden; die (vielfach zu pauschale und oberflächliche) Kritik der Metaphysik durchzieht die gesamte neuzeitliche Philosophie und Theologie. Der Grund für einen bislang unaufhaltsamen Funktionsverlust der Metaphysik dürfte in der Einbuße ihrer ursprünglichen Bedeutung als Lösungsversuch von Problemen einer Praxis liegen, in deren Kontext sie entwickelt wurde, wie man z. B. bei *A. Erhardt* ersehen kann (Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I—III). Wenn gegenwärtig Überlegungen zum Theorie-Praxis-Problem vielfach die Funktion metaphysischer Konzepte übernommen haben, so darf dies nicht schon als Metaphysikersatz und damit als Votum für Metaphysik angesehen werden, ebensowenig wie man die Interpretation einer Überzeugung als Religionsersatz schon als Bestätigung von Religion ansehen kann. Abgeleitet weren kann daraus nur, daß es einen theorielosen „Pragmatismus" nicht geben kann, daß es vielmehr Probleme gibt, die zu einer bestimmten Zeit durch Metaphysik gelöst werden sollten und, soweit möglich, wohl auch konnten, die sich aber derzeit so verändert haben, daß sie durch eine Reproduktion der Metaphysik kaum mehr bewältigt werden können.

Auf diesem Hintergrund muß die Diskussion gesehen werden, die inzwischen um die Hermeneutik, anknüpfend an Gadamers „Wahrheit und Methode", entstanden und Grund für die „Krise" der „Neuen Hermeneutik" ist. In unserem Zusammenhang ist vor allem der Beitrag von *J. Habermas* zu nennen (in: Zur Logik der Sozialwissenschaften, bereits 1967!). Hier finden sich wichtige Ausführungen über das Verhältnis von Sprache und Praxis. Es ist bedauerlich, daß dieser zentrale Aspekt für die theologische Hermeneutik unter den zuvor genannten Positionen nur von Schillebeeckx aufgenommen wurde.

Am Zusammenhang von Sprache und Praxis läßt sich der Grundtenor einer kritischen Nachbemerkung zur „Neuen Hermeneutik" angeben: die Kritik an der Isolierung der Sprache von der Praxis und ihre damit gegebene Metaphysizierung. Ist es reiner Zufall, daß im Register von Gadamers Buch, in dem die Sprache als „Horizont einer hermeneutischen Ontologie" angesehen wird, ein Stichwort „Praxis" fehlt? Diese Frage stellen heißt nicht, wissenschaftliche Bemühungen um die Sprache generell abzulehnen, aber wohl, die Grenzen deutlich zu machen, die — abgesehen von der Problematik einer Metaphysik — bes. einer am Modell der Sprache entwickelten hermeneutischen Ontologie gesetzt sind. Für die Bestimmung dieser Grenzen könnte man außer auf Habermas auch auf den späten *Wittgenstein* verweisen, der im „Sprachspiel" die Verbindung von Sprache und Handeln nachdrücklich herausstellte. Daher dürfte es unzureichend sein, Sprache als solche zum „Leitfaden" einer Metaphysik zu machen.

Habermas selbst stützt seine Kritik an der Hermeneutik Gadamers vor allem auf den Versuch, die Psychoanalyse Sigmund Freuds als Sprachanalyse zu interpretieren. Ob diese Interpretation berechtigt ist, kann hier nur gefragt werden, muß aber gefragt werden, weil die Praxis der Psychoanalyse nicht ausschließlich und nicht einmal primär als sprachliche Kommunikation aufgefaßt werden kann, so daß Psychoanalyse mehr ist als Sprachanalyse. Aber abgesehen von dieser Frage, ist die Verbindung von Sprache und Lebensform (Wittgenstein) bzw. Praxis (Habermas) ein Indiz dafür, daß Sprache nicht von der Praxis getrennt werden kann.

Diesem Zusammenhang von Sprache und (gesellschaftlicher) Praxis wird man nur durch die Integration hermeneutischer Reflexion in eine (freilich nicht als Spezialdisziplin verstandene) „Ethik" gerecht. Diese Fundierung der Hermeneutik, wie sie auch in der „politischen Theologie" als einer „theologischen Hermeneutik im zeitgenössischen gesellschaftlichen Kontext" *(J. B. Metz)* vorgenommen wird, ist auch zu verstehen als eine Kritik an einer Hermeneutik, die die soziale Verflochtenheit und Bedingtheit menschlichen Sprechens, Denkens und Handelns zu sehr vernachlässigt. Hieraus ergeben sich Ansatzpunkte für die Weiterführung bisheriger Hermeneutik zu einer „Ethik" als innerem Moment von Hermeneutik wie von Theorie (und damit von systematischer Theologie überhaupt), die ihrerseits nicht deduktiv von „metaphysischen" Prinzipien her Gesetze für menschliches Leben aufstellt, sondern unter Berücksichtigung der Geschichtlichkeit auch von Norm und Gesetz in ständiger Wechselwirkung von Theorie und Praxis Rechenschaft und Impuls individuellen und gesellschaftlich-politischen Handelns zu sein vermag. In dieser Integration hermeneutischer Reflexion in eine „Ethik" wird das Dilemma der „Neuen Hermeneutik" vermieden, die die „Evidenz des Ethischen" auf das „Sprachproblem" zurückführt (Ebeling) und damit gerade die „Krise des Ethischen" nicht nur nicht überwinden kann, sondern sich ihr gegenüber ineffizient macht.

Ernst Feil

Die erste Arbeitssitzung der Synode in Würzburg (I)

Da wir unsere Leser möglichst umfassend über die Synodenberatungen informieren möchten, hielten wir es aus inhaltlichen und methodischen Gründen für richtig, die Berichterstattung über die erste Arbeitssitzung in Würzburg zu teilen. Wir beschränken uns in diesem Heft auf einen Überblick über den Eröffnungstag und über die Diskussion zum Themenbereich Publizistik, dem eine Dokumentation zum Thema „viri probati" folgt. Im nächsten Heft werden wir die Berichterstattung mit einem Gesamtüberblick über das Verhandlungsergebnis und die Themenkreise Sakramentenpastoral und kirchliche Strukturen der Mitbeteiligung und Mitverantwortung fortsetzen. Zum kirchlich-geistlichen Profil der Thematik von Würzburg vgl. ds. Heft, S. 263.

Die viertägige erste Arbeitssitzung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik begann am 10. Mai 1972 abends in sachlicher, wenn auch etwas unruhiger Stimmung im Kiliansdom mit der Anrufung des Heiligen Geistes. Der Präsident intonierte das Lied „Komm, o Geist der Heiligkeit", in das die Synodalen mit den ca. 75 Beratern vor allem aus den Kommissionen, aus denen Vorlagen auf der Tagesordnung standen, kräftig einstimmten, während die zahlreichen Ordner und Journalisten, unter ihnen diesmal auffallend viele Vertreter der Bistumspresse, geschäftig murmelnd assistierten. Dem Akt des Gebetes folgte die Begrüßung durch den Präsidenten. Kardinal *Döpfner* hieß als ersten den Päpstlichen Nuntius willkommen als „das Zeichen der Verbundenheit und der Einheit dieser Kirchenversammlung mit der ganzen katholischen Christenheit und mit ihrem obersten Bischof Papst Paul VI." Damit verband er die Verlesung des Grußtelegramms des Papstes, dessen Wortlaut die Pressevertreter als Drucksache Nr. 1 in ihren Fächern vorfanden. Es folgte ein Willkommgruß an die Gäste aus den europäischen Nachbarländern: aus Österreich, aus der Schweiz, aus den Niederlanden, aus Luxemburg, aus Südtirol/Italien und aus Ungarn (14 insgesamt) und an die 8 Beobachter aus den nichtkatholischen christlichen Kirchen. Ihnen versicherte der Kardinal, ihre Gegenwart sei „mehr als eine freundliche Geste; sie ist uns Anstoß und Mithilfe bei dem Bemühen, die Botschaft Christi lebendig werden zu lassen in dieser schwierigen Zeit, die uns allen aufgegeben ist". Er bat für ein christliches Gedenken für die seit der Konstituierung der Synode verstorbenen Mitglieder (die Synodalin *I. F. Görres,* gest. am 15. 5. 71, und der Berater *P. J. Schütte SVD,* gest. am 18. 11. 71) und verlas die Liste der seither aus der Synode Ausgeschiedenen und der neu in die Synode Gewählten bzw. Berufenen. 10 Synodalen und 3 Berater waren aus der Synode ausgeschieden, darunter Träger großer Namen (u. a. Prof. *P. Mikat* CDU-MdB und Prof. *J. Ratzinger*). 16 waren neu hinzugekommen, darunter 5 neu ernannte Weihbischöfe und ein Abt sowie der Tübinger Dogmatiker Prof. *W. Kasper* und der frühere Sekretär der Bischofskonferenz, Prof. *K. Forster.* Der Kardinal attestierte den Synodalen und Beratern eine „erfreulich zahlreiche Anwesenheit" bei den Sitzungen und dankte ihnen für die aufgewendete Arbeit und Zeit.

I. Der Eröffnungsbericht des Präsidenten

Der Begrüßung folgte sogleich der Tagesordnungspunkt 1, der angekündigte amtliche Bericht des Vorsitzenden über den bisherigen Verlauf der Synodenarbeit. Es war eine erste nüchterne Bilanz. Sie galt drei Tatbeständen: dem Bemühen, in Absprache zwischen Präsidium, Zentralkommission und Sachkommissionen zu einer *Auswahl von Beratungsgegenständen* zu kommen, die die Synode auch sinnvoll bewältigen kann; dem Echo der Synode in der Öffentlichkeit und dem Verhältnis zwischen Synode und Bischofskonferenz.

Von den ursprünglich 60 Beratungsgegenständen des von der konstituierenden Sitzung nur zur Kenntnis genommenen, aber kaum diskutierten Themenkatalogs war bis zur ersten Arbeitssitzung eine Liste von 34 Themen geblieben. Sie kam zustande anhand der von den einzelnen Sachkommissionen auf Anforderung der Zentralkommission erstellten Prioritätenlisten und nach einem weiteren Ausscheidungsverfahren durch die Zentralkommission. Mit dieser von der Bischofskonferenz genehmigten und vom Präsidium festgesetzten Liste sowie mit den damit verbundenen Auflagen der Bischofskonferenz hatte sich die Vollversammlung später unter Tagesordnungspunkt 11 zu beschäftigen.

Zur *Resonanz der Synode in der Öffentlichkeit* stellte der Kardinal fest, die Synode sei nach der konstituierenden Sitzung trotz intensiver Arbeit „fast völlig aus der Öffentlichkeit verschwunden" und für diese erst wieder interessant geworden, als das Thema Publik auftauchte. Die Resonanz in den Massenmedien sei ebenso gering wie in den Gemeinden. Es sei bisher nicht gelungen, die Gemeinden in die Synodenarbeit einzubeziehen. Auch die Mitarbeit der Diözesen lasse trotz Anstrengungen diözesaner Synodalbüros zu wünschen. Das Fazit des Kardinals: der größere Teil der Gläubigen betrachte die Synode offenbar nicht als seine Sache. Er untermauerte diese niemanden überraschende Tatsache durch Beispiele: In einer Diözese seien 700 Pfarrgemeinderäte angeschrieben worden: das Ergebnis waren ganze 7 Antworten. Auf eine Sondernummer einer Bistumszeitung mit insgesamt 22 000 Auflage hätten insgesamt 3 Leser reagiert. Erwachsenenbildungswerke müßten gar den Titel Synode aus ihrem Veranstaltungskalender streichen, weil sie sonst erfahrungsgemäß mit einem Rückgang der Besucher um ein Drittel rechnen müßten.

Wurde die mangelnde Rückkoppelung an die kirchliche Öffentlichkeit nur mit Bedauern registriert, ohne daß die Synode auch in den weiteren Verhandlungen Zeit fand, zu überlegen, wie dem abzuhelfen sei, so stieß der dritte Punkt, das, was der Kardinal zum *Verhältnis Synode—Bischofskonferenz* sagte, auf gespannte Aufmerksamkeit: Mit Vehemenz wies der Kardinal Vorwürfe zurück, die Bischofskonferenz wolle die Synode nicht oder verstehe sich als deren „Widerpart". Die Bischofskonferenz habe die Synode einberufen und sie stehe zu ihr; wenn die Bischöfe gelegentlich zur Vorsicht mahnten, dann wegen der

„unabnehmbaren Verantwortung" für das „anvertraute Gut" (1 Tim 6, 20) und des ihnen übertragenen Dienstes an der Einheit. Mit gleicher Verve widersprach Döpfner dem Einwand: die Bischofskonferenz regiere an der Synode vorbei und präjudiziere ihre Entscheidungen. Man müsse einsehen, daß das Leben der Kirche weitergeht und alle notwendigen Entscheidungen trotz Synode getroffen werden müssen. Wie erwartet sprach der Präsident bereits im Eröffnungsbericht, die auf der Vollversammlung der Bischofskonferenz vom 10. bis 13. April beschlossenen, aber erst Anfang Mai bekanntgewordenen Auflagen zu den Themen „Geschiedene" (Eingliederung in *eine* Vorlage über „Christlich gelebte Ehe") und „viri probati" (Streichung aus dem Themenkatalog) an. Eine Begründung gab er allerdings nur für die letztere Entscheidung: Die Bischöfe hätten vor der Wahl gestanden, entweder den Beratungsgegenstand zuzulassen und am Ende dagegen zu stimmen oder ein Gegenvotum abzugeben, „oder von vornherein ehrlich zu sagen, daß die Bischofskonferenz in der Weihe der ‚viri probati' in absehbarer Zeit keine Lösung sieht . . ." Diese Begründung wurde zwar respektiert, aber sie befriedigte einen großen Teil der Synodalen keineswegs. Eine Gruppe von Synodalen hatte bei einer Diskussion innerhalb der Arbeitsgemeinschaft Synode bereits vorher Überlegungen angestellt, wie man das Thema gleich auf die Tagesordnung bringen könnte. Man wollte die Bischöfe gleich dazu veranlassen, Farbe zu bekennen. Ein Antrag des Hannoveraner Kaplans *E. Engelke* auf sofortige Aussprache über den Bericht des Präsidenten fand denn auch beträchtlichen Beifall, aber keine Mehrheit, da eine Aussprache über diesen Tagesordnungspunkt ohnehin für Samstagnachmittag vorgesehen war. Von den anwesenden 272 Synodalen (von insgesamt 318) stimmten bei 11 Enthaltungen nur 122 für den Antrag. Damit war die erwartete Konfrontation vorerst vertagt; die Synode konnte am nächsten Morgen mit der Aussprache über die Vorlagen beginnen.

II. Die Aussprache zum Thema Publizistik

Von den drei großen Themenkomplexen der ersten Arbeitssitzung — Publizistik, Sakramentenpastoral, Strukturfragen — bildete das erste die zeitliche Klammer für die Gesamtdiskussion. Mit der Aussprache über „Grundsätze für ein Gesamtkonzept der kirchlichen Publizistik" begann die thematische Diskussion. Dies war so vorgesehen und notwendig, weil Präsidium und Zentralkommission in Absprache mit den 87 Synodalen, die Ende November nach der Einstellung von „Publik" eine Sondersitzung der Synode zum Fall Publik gefordert hatten, übereingekommen waren, den ersten Tag ganz diesem Thema zu widmen, dabei aber Fragen eines Gesamtkonzepts einzubeziehen. Die Diskussion darüber zog sich bis in den Nachmittag hinein, so daß für die zweite, ebenfalls durch die Publik-Affäre ausgelöste Vorlage über „Grundsätze für Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse" nur wenig Zeit blieb. Die zweite Publizistik-Vorlage, wie die erste von der Kommission VI (Erziehung—Bildung—Information) verantwortet, über die „Errichtung einer zentralen Stelle für kirchliche Publizistik", geriet nach dem Austausch mit dem TOP 11 „Zuweisung von weiteren Beratungsgegenständen" ganz an den Schluß und damit in die Aufbruchstimmung eines nicht mehr ganz aufmerksamen und vollbesetzten Plenums.

Daß das Thema Publizistik nach den Wellen des Mißmuts und der Empörung, die Publik geschlagen hatte, ein Großteil der Aufmerksamkeit der Synodalen beanspruchen würde, war vorauszusehen. Die Tagespresse hatte bereits in ihren Vorberichten darauf vorbereitet. Die „Welt" (9. 5. 72) rechnete mit „harten Auseinandersetzungen", die „FAZ" sprach gar von der Möglichkeit, „daß es in Abänderung der vorgesehenen Tagesordnung zu einer Generaldebatte über die Hintergründe der Einstellung der Wochenzeitung kommen" werde (4. 5. 72).

In der Tat, das Thema hatte für viele Synodalen an Brisanz nichts verloren, doch waren die Schwierigkeiten, mit dieser Sache inhaltlich und prozedural zurechtzukommen, größer als der Wille, den fortschwelenden Konflikt weiter zu schüren oder gar zu einer Generalabrechnung mit den am Scheitern von Publik vermeintlich oder tatsächlich Schuldigen zu schreiten. Kompliziert wurde die Sache nicht nur dadurch, daß Entwürfe, die der Sache nach zusammengehörten, weit voneinander getrennt beraten wurden. Verwickelt war schon die *Vorgeschichte*, wie es zu den „Grundsätzen" kam, und so war es kein Wunder, daß sich einiges davon auch im Plenum entlud, das sich am ersten Tag wie der etwas aus dem Konzept geratene Moderator nicht nur durch Bündel von Unterlagen, sondern durch ein ebensolches Bündel vertrackter Geschäftsordnungsfragen durchschlängeln mußte.

Die Vorgeschichte der Entwürfe

Im Grunde lagen dem Plenum zu den „Grundsätzen . . ." nicht ein, sondern gleich drei „Entwürfe" vor. Bereits am 27. November 1971 hatte die Kommission VI *„Grundsätze kirchlicher publizistischer Arbeit"* zur Veröffentlichung freigegeben. Dieses Papier wurde aber nicht als Vorlage für das Plenum, sondern als Leitfaden für die eigene Arbeit gedacht. Die am gleichen Tag verabschiedete Vorlage über die Errichtung einer zentralen Stelle wurde als eine der Konkretionen dieses Leitfadens verstanden. Diese Grundsätze sollten gewissermaßen das theologische und informationstheoretische Instrumentarium für die gesamte Medienarbeit der Kommission VI bilden. Im wesentlichen handelte es sich um eine thesenförmig geraffte Wiedergabe der Grundlinien der päpstlichen Instruktion „Communio et progressio" (vgl. HK, August 1971, S. 370 ff.).

Das Ende von Publik brachte aber zugleich einen Einschnitt in die Kommissionsarbeit. Am 21. Dezember 1971 beschloß die Zentralkommission die Gründung zweier *gemischter Kommissionen*, die eine aus Mitgliedern der Kn I, V, VI zur Ausarbeitung von Grundsätzen für ein Gesamtkonzept Publizistik, die andere aus Mitgliedern der Kn VII und IX zur Schaffung von Grundsätzen für Entscheidungsgremien und -prozesse. Diese zweite berührte die Arbeit der Kommission VI nur indirekt; wegen der ersten kam es bald zum Konflikt. Die Kommission VI bzw. die dort geschaffene Arbeitsgruppe „Medien" empfand die gemischte Kommission aus I, V und VI eher als Behinderung denn als Erleichterung, zumal die Zentralkommission auch noch das Thema „zentrale Stelle" dieser gemischten Kommission zugewiesen hatte. Die gemischte Kommission arbeitete auftragsgemäß eine eigene Vorlage aus, die sie nach vier Sitzungen am 17. März verabschiedete. Sie enthielt neben einer Kurzanalyse des *Ist-Zustandes* und „theologischen" Leitsätzen mehrere Orientierungs-

punkte für ein mögliches Gesamtkonzept mit einigen wenigen Empfehlungen, aber erwartungsgemäß keine praktischen Anleitungen zum Handeln.

Die Orientierungspunkte sind zusammengefaßt folgende: 1. Die kirchliche Medienarbeit muß medienspezifisch sein (Ausbildung, Qualifikation). 2. Die Entwicklung eines Konzepts in diesem Bereich muß zuerst von der bestehenden Wirklichkeit im Bereich der kirchlichen und kirchennahen Medien ausgehen. 3. Das Konzept muß klare Zielvorstellungen enthalten, funktionsdifferenzierend, rationell und effektiv sein. In diesem Punkt sollen „endlich konkrete Vorschläge für den Ausbau bestehender Einrichtungen und die Schaffung neuer, gegebenenfalls auch für die Neuorganisation oder sogar die Auflösung ineffektiver Einrichtungen" gemacht werden. 4. Es muß eine realistische Finanzplanung zugrunde liegen, die von einem noch zu schaffenden „sachkundigen und unabhängigen Gremium" geleistet werden muß und die der projektgebundenen Förderung gegenüber der subventionellen den Vorzug geben soll.

Unter dem Abschnitt Empfehlungen wurde das unter Punkt 4 genannte Gremium spezifiziert: Es sollte aufgrund einer Wahl in der Synode vom Vorsitzenden der Bischofskonferenz berufen werden.

Die Kommission VI lehnte diesen Entwurf wegen, wie es hieß, „publizistischer" und „theologischer" Bedenken ab und erstellte als Notbehelf eine eigene „Vorlage". Diese enthielt keine „Grundsätze", sondern in 7 Punkten (Kirche und Presse, KNA, Kirche und Rundfunkanstalten, neue audiovisuelle Mittel, Medienpädagogik, Medienkritik, Nachwuchsförderung) ein allererstes, wenn auch keineswegs neues Programm. Damit verbunden war die Bitte an die Vollversammlung, die Kommission VI mit der weiteren Entwicklung dieses Schwerpunktprogramms zu beauftragen, und die Bitte an die Bischofskonferenz, die Ermittlung des Ist-Zustandes in der kirchlichen und kirchennahen Presse zu ermöglichen.

Die *Zentralkommission* nahm dieses Ergebnis zur Kenntnis mit dem ausdrücklichen Vermerk, es entspreche nicht den mit dem Auftrag verbundenen Erwartungen, hielt es aber zusammen mit dem Entwurf der gemischten Kommission für geeignet als Grundlage für eine vorläufige Meinungsbildung. Der Forderung der Zentralkommission, das Papier über die zentrale Stelle durch die gemischte Kommission in deren Vorlage über die „Grundsätze" einzuarbeiten, lehnte die federführende Kommission VI ebenfalls ab. Es könne, so argumentierte sie, nicht Grundsätzliches und Organisatorisches verquickt werden. Kommission VI legte diesen Entwurf unverändert vor; in der Zentralkommission wurden dagegen Bedenken geäußert, doch blieb es dabei.

Dieses Hin und Her zwischen der Kommission VI und der gemischten Kommission hatte einen *doppelten Hintergrund:* In der Gruppe „Medien" der Kommission VI waren die interessenbezogenen Profis tonangebend; sie argumentierten innerhalb ihres Gesichtskreises pragmatisch und verstanden sich als die eigentlichen Fachleute. In der gemischten Kommission wurden diese konfrontiert mit publizistischen „Laien" aus anderen Disziplinen, mit Theologen und Soziologen, die auch in einer so sehr kommerziellen Sache wie Publik vom theologischen Selbstverständnis der Kirche und ihrem Öffentlichkeitsauftrag her argumentierten. Es traf sich, daß bei den einen Milieukatholizismus, bei den anderen vom Ende von Publik betroffener Aufbruchskatholizismus vorherrschte.

Die Argumente der Berichterstatter

Dieser Hintergrund mag erklären, daß sich das Gegeneinander selbst in den *Berichterstattungen* niederschlug. Mit deutlich polemischem Zungenschlag wandte sich der Kölner Rundfunkjournalist *H. Hanisch* als Berichterstatter der Kommission VI gegen den Entwurf der gemischten Kommission, die nach der Überzeugung in der Arbeitsgruppe „Medien" nicht hätte sein sollen. Die wichtigsten *Vorwürfe:* Ignorierung der von der Kommission VI verabschiedeten Grundsätze, überhastete Herstellung des Entwurfs und dessen Verabschiedung „am Rande der Beschlußfähigkeit" (11 Ja- gegen 2 Nein-Stimmen bei einer Mitgliederzahl von 21), theologische Überfrachtung, mangelnde Achtung der publizistischen Eigengesetzlichkeit, verschwommene Formulierung gerade bei der Umschreibung des Öffentlichkeitsbezugs der Kirche, Vorwegnahme von Ergebnissen des Ist-Zustandes, noch bevor dieser erstellt sei, einseitige Apologie von Publik.

Besonders in Harnisch brachten den Berichterstatter offenbar zwei Punkte: der von der gemischten Kommission befürwortete Einsatz von *Kirchensteuermitteln* auch für nicht kircheneigene Medien: Wenn auch kirchennahe Organe gefördert werden sollten, dann müßte sich die Kirche jeder Bevorzugung oder Benachteiligung dieser oder jener Gruppe enthalten. Der andere Punkt war das von der gemischten Kommission vorgeschlagene, von der Synode selbst zu wählende „besondere, fachkundige, unabhängige Gremium", von dessen „Empfehlungen die über die Zuweisung von Finanzmitteln entscheidenden Stellen nicht ohne Begründung abweichen dürfen". Hanisch sah darin nur ein neues zusätzliches *Kontrollorgan,* einen kirchlichen Rechnungshof, wie er meinte. Die diözesanen Mitwirkungsorgane müßten ausreichen. Zur Stützung seiner Vorstellungen bezog sich der Berichterstatter etwas außerhalb des methodisch Üblichen auf einen Antrag von Kardinal *Höffner.* Dieser forderte, es müsse den Diözesanbischöfen und den Kirchensteuerräten überlassen bleiben, was sie fördern möchten und was nicht. Höffner warnte auch vor der Schaffung von Präzedenzfällen, die einer Dauereinrichtung synodaler Organe über die Synode hinaus gleichkämen.

Obwohl der Berichterstatter beteuerte, Publik hätte, wenn es noch bestünde, der Synode durch kritische Begleitung einen großen Dienst erweisen können, wandte er sich energisch gegen „das Wunschdenken einzelner Eiferer", die, wie er meinte, leidenschaftlich die Bevorzugung einer intellektuellen Minderheit betreiben. Hingegen hielt er sich mit Erläuterungen zur eigenen Vorlage äußerst zurück: Er sprach zwar von den finanzträchtigen Anforderungen, die auf die Bischöfe zukämen, im Bereich der Bistums- und Jugendpresse etwa, aber wie ein Förderungsprogramm konkret entwickelt werden sollte, ahnte auch nach der Berichterstattung niemand. Eine Synodalin drückte denn auch ihre Enttäuschung aus, daß zwar ein realistisches Konzept gefordert, aber die eigene Vorlage kaum verdeutlicht worden sei.

Nicht minder einseitig verfuhr der Berichterstatter der gemischten Kommission, der Münsteraner Religionspädagoge *F. Kamphaus.* Er hielt zwar ein eindrucksvolles Plädoyer für die Sache Publik, indem er nochmals aufzu-

zeigen versuchte, daß Publik mehr gewesen sei als eine Zeitung: es gehe um ein Problem von großer gesellschaftlicher Tragweite, das auch die Glaubenssituation der Kirche betreffe. Der erste Schritt, und das bedeutete für den Berichterstatter die Schaffung eines *Nachfolgeorgans*, hatte Vorrang vor dem Versuch einer wie immer konzipierten Generalbereinigung. Man hatte den Eindruck, ob dieser Sorge habe der Berichterstatter es vernachlässigt, für den eigenen Entwurf zu plädieren.

Führte die Diskussion weiter?

Die Diskussion verlief nicht so übersichtlich, daß sie auf ein einfaches Resümee zu bringen ist. Eines wurde sicher erreicht, das Problem Publik wurde nochmals allseits beleuchtet: unter wirtschaftlichen, verlegerischen, redaktionellen und pastoralen Gesichtspunkten. Material war in Überfülle vorhanden: der im Auftrag des Verbandes der Diözesen erstellte umfangreiche Bericht von Prof. *Forster*, dem früheren Sekretär der Bischofskonferenz, mit den Gutachten der beiden Zeitungswissenschaftler *M. Smolke* (Münster) und *H. Wagner* (München), die in der Beurteilung des redaktionellen Gehalts der Zeitung zu durchaus gegensätzlichen Ergebnissen kamen; sodann die ca. 40-seitige „Information zu Publik", die eine eigene Arbeitsgruppe der gemischten Kommission erstellt hatte. Aber selbst wer all dies Material links liegen ließ, konnte sich anhand der Diskussion ein detailliertes Bild machen. Es kam alles zur Sprache. An erster Stelle ging es um die verschiedenen *Motive*, die zum Scheitern von Publik geführt bzw. sein Ende beschleunigt hatten: Nicht alle Synodalen, die sich zu Wort meldeten, waren von der Dominanz wirtschaftlicher Motive überzeugt, und der Bischof von Augsburg, *J. Stimpfle*, fühlte sich nochmals veranlaßt, den Vorwurf zurückzuweisen, die Bischöfe hätten mit Publik einen unbequemen Kritiker abstoßen wollen. Stimpfle nährte solche Vorwürfe aber selbst indirekt, als er zugleich seine Unzufriedenheit mit der Tendenz der Zeitung bekundete und die nicht leicht belegbare Meinung vertrat, Publik habe die Polarisierung unter den Katholiken verstärkt. Es wurde erörtert das amateurhafte Verhalten der von den Bischöfen bestellten Treuhänder, die Fehlplanungen und Überinvestitionen des Verlages, das redaktionelle Konzept: Hatte Publik Forumscharakter oder nicht, war es innerkirchliches Verkehrsmittel oder Träger des gesellschaftlichen Gesprächs der Kirche? Verkörperte Publik den deutschen Katholizismus oder entwickelte es sich zu einem Gruppenorgan?

Wo es um *Wertungen* ging, gab es trotz der Materialfülle keine definitiven Antworten. Es gab mehr namhafte Theologen als Publizisten, die Publik verfochten, wie es war, und entsprechend nach einem Nachfolgeorgan drängten, so die Professoren *Rahner* und *Kasper*. Rahner forderte: „Schafft ein Nachfolgeorgan für Publik." Diese Notwendigkeit sei von der Bischofskonferenz früher anerkannt worden, sie bestehe auch heute noch; alle anderen Pläne sollten von diesem Vorhaben nicht ablenken. Kasper verteidigte speziell die *theologischen Prämissen* des Entwurfs der gemischten Kommission: Sie seien „durchaus theologisch korrekt, weil die Spannung zwischen unkritischer Anpassung und zeitgerechter Verkündigung" durchgehalten sei. Zur Planung eines Nachfolgeorgans meinte er: „Wir brauchen in irgendeiner Form ein Forum für das Gespräch für Kirche und Welt, will die Kirche nicht ins Getto gehen, zur Sekte werden." Aber scheiterte ein solches Forum nicht am *Mangel an innerkirchlicher Dialogbereitschaft?* Prof. *K. Lehmann* (Freiburg) kam aufgrund seiner Erfahrungen als Mitglied des theologischen Beirates von Publik zu dem Schluß, der Versuch, aus Publik ein wirkliches Forum des katholischen Gesprächs zu machen, sei auch am mangelnden Willen verschiedener Richtungen gescheitert, sich an dem von der Redaktion angestrebten Dialog durch Beiträge aus ihrer Sicht zu beteiligen; und es gab genügend Diskussionsbeiträge, die solchen Bedarf und solche Bereitschaft zum Dialog vermissen ließen. Daß man auch in Würzburg trotz aller nüchternen ökonomischen Argumente, deren sich vor allem ZDF-Intendant, Prof. *K. Holzamer*, und Generalvikar *R. Lettmann* annahmen, auch noch sehr medienfremd reden konnte, zeigte die Behauptung des letzteren, Publik sei mehr eine „Fachzeitschrift" als eine einen größeren Kreis ansprechende Wochenzeitung gewesen.

Ein Dreifaches wurde mit der Diskussion immerhin erreicht: denen, die ursprünglich eine Sondersitzung beantragten, wurde durch eine ausgiebige Aussprache die wirkliche Situation aufgezeigt, trotz der verbleibenden Gegensätze in der Wertung und bezüglich der Zweckmäßigkeit und Realisierbarkeit eines Nachfolgeorgans kamen wirtschaftliche Argumente in Würzburg besser zu Gehör als in den ersten Wochen nach der Einstellung von Publik, und das Thema Publik blieb dennoch auf dem Programm. Das Plenum lehnte einen Antrag des Paderborner Weihbischofs *Nordhues* ab, Publik aus dem publizistischen Gesamtkonzept zu streichen und damit aus der künftigen Synodenarbeit auszuklammern.

Die Bischöfe helfen weiter

Aber hat diese Debatte der Publizistik-Diskussion nicht insgesamt eher geschadet? Wurde Publik de facto zum *Alibi*, um ein Programm, das man nicht konkretisieren konnte, nicht konkretisieren zu müssen? In der Tat wurde ein gerüttelt Maß Hilflosigkeit, vor der nicht nur die Synodalen, sondern seit langem auch mediennähere Gremien im deutschen Katholizismus standen, offenkundig. Prof. Holzamer kleidete diese Verlegenheit in ein Bild: Es fehle das Mittelstück zwischen der großen Übereinstimmung in den Grundsätzen und der Schaffung eines Nachfolgeorgans für Publik. Indessen schwirre den Synodalen von den vielen „Grundsätzen, Konzepten und Kommissionen" der Kopf.

Es gab deshalb allgemeine Erleichterung, als die Bischofskonferenz in Gestalt eines *„Sofortprogrammes"* durch ihren Sprecher Weihbischof *Moser*, wenigstens Ersatzteile eines solchen Mittelstückes anbot. Dieses Sofortprogramm, das zusammenfaßt, was bereits bisher in allen einschlägigen Gremien diskutiert worden ist, sieht vor:

1. Die Errichtung eines (wenigstens vorläufigen) *Referates für Publizistik bei der deutschen Bischofskonferenz*, verbunden mit der Schaffung der Stelle eines ständigen Sprechers der Bischofskonferenz und der Zusammenlegung und „kooperationsgerechten Differenzierung" der bestehenden Hauptstellen.

2. Die Errichtung eines *Dokumentationszentrums*, das „künftig sowohl intern für die kirchlichen Gremien wie nach außen für die Abnehmer aus dem Bereich der Publizistik zur Verfügung stehen soll".

3. Einen *Ausbau der KNA*, und zwar nicht nur durch

Stärkung der Leistungen der Zentralredaktion, sondern durch Intensivierung der regionalen Berichterstattung (Moser sprach von der „regionalen Gleichbehandlung durch KNA").

4. *Die Weiterentwicklung der Kirchen- bzw. Bistumspresse* u. a. durch Schaffung einer Gemeinschaftsredaktion für kooperationsbereite Verlage und Redaktionen.

5. Die *Förderung verlegerischer Zusammenarbeit* im Bereich von Werbung, Anzeigen und Vertrieb.

6. Den *Ausbau der publizistischen Bildungsarbeit* durch Nachwuchsförderung, durch Weiterbildung der Journalisten, durch publizistisches Training von kirchlichen Amtsträgern mit Medienumgang.

Weitere Ersatzteile (zum Teil identische) für das gesuchte Mittelstück bot die zweite Vorlage der Kommission VI, *der Entwurf über die „Errichtung einer zentralen Stelle für kirchliche Publizistik"*, die wie eingangs erwähnt, erst am Sonntagnachmittag als letzte Vorlage diskutiert wurde.

Die Vorlage basierte auf der Forderung des Konzilsdekrets „Inter mirifica" und der Pastoralinstruktion „Communio et progressio", in allen Ländern „eine nationale Hauptstelle für alle Kommunikationsmittel" einzurichten. Sie sieht die Zusammenlegung der bestehenden Hauptstellen (plus einer noch fehlenden Hauptstelle für Presse) vor. Außerdem sollen darin ein zeitgeschichtliches Dokumentationszentrum, die Zentralredaktion der KNA, eine Bildagentur und eine Gemeinschaftsredaktion der Kirchenpresse untergebracht werden. Zusätzlich gab die Vorlage noch einige Hinweise zur fachlichen und gesellschaftlich-rechtlichen Struktur der zentralen Stelle. Abschließend fordert sie eine Straffung und effektive Koordination der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und des Publizistischen Beirates des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Nach dem Bericht über diese Vorlage gab die Bischofskonferenz ein zustimmendes Votum. Sie sieht darin eine begrüßenswerte Initiative, die in der Linie der bisherigen Beschlüsse des Episkopats liege. Die konkreten Vorschläge waren ohnehin identisch mit Punkt 1—4 des Sofortprogramms.

So einsichtig die Forderungen der Vorlage waren, so sehr stießen sie auf die Kritik der Synodenvollversammlung. Delikat vor allem schien die Frage der lokalen Ansiedlung im Raum Köln/Bonn zu sein; vor allem im Zusammenhang der augenblicklichen zum Teil recht kontroversen Diskussion über die Errichtung eines Sekretariates der Kirche in Deutschland, bei der ja auch der Raum Köln/Bonn eine Rolle spielt. Dabei wurden deutliche Richtungskämpfe verschiedener, auch außerhalb der Synode agierender Meinungsgruppen sichtbar. Doch auch inhaltliche Kritik wurde laut. So wurde der Vorwurf erhoben, es handle sich hier nur um den Versuch einer rein innerkirchlichen Kräfteumschichtung, dem jede Wirkung nach außen fehle. Verteidiger der Vorlage wiesen darauf hin, daß die Vorlage vor allem eine Aufforderung zu größerer Effizienz darstelle. In diesem Zusammenhang wurde das Argument einer möglichen ökumenischen Zusammenarbeit mit dem evangelischen Partner ins Spiel gebracht. Die Erfahrungen mit dem Haus der Evangelischen Publizistik in Frankfurt sollten dabei berücksichtigt werden. Ein Gesprächsbeitrag, der vor allem bemängelte, daß nirgendwo die Rede vom Auftrag der christlichen Journalisten in den säkularen Medien die Rede sei, deutete unüberhörbar eine noch ganz ausgelassene, aber doch spezifische Dimension eines *kirchlichen* Konzeptes an.

Wie soll es weitergehen?

So war das Ergebnis auch in diesem Fall eher ernüchternd. Wie soll es nun weitergehen? Beide Vorlagen der Kommission VI wurden als Grundlagen für die weitere Arbeit angenommen; die „Grundsätze" mit 239 Ja-, 30 Nein-Stimmen und 23 Enthaltungen; die Vorlage über die „zentrale Stelle" mit 161 Ja-Stimmen, 56 Nein-Stimmen und 15 Enthaltungen. Beide wurden wiederum ergänzt durch einige Anträge der Kommission VI mit dem Entwurf der gemischten Kommission, als Anlage der Kommission V zugewiesen. Diese verbleibt unter dem anstelle von Minister Vogel neugewählten Vorsitzenden *K. Kühn* (Hamburg) in der bisherigen personellen Zusammensetzung, nachdem Weihbischof *W. Kampe* (Limburg) seinen ursprünglichen Antrag, diese Kommission aus Mitgliedern der bisherigen gemischten Kommission zu ergänzen, wieder zurückgezogen hat. Die Vorlagen werden also auch in Zukunft *getrennt* behandelt werden. Bei beiden wird die K VI aber nicht nur den Entwurf der gemischten Kommission, sondern auch das Sofortprogramm der Bischöfe mit einzubeziehen bzw. zu berücksichtigen haben. So wiederholt sich in der Synode das Vielerlei an Überschneidungen und Doppelungen, das man auch in Gremien außerhalb der Synode kennt. Offenbar kam niemand ernsthaft auf den Gedanken, hier reinen Tisch zu schaffen, indem man aus dem Plenum heraus einige wenige Forderungen formulierte, um sie dann von der zuständigen Kommission präzisieren zu lassen und sie möglichst bald zu verabschieden, um so die Grenzen des Handlungsraumes der Synode in diesem Bereich deutlicher zu markieren und das unmittelbar Realisierbare nicht noch länger aufzuhalten. So könnte man beispielsweise durchaus fragen, ob ein Beschluß der Synode über die Errichtung eines Referates Publizistik bei der Bischofskonferenz, der Ausbau der KNA und die Einrichtung einer Gemeinschaftsredaktion der Bistumspresse zweckmäßig ist. Wäre es nicht sinnvoller, ohne Festlegungen das eine nach dem anderen zu tun, um nicht neue Überschneidungen und damit Überflüssiges zu schaffen oder an der falschen Stelle auszubauen? Einen guten Dienst würde die Synode der katholischen Publizistik sicher mit der Anordnung erweisen, ein von der gemischten Kommission gefordertes Gremium möglichst interessenunabhängiger Experten zu schaffen, das sämtliche zentrale Vorhaben im Bereich Publizistik passieren müßten und durch das alle anderen Gremien um die und außerhalb der Bischofskonferenz abzulösen wären. Der Soziologe Prof. *F. X. Kaufmann* (Münster) hat sich in der Diskussion namens der gemischten Kommission besonders dafür eingesetzt. Auch die Begrenzung dieses Gremiums auf 12 Mitglieder wäre angesichts der überbordenden Mitgliederzahlen in den bereits bestehenden Gremien geradezu eine Wohltat. Freilich erscheint die Wahl eines solchen Gremiums durch die Synode selbst wenig zweckmäßig. Ein mehrstufiges Ernennungsverfahren wäre sinnvoller. Auch ist zu fragen, ob ein solches Gremium im eigentlichen Sinne Kontrollorgan oder vielmehr „Rat" mit Vorschlagsrecht und Anhörenspflicht sein sollte.

Erläuterungen zur Frage der Ordination Verheirateter

Neben der Debatte über Publik und über ein publizistisches Gesamtkonzept hat ein Thema nach außen hin am meisten Aufsehen erregt, das in Würzburg gar nicht auf der Tagesordnung stand und das nach dem Willen der Bischöfe nicht auf die Tagesordnung, wenigstens nicht in Form von Beschlußanträgen, kommen soll: die Frage nach der Weihe sog. „bewährter Männer" (vgl. ds. Heft S. 303). Die Auflage der Bischöfe, diese Frage aus dem Beratungsgegenstand „Dienst und Amt des Priesters in der Gemeinde" herauszunehmen, führte zu großer Beunruhigung innerhalb der Synode und innerhalb der Aussprache über den TOP „Zuweisung weiterer Beratungsgegenstände" zu einer erregten Debatte über die Vorgehensweise der Bischofskonferenz. Eine Gruppe von 66 Synodalen hatte einen Antrag unterzeichnet, der nach der Revision des Beschlusses verlangte und das Thema ausdrücklich auf die Tagesordnung der nächsten Vollversamlung im November 1972 setzen wollte. Erst nach der lebhaften Aussprache am Samstagnachmittag und einer nochmaligen Stellungnahme durch die Bischofskonferenz wurde der Antrag zurückgezogen. Über die Debatte selbst werden wir noch berichten. Hier veröffentlichen wir zwei Dokumente, die die Motive, die beim Beschluß der Bischofskonferenz tonangebend waren, verdeutlichen.

Erklärung der Bischofskonferenz

Beim ersten Dokument handelt es sich um die Erklärung der Bischofskonferenz, die von den Bischöfen unmittelbar vor der Debatte im Plenum beschlossen und formuliert und vom Vorsitzenden der Konferenz in der Synodenaula vorgetragen wurde. Die Substanz in der Erklärung: die Bischofskonferenz wolle die Frage nicht ausklammern, nur Beschlüsse dürften darüber nicht gefaßt werden. Die hauptsächliche Begründung für den Beschluß zu diesem Zeitpunkt: Die Bischofskonferenz halte die Weihe Verheirateter nicht für richtig und angesichts der Mehrheitsmeinung in der Weltkirche in absehbarer Zeit nicht für realisierbar. Hätte man jetzt nicht entschieden, würde aber möglicherweise in den Vorlagen über die pastorale Planung die Weihe Verheirateter bereits vorausgesetzt.

1. Der Beschluß der Bischofskonferenz

Die Bischofskonferenz hat ihr Einverständnis zu den von der Zentralkommission vorgelegten Beratungsgegenständen gegeben, diese allerdings an zwei Bedingungen geknüpft, nämlich

1.1 daß die Frage der Richtlinien zur pastoralen Hilfe für Geschiedene im Gesamtzusammenhang *einer* Vorlage „Christlich gelebte Ehe" behandelt wird; und

1.2 daß die Frage der Weihe von im Leben bewährten Männern aus dem Beratungsgegenstand „Dienst und Amt des Priesters in den Gemeinden" herausgenommen wird.

2. Das Anliegen der Bischofskonferenz

ad 1.1:
Die Bischofskonferenz ist sich durchaus bewußt, daß es eine pastoral wichtige und dringende Aufgabe ist, Geschiedenen und Wiederverheirateten Formen eines religiösen Lebens innerhalb der Kirche aufzuzeigen. Sie ist jedoch der Ansicht, daß es in unserer Zeit eine noch umfassendere und pastoral nicht weniger dringliche Aufgabe der Synode ist, den Gläubigen für das christliche Verständnis der Ehe, für Treue und für die Sakramentalität der Ehe Hilfen zu bieten. Die Bischöfe sind daher der Meinung, daß ohne waches Bewußtsein von der Unauflöslichkeit und der Sakramentalität der Ehe keine gangbaren Wege aufgewiesen werden können, wie den geschiedenen Wiederverheirateten zu einem religiösen Leben geholfen werden kann.

ad 1.2:
1. Offenbar wird angenommen, die Bischofskonferenz hätte schon seit langem beschlossen, die viri probati als *Beratungsgegenstand* auszuklammern. Man vermutet, die Bischofskonferenz habe dem Themenvorschlag zwar zugestimmt, aber einen nicht veröffentlichten Vorbehalt zu diesem Punkt gemacht. Dem ist nicht so. Die Bischofskonferenz hat auf ihrer Vollversammlung im September 1970 in Fulda einen Zwischenbericht über die thematische Vorbereitung der Synode entgegengenommen. Im Protokoll dieser Konferenz heißt es wörtlich: „Die Vollversammlung nimmt einen Zwischenbericht über die thematische Vorbereitung der Synode entgegen. Gegen die vorgesehenen Themengruppen bestehen keine Einwendungen. Über die Festsetzung der sich daraus ergebenden Beratungsgegenstände wird zu gegebener Zeit gemäß Art. 11, Abs. 1 des Statuts der Synode das Einvernehmen zwischen dem Präsidium der Synode und der Deutschen Bischofskonferenz herzustellen sein" (21. bis 24. Sept. 1970, Fulda, Nr. 12 c). Daß über die Fortsetzung der aus dem Themenvorschlag sich ergebenden Beratungsgegenstände das Einvernehmen zwischen Präsidium und Bischofskonferenz herzustellen sei, war allen Synodalen bekannt, da dies eindeutig in Art. 11 des Statuts steht.

2. Von der Zentralkommission ist das Thema der viri probati, das von der Sachkommission IX in einer Vorlage aufgegriffen worden war, zuständigkeitshalber an die Sachkommission VII verwiesen worden. Dabei haben die Bischöfe, die Mitglieder der Zentralkommission sind, nicht im Sinne gehabt, dieses Thema zu verschieben, um es später ganz abzulehnen. Zu dem Zeitpunkt ist in der Bischofskonferenz darüber noch gar nicht gesprochen worden, und ich glaube nicht, daß ein einzelner Bischof damals bereits die Absicht hatte, dieses Thema nicht als Beratungsgegenstand zuzulassen. Die Frage stand einfach noch nicht an.

3. Noch einmal möchte ich einige Aspekte nennen, die für die Entscheidung der Bischofskonferenz auf ihrer letzten Vollversammlung im April vielleicht Verständnis schaffen können.

a) Die Konferenz hat sich mit großer Mehrheit so entschieden, weil sie mehrheitlich einmal für die absehbare Zeit die Weihe von viri probati nicht für richtig und zum anderen aber auch angesichts der Mehrheitsmeinung der Weltkirche eine Verwirklichung der Weihe von viri probati nicht für realisierbar hält.

b) Wären die viri probati als Beratungsgegenstand akzeptiert worden, hätte man bei Vorlagen über pastorale Planungen die Weihe der viri probati möglicherweise vorausgesetzt. Dann aber hätte eine Nicht-Zulassung der Weihe von viri probati entsprechende Vorlagen ins Leere gehen lassen. Um dies und damit Enttäuschungen und Fehlplanungen zu vermeiden, hielt es die Bischofskonferenz für redlich und sachdienlich, von vornherein diese Frage aus den Beratungsgegenständen herauszunehmen.

Die von niemandem geleugnete personale Not in der Seelsorge zu überwinden verlangt umfangreiche und intensive Überlegungen und Planungen, um die wir die Synode bitten. In der Erklärung der Bischofskonferenz sind einige Punkte genannt.

c) Außerdem möchte ich auch offen sagen, daß die Bischöfe sich bei dieser Entscheidung gleichfalls haben leiten lassen von der eigenen Erfahrung, daß aufgrund der ständigen Auseinandersetzungen um diese Frage falsche Hoffnungen bei vielen geweckt worden sind. Diese ungerechtfertigten Erwartungen zu unterstützen hält die Bischofskonferenz nicht für verantwortbar.

3. Zur Interpretation des Beschlusses bezüglich der viri probati:

Die Bischofskonferenz hat sich sich gestern noch einmal mit ihrem Beschluß in dieser Frage beschäftigt und versucht, diesen zu präzisieren. Was beinhaltet der Beschluß, was will er nicht aussagen?

Der Beschluß der Bischofskonferenz beinhaltet, daß es einen Beratungsgegenstand im Sinne des Synodenstatuts, der die Frage der viri probati einschließt, nicht gibt. Das bedeutet, daß keine entsprechende Vorlage für die Vollversammlung erstellt und in ihr beschlossen werden kann. Das heißt aber nicht, daß in der Snode die Frage der viri probati nicht zur Sprache gebracht werden könnte. Die Bischofskonferenz interpretiert volleinvernehmlich ihren Beschluß dahin, daß auch in der Synode dieses Thema berührt werden kann und im Zusammenhang mit den Beratungsgegenständen über den priesterlichen Dienst und andere pastorale Dienste wohl auch berührt werden muß. Die Bischofskonferenz geht, mit anderen Worten, davon aus, daß sowohl in den Arbeitsberichten der Sachkommission VII als auch in den Erläuterungen und Begründungen dieser Sachkommission zur Vorlage „Dienst und Amt des Priesters" der Problemkreis der viri probati angesprochen werden kann.

Ich bitte also alle Synodalen um Verständnis dafür, wenn die Bischofskonferenz es nicht für richtig hält, daß die Synode in dieser Sache Beschlüsse faßt. Dies bleibt durch die Entscheidung der Bischofskonferenz vom 13. 4. 1972 ausgeschlossen. Ich hoffe, Sie werden um so eher Verständnis für diese Entscheidung aufbringen, als ich Ihnen deutlich machen durfte, daß mit dem Beschluß der Bischofskonferenz keineswegs jede Diskussion über die Frage der viri probati ausgeschlossen sein soll.

Ein Schreiben des Bischofs von Münster

*Als zweites Dokument veröffentlichen wir ein Schreiben des Bischofs von Münster vom 1. Mai, das Bischof Tenhumberg unmittelbar vor Beginn der Synode an den Klerus seiner Diözese richtete. Der Bischof von Münster ist zugleich Vorsitzender der Synodenkommission VII, in deren Zuständigkeit der Beratungsgegenstand „Dienst und Amt des Priesters in den Gemeinden" fällt. In dem Schreiben von Bischof Tenhumberg, der wegen Erkrankung der Synode fernbleiben mußte, wird ein Motiv deutlich sichtbar, das in der Erklärung der Bischofskonferenz unausgesprochen blieb: der Zusammenhang zwischen der Weihe Verheirateter und den möglichen Folgen für das Zölibats*gesetz.

Liebe Mitbrüder! Mit diesem Schreiben möchte ich Ihnen Kenntnis geben von einer Entscheidung der Bischofskonferenz hinsichtlich der Arbeit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, die in besonderer Weise uns Priester betrifft. Es geht um die Behandlung der Fragen bezüglich der viri probati.

Es ist allgemein anerkannt, daß *Priestertum* und *Ehelosigkeit* von ihrem Wesen her nicht notwendig miteinander verbunden sind. Das zeigt sowohl die Praxis der frühen Kirche wie auch der Ostkirche. In der lateinischen Kirche haben verschiedene Motive zum heutigen Zölibatsgesetz geführt. Das entscheidende Motiv waren jedoch nicht äußere Einflüsse, sosehr auch diese mit eingewirkt haben, sondern die wachsende Wertschätzung der um des Himmelreiches willen frei gewählten Ehelosigkeit und deren Affinität und Konvergenz zum priesterlichen Dienst. Deshalb darf man von einer geistgewirkten Entwicklung sprechen. Wo die Ehelosigkeit in Freiheit übernommen und um der Freiheit willen für den vollen Einsatz für die Sache Jesu Christi und für die Sache der Menschen gelebt wird, da ist sie ein Zeichen der eschatologischen Freiheit der Kinder Gottes und da ermöglicht sie auf ihre Weise menschliche Erfüllung und menschliches Glück. Der Verbindung zwischen Priestertum und frei gewählter Ehelosigkeit kommt gerade heute eine große Bedeutung zu.

In den Diskussionen der letzten Jahre wird immer wieder vorgeschlagen, in Ehe und Beruf bewährte Männer (viri probati) zum priesterlichen Dienst zuzulassen, wenn nicht gar auf institutionelle Verbindung von Priestertum und eheloser Lebensform in der röm.-kath. Kirche überhaupt zu verzichten. Man verweist auf die gegenüber früher wesentlich positivere Auffassung von *Geschlechtlichkeit und Ehe*, auf eine mögliche Bereicherung der Seelsorge durch die Erfahrung in Ehe und Familie, auf die Vorteile einer gesunden Pluriformität, die Infragestellung des Zeichencharakters der Ehelosigkeit in der heutigen Gesellschaft, die Gefahr der Vereinsamung des zölibatär lebenden Priesters und auf seine Distanz zu den Menschen. Weiter verweist man darauf, daß Priestertum und Ehelosigkeit zwei verschiedene Charismen sind, die nicht unbedingt und immer gleichzeitig gegeben zu sein brauchen. Das wichtigste Argument ist jedoch der Hinweis auf die gegenwärtige und die vorherrschende künftige pastorale Situation angesichts der Alterspyramide des Klerus, der sinkenden Zahl der Weihen und der Zahl der Amtsniederlegungen.

In dieser Diskussion wird andererseits darauf hingewiesen, daß die heute weithin festzustellende *Priesterkrise* nicht allein, ja nicht einmal zuerst, eine Zölibatskrise ist, sondern daß sie mit der Situation des Glaubens und der Kirche im ganzen zusammenhängt. Es wird gefragt, ob durch die Zulassung Verheirateter zum Priestertum oder auch durch die grundsätzliche Aufgabe der Zölibatsverpflichtung tatsächlich eine genügende Zahl von Priestern für die absehbare Zukunft zu erwarten ist. Erfahrungen in anderen Kirchen sprechen nicht dafür, daß durch solche Maßnahmen die Priesterzahl auf die Dauer wesentlich beeinflußt werden kann. Wenn auch die Einführung der viri probati im Augenblick zweifellos manche Probleme lösen könnte, entstehen jedoch durch eine solche Lösung eine Reihe von *Folgeproblemen*, deren Konsequenzen noch nicht abzusehen sind. Ist es möglich, daß die Einführung der viri probati als außerordentliche Maßnahme für bestimmte pastorale Notlagen begrenzt werden kann? Führt die Ermöglichung dieses außerordentlichen Weges nicht doch in wenigen Jahren faktisch zu einer völligen Freigabe des Zölibats und zu einer generellen Zurückdrängung des ehelosen Priestertums? Wird es in unserer Welt heute möglich sein, einen verheirateten Klerus und einen unverheirateten Klerus nebeneinander zu haben, ohne daß der letztere zu einer neuen Form eines aus der Welt zurückgezogenen Priestertums oder in anderer Weise zu einem vom verheirateten Klerus unterschiedenen sozialen Stand führt? Schließlich wird gefragt, ob nicht in der gegenwärtigen, der ehelosen Lebensform wenig wohlwollenden Situation unserer Gesellschaft eine solche Maßnahme als Anpassung an unsere Gesellschaft mißverstanden wird und die ohnedies vorhandene Verbürgerlichungstendenz in der Kirche noch verstärkt wird.

Die *Diskussion über den Zölibat*, die Entkoppelung und die Einführung von viri probati ist in den letzten Jahren sowohl in der breiten Öffentlichkeit wie auch in den Priesterräten, Pastoralkonferenzen, Priesterkursen, in Priestergemeinschaften und Priestergruppen sowie in den Gemeinden in aller Breite geführt worden. Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich gleichfalls seit längerer Zeit mit diesen Problemen eingehend befaßt, zuletzt in der Vorbereitung der Römischen Bischofssynode 1971. Auch in der Bischofskonferenz wurden verschiedene Standpunkte der Frage der Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum vertreten. Die Mehrheit sprach sich dafür aus, in der gegenwärtigen Situation die Weihe Verheirateter zu Priestern nicht zu empfehlen.

Die *Römische Bischofssynode* hat den gesamten Fragenkreis um den Dienst des Priesters, um den Zölibat und um die Zulas-

sung Verheirateter zum Priestertum offen und ausführlich diskutiert. Mit überwältigender Mehrheit hat sie sich dafür ausgesprochen, daß „das in der katholischen Kirche geltende Gesetz des priesterlichen Zölibats uneingeschränkt beibehalten werden" soll (Der priesterliche Dienst Nr. 20, 15; 168 Ja-Stimmen, 10 Nein-Stimmen, 3 Enthaltungen. Einundzwanzig stimmten für eine Verbesserung des Textes). Zur Frage der Weihe verheirateter Männer wurden den Behörden zwei Formeln zur Abstimmung vorgelegt. Die Mehrheit der Bischofssynode (107 Stimmen) entschied sich für die folgende: „Unbeschadet der päpstlichen Rechte wird die Priesterweihe von verheirateten Männern nicht gestattet, auch nicht in Sonderfällen." Auch die von einer starken Minderheit (87 Stimmen) bevorzugte Formel war nicht einfachhin als ein uneingeschränktes Ja zur Weihe verheirateter Männer zu verstehen, sondern sah nur vor, daß es „dem Papst allein" zustehe, „in Sonderfällen, aus pastoralen Gründen, unter Berücksichtigung des Wohls der Gesamtkirche, die Priesterweihe verheirateter Männer zu gestatten, die jedoch in reiferem Alter stehen und von unbescholtenem Lebenswandel sein sollen" (Der priesterliche Dienst Nr. 20, 16). Der Papst hat das Ergebnis der Bischofssynode und besonders ihre Entscheidung in der Zölibatsfrage bestätigt.

Aufgrund der eingehenden Diskussion über die Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum sowie aufgrund des Ergebnisses der Römischen Bischofssynode erachtet es die Deutsche Bischofskonferenz nicht als angezeigt und sinnvoll, sich jetzt in der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland erneut der Erörterung dieser Fragen zuzuwenden. Es ist nach den bisherigen Erfahrungen nicht damit zu rechnen, daß sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt in einer weiteren Diskussion neue Argumente ergeben. Eine weitere Diskussion über dieses Problem könnte in der gegebenen Situation nur die weitverbreitete Unsicherheit über den priesterlichen Dienst und die priesterliche Lebensform vermehren. Die Bischöfe sind der Überzeugung, daß in der gegenwärtigen Situation eine so weittragende Entscheidung für die Kirche in Deutschland weder durchsetzbar noch zu verantworten ist. Die Einheit und die Solidarität in der Kirche ist um weit wichtigerer Probleme willen heute so dringend notwendig, daß es nicht erlaubt sein kann, hier Konflikte zu provozieren, die nach der Lage der Dinge nicht weiterführen, sondern die Situation nur verhärten. Die Deutsche Bischofskonferenz stellt sich hinter das Votum der letzten Bischofssynode in Rom. Diese Entscheidung der Bischofskonferenz, die Fragen der viri probati nicht in der Gemeinsamen Synode erneut zu diskutieren, wurde mit 40 Ja-Stimmen und 3 Nein-Stimmen bei einer Stimmenthaltung gefaßt.

Diese Entscheidung der Deutschen Bischofskonferenz bedeutet keine Zementierung des Status quo. Sie hält es für dringend erforderlich, an einem Pastoralkonzept zu arbeiten, das folgende Punkte mit Vorrang umfaßt: weiterer *Ausbau des Diakonats,* Entfaltung haupt- und nebenberuflicher wie auch ehrenamtlicher Laiendienste auf den verschiedenen pastoralen Ebenen, planvollere und engere Zusammenarbeit der Priester, stärkere Kooperation zwischen priesterlichem Dienst und anderen pastoralen Diensten, Verbesserung der pastoralen Strukturen. Darüber hinaus ist auch eine Erneuerung und *Vertiefung des priesterlichen Zölibats* erforderlich. Die priesterliche Lebensform soll im gesamten deutlicher als bisher Zeugnischarakter für das Evangelium entfalten. Dem muß sowohl die Ausbildung der Priester wie auch ihre brüderliche Gemeinschaft miteinander dienen. Von vorrangiger Bedeutung ist darüber hinaus die *Eröffnung neuer Wege zum Priestertum,* die es auch bewährten Männern, die bereits im Beruf stehen, ermöglichen, einen Zugang zum haupt- und nebenberuflichen priesterlichen Dienst zu finden, ohne sie auf traditionelle Formen des Ausbildungsganges einseitig festzulegen.

Mit diesen Ausführungen möchte ich Ihnen die Entscheidung der Deutschen Bischofskonferenz erklären. Es geht keineswegs darum, die Freiheit des Gesprächs in der Kirche einzuengen. Die deutschen Bischöfe glauben vielmehr, so handeln zu müssen, weil sie Verantwortung dafür tragen, daß die Planungen der Synode eine effektive Hilfe in der gegenwärtigen Situation darstellen können.

Liebe Mitbrüder, ich möchte mein Schreiben nicht beenden, ohne Ihnen allen für Ihre Treue im priesterlichen Dienst zu danken. Die Anforderungen, die von vielen Seiten an uns gestellt werden, sind gewachsen. Doch soll uns das nicht ein Anlaß zum Klagen sein, sondern zum Dank. Mit dem Apostel Paulus wollen wir Christus, unserem Herrn, danken, der uns die Kraft gab und uns für treu erachtete und zu seinem Dienst bestellt hat.

Kurzinformationen

Der **Geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken** hat auf seiner letzten Sitzung vom 5. Mai 1972, auf der er zum erstenmal unter dem Vorsitz des neugewählten Präsidenten, des rheinland-pfälzischen Kultusministers *B. Vogel,* tagte, neben den auf S. 284 dieses Heftes abgedruckten Erklärungen zur Situation an den Hochschulen und zur betrieblichen Berufsausbildung auch Thesen „zur gegenseitigen Zuordnung der *Räte* in der Kirche" veröffentlicht. In dem Papier, das als ein Beitrag zur gegenwärtigen Synodendiskussion zum gleichen Thema (Synodenkommission VIII) gedacht ist, stellt das Zentralkomitee zum *Priesterrat* fest: Er bringt die dem Bischof und den Priestern gemeinsame Verantwortung für die Einheit des Bistums zum Ausdruck; er soll mit dem Bischof die Einheit des Presbyteriums gewährleisten und die Hinordnung der Gemeinden auf das Bistum fördern. Zum Verhältnis Leistungs-Gremien heißt es: Rätegremien seien auf allen Ebenen erforderlich, auf denen Kirche amtlich verfaßt ist. Den Vorsitz habe jeweils der zuständige Amtsträger. In den Rätegremien müsse die Gesamtheit der Gläubigen einschließlich der verbandlichen und sonstigen freien Initiativen in der Kirche vertreten sein. Über die dem Amt zugeordneten Räte hinaus fordert das Zentralkomitee „zumindest auf den überpfarrlichen Ebenen" eigenständige Gremien, die die verbandlichen und freien Initiativen verkörpern und in erster Linie dem Weltauftrag der Christen dienen. Zwei weitere Erklärungen, über *Fragen der Studienreform* und über den *Wehrdienst und die Bedingungen des Friedens* — es handelt sich im ersten Fall um eine Vorlage des Kulturbeirates, im zweiten Fall um eine Vorlage des politischen Beirates — wurden nochmals zurückgestellt. Auf der gleichen Sitzung bildete der geschäftsführende Ausschuß eine auf der letzten Vollversammlung des ZdK beschlossene neunköpfige *Verhandlungskommission mit der ad-hoc-Kommission der deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Errichtung eines Sekretariates der katholischen Kirche in Deutschland.* Die Kommission tritt am 8. Juni zum erstenmal zusammen. Am 23. Juni findet die erste Sitzung mit der ad-hoc-Kommission der Bischofskonferenz statt. Neben dieser wurden noch zwei weitere Kommissionen geschaffen: eine für die Prüfung des Statuts und der Geschäftsordnung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, eine zweite, die sich mit den sozialen Hilfen in Härtefällen bei Schwangerschaften im Zusammenhang mit der geplanten Reform des § 218 des Strafgesetzbuches befassen soll.

Die **französische Bischofskommission für die Welt der Arbeit** hat unter dem Datum vom 1. 5. 1972 ein neues Dokument über das Verhältnis der Kirche zur Arbeiterschaft veröffentlicht (Wortlaut in „La Croix", 5. 5. 72). Dieses Dokument, das in ganz Frankreich beträchtliches Aufsehen erregte, das von der Presse der Linksparteien einschließlich der der Kommunisten ausgiebig zitiert und von gaullistischer Seite verschiedentlich angegriffen wurde, beschäftigt sich mit der *kirchlichen Situation jener Vertreter der Arbeiterschaft, die sich ideologisch zum Sozialismus verschiedener Prägung bekennen.* Die Autoren ringen um mehr Verständnis für diese Gruppen. Wörtlich heißt es: „Wie immer man die sozialistischen Doktrinen und die für den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus angezielten Mittel beurteilen mag, man müßte wenigstens anerkennen, daß dies für sehr viele Männer und Frauen das Ideal der Befreiung darstellt, für das sie sich seit mehr als einem Jahrhundert mit viel Mut, Geduld und Generosität einsetzen." Die Autoren stellen fest, die Kirche habe sehr viel Mühe gehabt, dieses „humane Projekt" wirklich ernst zu nehmen: „Geben wir es zu: Wir haben nicht die menschliche Bedeutung dieses Kampfes für die Gerechtigkeit erkannt, den die Arbeiterschaft seit so langer Zeit führt." Den christlichen Arbeitern, die sich als aktive Sozialisten bekennen, attestiert die Bischofskommission, „sie hätten für ihren Teil in manchmal sehr schwierigen Situationen bewiesen, daß sie ihren christlichen Glauben im Kampf um den Aufbau des Sozialismus (auch) wirklich leben können". Im Blick auf die Kirche heißt es: „Die Arbeiterschaft kann sich nicht mit Erklärungen zufriedengeben. Sie erwartet eine Erneuerung im Verhalten der Kirche, durch die ihr Erscheinungsbild gereinigt wird. Sie verlangt von ihr, daß sie sich in ihren Einrichtungen den Erfordernissen der sozialen Gerechtigkeit anpaßt. Alles, was in ihren karitativen und sozialen Einrichtungen nach Paternalismus rieche, sei im Ergebnis ein Gegenzeugnis. Bezüglich der verschiedenen Formen des Sozialismus stellen die Bischöfe dreierlei fest: 1. Die Arbeiterschaft ist in Frankreich *in ihrer Gesamtheit* davon angezogen, ob es sich nun um den Kommunismus oder um andere Formen des Sozialismus handelt. Dies ist eine der wesentlichen Gegebenheiten für die französische Arbeitswelt. Die Kirche kann sich diesem Faktum nicht entziehen; sie ist aufgerufen, die Zeichen des Wirkens des Geistes zu entdecken und um Unterscheidung bemüht zu sein. 2. Auch im *Marxismus* gibt es wichtige Elemente, die von der christlichen Arbeiterschaft assimiliert wurden. Sie erscheinen ihnen keineswegs mit dem christlichen Glauben unvereinbar. 3. Es genügt für die Kirche nicht zu sagen, eine bestimmte Ideologie sei vereinbar oder sei nicht vereinbar mit dem Christentum. Es gilt auch den *praktischen Einfluß* zu beurteilen. Das Dokument ist das Ergebnis zweijähriger gemeinsamer Gespräche zwischen Bischöfen und christlichen Arbeitervertretern sozialistischer Provenienz. Es richtet sich nicht direkt an die Arbeiterschaft. Es ist kein Dokument *des* Episkopats, sondern eine Denkhilfe *für* die Bischöfe und die mit der Arbeiterseelsorge befaßten Geistlichen. Die Bischofskommission, die nur für sich spricht, bezeichnet es selbst als eine „erste Etappe" im Gespräch mit den unmittelbar betroffenen Arbeitern. „La Croix" kommentierte das Papier mit dem Hinweis: Man bediene sich zwar einer unpassenden Sprache, wenn man sage, die Kirche Frankreichs marschiere links, aber man solle dieses „Ereignis" nicht unterschätzen.

Die **kanadische Bischofskonferenz studierte die Ergebnisse der römischen Bischofssynode** auf ihrer diesjährigen Frühjahrssitzung vom 17. bis 21. April in Ottawa. Dabei ging es um die Überprüfung, inwieweit die Resultate auf die spezifischen Besonderheiten Kanadas übertragen werden können. Die wichtigsten Themenbereiche lauteten: Das politische Leben in Québec und die Kirche, die soziale Gerechtigkeit im internen Leben der Kirche, die gerechtere Verteilung des Nationaleinkommens, der christliche Sinn des Sonntags. Die zweisprachig ablaufende Konferenz geriet mehrfach in Gefahr, bei der Diskussion über die soziale Gerechtigkeit einseitig zum Problem der französischen Minderheit und zum Separatismus Stellung zu nehmen. Schließlich jedoch wurde das Thema ganz ausgeklammert. Besondere Beachtung fand die theologische und pastorale Reflexion über den Sinn des christlichen Sonntags heute. Bei der Diskussion über das Priesterdokument stieß man schon nach kurzer Zeit auf die Frage der Ordination Verheirateter. Führende Vertreter der kanadischen Bischöfe, unter ihnen die meisten der sechsköpfigen Delegation bei der Synode, erklärten dabei, dieses Thema sei auch nach der Bischofssynode keineswegs „tot". Sie seien zwar momentan größtenteils auch der Meinung, daß die Werte des unverheirateten westlichen Priesters hoch einzuschätzen seien und daß es eines tieferen Verständnisses innerhalb der Kirche für die Freuden und den Dienst des Zölibats bedürfe. Doch mehrere Bischöfe wiesen darauf hin, daß eine „offene Tür" verbleibe, da es sich bei dem Synodenbeschluß nur um eine *Empfehlung* an den Papst gehandelt habe. Und es gibt, wie es ein Bischof ausdrückte, „absolut nichts, das die kanadischen Bischöfe davon abhalten könnte, zum Heiligen Vater zu gehen und ihn um Erlaubnis zur Ordination von verheirateten Männern zu bitten, wenn die Situation es hier erforderlich machen sollte". (NCNS, 20. 4. 72). Die kanadischen Bischöfe hoben hervor, daß immerhin 87 von 200 Bischöfen den Abschnitt über das Verbot der Zulassung verheirateter Männer abgelehnt hätten. Zu den 87 hätten nicht nur die kanadischen Delegierten, sondern auch Ordensobere und Bischöfe aus Lateinamerika, Belgien, den Niederlanden und verschiedenen skandinavischen Ländern gehört. Besonders Bischof **A. E. Burke** von Yarmouth/Nova Scotia, unterstrich die Möglichkeit, daß die kanadischen Bischöfe schon in Kürze Papst Paul um die Erlaubnis zur Weihe von verheirateten Männern bitten könnten, wenn sie erleben müßten, daß weite Missionsgebiete Kanadas ohne Priester sind. Die Ergebnisse der Bischofssynode seien kein Stopsignal für eine weitere Behandlung und eventuelle Änderung der Diskussionen um die verheirateten Priester.

Zu einem **Kongreß „Die Bibel und das Schwarze Afrika"** im Harry-S.-Truman-Forschungszentrum der Hebräischen Universität in Jerusalem trafen sich vom 23. bis 27. April 40 katholische und protestantische afrikanische Intellektuelle und israelische Bibelgelehrte. Die afrikanischen Teilnehmer stammten aus 17 verschiedenen Ländern. Veranstalter waren die „Bewegung Christlicher Intellektueller Afrikas", das „Israel Interfaith Committee" und das „Truman-Forschungsinstitut" in Verbindung mit dem „Institut für Menschliche Beziehungen des Amerikanischen Hebräischen Komitees". Die Schirmherrschaft hatten die „Kongregation für die Glaubensverbreitung", die „Afrikanische Kulturgesellschaft" und die „Afrikanische Bibelgesellschaft" gemeinsam übernommen, womit die Bedeutung dieser Konferenz besonders betont wurde. Das Vorhaben geht auf Bemühungen der Bewegung Afrikanischer Christlicher Intellektueller zurück, die eine Tagung über die Bedeutung der Bibel für das heutige Afrika wünschte und sich deshalb an das „Israel Interfaith Committee" wandte (vgl. Fides, 6. 5. 72). Im Herbst 1970 hatte an der Hebräischen Universität bereits ein „Kolloquium über Religion, Nation und Land" stattgefunden, bei dem *E. Mveng S. J.* aus Kamerun den Vorschlag machte, einen afrikanisch-israelischen Kongreß über die Bedeutung der biblischen Botschaft für Afrika zu halten und möglichst in Jerusalem ein ständiges Studienzentrum für afrikanische Bibelwissenschaftler zu errichten. Pater Mveng, der die Bewegung Afrikanischer Christlicher Intellektueller leitet, sorgte deshalb zusammen mit dem Vorsitzenden des „Israel Interfaith Committee", *R. J. Z. Werblowsky*, für eine Kombination beider Wünsche. Unter den Teilnehmern waren auch Kardinal *P. Zoungrana* von Obervolta, Präsident *Senghor* vom Senegal und als europäische Experten für afrikanische Religion der Sekretär der Katholischen Weltföderation für das Bibelapostolat, *J. A. Van der Valk*, und Professor *G. Parrinder* von der Universität London. Zwölf afrikanische und sechs israelische Sprecher legten Arbeitspapiere vor. Die Diskussionen betrafen hauptsächlich die Themenbereiche „Afrika und die Bibel", „Lesen der Bibel in

Afrika und Probleme des Übersetzens", „Analogien und Einflüsse" und „Afrikanische Probleme und Ausblicke für die Zukunft". Bei fast allen Themen stieß man auf das Problem der afrikanischen Identität. Parallelen zwischen Schilderungen der Bibel und heutiger afrikanischer Wirklichkeit wurden von vielen Teilnehmern herausgestellt. Demnach bringen viele der 40 Millionen Christen Afrikas allein von ihrer Stammeszugehörigkeit und ihrer agrarischen Lebensweise her ein ursprüngliches Verständnis für die Bibel mit. Auch die früheren und heutigen Verbindungen zwischen Afrika, den Ländern der Bibel und dem jüdischen Volk sowie die hebräischen Wurzeln der äthiopischen Kirche wurden eingehend behandelt. Allgemein wurde der Kongreß als verheißungsvoller Beginn für ein ständiges Afrikanisches Bibelinstitut angesehen (vgl. NCNS, 2. 5. 72).

Die **Neunzehnhundertjahrfeier des Martyrertodes des Apostels Thomas** erlebte vom 14. bis 16. April ihren Höhepunkt in Madras in Indien. Nach intensiver theologischer Vorbereitung im Oktober 1971 (vgl. HK, Dezember 1971, 569 ff.) war jetzt die gesamte katholische Bevölkerung aufgerufen, an dreitägigen Feierlichkeiten teilzunehmen. Der ursprüngliche Termin im Januar hatte wegen des indisch-pakistanischen Krieges abgesagt werden müssen. Hervorstechendes Merkmal der Gedächtnisfeiern waren die ökumenische Öffnung und der Dialog mit nichtchristlichen Religionen. Papst Paul VI. unterstrich die Bedeutung des Treffens durch ein persönliches Schreiben, die Entsendung von Kardinal *W. Conway* von Armagh und Primas von Irland als päpstlichen Legaten und durch eine zum Abschluß verlesene Botschaft, in der der hl. Thomas offiziell zum Apostel Indiens erklärt wurde. Insgesamt nahmen mehr als 100 000 Menschen an den Feiern teil. Überraschend groß war die Resonanz auch auf seiten der Nichtkatholiken und bei staatlichen Stellen. So strahlte „All-India Radio" am 25. April über das ganze Land ein Sonderprogramm mit dem Titel „Das Geschenk des Glaubens" aus, und Fernsehen und Presse berichteten ausführlich. Der Präsident Indiens, *V. V. Giri*, erklärte in einer schriftlichen Botschaft u. a.: „Diese Gelegenheit möchte ich benutzen, um der christlichen Gemeinschaft meine Anerkennung auszusprechen für den wertvollen Beitrag, den sie zum bunten Mosaik der Kultur Indiens geleistet hat. Die Bevölkerung von Indien ist ihren christlichen Brüdern zu großem Dank verpflichtet für ihre hervorragenden Leistungen auf den Gebieten Erziehung, Gesundheit und der allgemeinen sozialen Entwicklung" (zit. nach Fides, 6. 5. 72). Das Thema der Feierlichkeiten lautete „Das Leben, an dem wir teilhaben wollen". Kardinal *Conway* sagte in seiner Eröffnungsansprache dazu u. a.: „Dieses Thema wird in erster Linie im Sinne des übernatürlichen Lebens der Gnade verstanden, aber auch im Sinne des menschlichen Lebens in seinen sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Aspekten. Diese Feiern werden deshalb auch Ausdruck dafür sein, wie sich die christliche Gemeinschaft in Indien die Sorge Christi um die Armen und Leidenden zu eigen macht, wie sich diese Sorge in den sozialen Strukturen offenbaren wird." Erstmals in der Geschichte feierte am 15. April der Metropolit der Orthodoxen Syrischen Kirche von Kerala, *Philipose Mar Theophilos* von Angamali, in der Thomas-Basilika eine Messe in Malayalam. Kurz darauf fand in derselben Basilika eine Kommunionfeier statt, konzelebriert von Bischof *L. Newbigin* von der Kirche von Südindien, Bischof *A. J. Satynadhan* von der Lutherischen Kirche und *Mar Chrysostom* von der Mar-Thomas-Kirche von Kerala. Bei einem Symposium über Evangelisation wurden wichtige Impulse der Theologenkonferenz von Nagpur (vgl. HK, Dezember 1971, 569 ff.) weitergegeben. Ein Dialog-Treffen mit Gebet versammelte Vertreter von Christentum, Islam, Buddhismus, Jainismus und drei weiteren typischen indischen religiösen Bewegungen. Die nachhaltige Bedeutung dürfte jedoch der offiziellen Ernennung des hl. Thomas zum Apostel Indiens zukommen.

Ein Projekt der Reform des Theologiestudiums legte *J. Ellul* auf der 65. Nationalsynode der Reformierten Kirche Frankreichs (29. 4. — 1. 5. 72) vor, das von einer Sonderkommission nach längerer Vorbereitung erarbeitet worden war (vgl. Le Monde, 4. 5. 72). Nach hitziger Diskussion wurde das Projekt mit 47 Jastimmen, 4 Neinstimmen und 10 Enthaltungen auf der Synode angenommen. Es sucht einer Reihe dringender Bedürfnisse nachzukommen: die theologische Ausbildung soll sich an den späteren vielfältigen pastoralen Aufgaben ausrichten, die immer mehr über die eines bloßen Pfarrgeistlichen hinausgehen. Die Theologie soll „entklerikalisiert" werden, d. h., das Theologiestudium soll allen Interessenten angeboten werden bzw. offenstehen. Es soll der Anfang einer ständigen Aus- und Weiterbildung werden, derart, daß es nach und nach zu einem „Sonderfall der allgemeinen Ausbildung der Laien wird". Die Theologie ist so darzustellen, daß sie den heutigen soziokulturellen Verhältnissen entspricht und die Problematik unserer Zeit miteinbezieht. Die pädagogischen Methoden sind nach den Bedürfnissen von Professoren und Studenten auszurichten. Das künftige Theologiestudium soll nach diesem Projekt in drei Zyklen gegliedert sein. Der erste Zyklus von drei (früher vier) Jahren sieht ein eigentliches Universitätsstudium mit abschließendem Lizentiat vor. Bildungsmäßige Voraussetzung für den Studienbeginn ist das Abitur (baccalaureat). In den ersten Zyklus fallen die theologischen Grunddisziplinen und eine Einführung in die Humanwissenschaften. Neben ihrem Studium sollen die Studenten im kirchlichen Raum eine praktische Tätigkeit ausüben (bezahlte Arbeit oder eine längere Bewährungszeit u. ä.). Im zweiten Zyklus können die Lizentiaten zwischen einer theologisch-wissenschaftlichen Spezialisierung und einer speziellen Vorbereitung auf die verschiedenen pastoralen Dienste wählen. Die Arbeit in der Pfarrei oder in kirchlichen Organisationen soll dabei die Hälfte dieser Zeit ausfüllen. Ein dritter Zyklus führt zur theologischen Promotion. Das Projekt sieht weiter die Fusion beider gegenwärtiger theologischer Fakultäten in Paris und Montpellier zu einem einzigen Ausbildungsinstitut mit Universitätscharakter vor, wobei in Paris der erste und in Montpellier der zweite Zyklus gelesen werden soll.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BRUNNER, Peter. **Sacerdotium und Ministerium.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 18 Heft 2 (April—Juni 1972) S. 101—117.

Brunners Diskussionsbeitrag stellt in Fortführung der ersten Aufsatzreihe der Zeitschrift zu „Amt und Ordination" in 9 Thesen die orthodoxe lutherische Ablehnung eines heilsvermittelnden amtlichen Priestertums im Neuen Bunde heraus und reduziert das kirchliche Amt auf das Predigtamt. Er argumentiert außerhalb des Kontextes der inzwischen erarbeiteten Konsensus-Dokumente über die Eucharistie. Ähnliches gilt von dem Beitrag von H. *Fries:* „Das Problem des Amtes in der Sicht der katholischen Theologie" (S. 118 bis 138), der über die Arbeiten der letzten Jahre zum Priesteramt sorgfältig, aber nicht bis zum neuesten Stand informiert und mehr eine Apologetik für das lutherisch-katholische Dokument über „Das Evangelium und die Kirche" (HK 25, 536—544) darstellt. Auch er hält eine gegenseitige Anerkennung der Ämter wenigstens regional jetzt schon für möglich. — Neu ist die Information von K. Chr. *Felmy* „Eucharistie, Gemeinde und Amt" (S. 139—160) über das lutherische Gespräch mit der Orthodoxie, das Aufmerksamkeit verdient, weil es zur rechten Verständigung mit der römisch-katholischen Kirche dient.

FRIELING, Reinhard. **Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 23 Nr. 2 (März—April 1972) S. 26—35.

Nach einer Einführung über „Kirche und Politik in Lateinamerika" folgt, eingebettet in Sonderberichte über die Probleme in Argentinien, Peru, Chile, Brasilien und Paraguay mit ihren Verschiedenheiten, die grundsätzliche Analyse auf Grund reicher Kenntnis der lateinamerikanischen Literatur. Sie kennzeichnet diese Theologie seit dem Dokument von *Medellín* in ihrem Unterschied zur „Politischen Theologie" im Westen als „Pastoral der Befreiung", ohne die kritische Selbstbefragung zu verschweigen, die ein Abgleiten in Parteipolitik vermeiden will. Sie gipfelt in der Anfrage an die katholische Theologie der Befreiung, ob sie letztlich nur eine Neuauflage der traditionellen „christlichen Politik" sei, diesmal mit anderem, „linken" Vorzeichen.

HONECKER, Martin. **Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 69 Heft 1 (März 1972) S. 72—99.

Der Aufsatz will die immer noch ungelöste Spannung zwischen der Mehrheit in der EKD und den Lutheranern über die Möglichkeiten und Grenzen einer politischen Ethik klären. Ausgangspunkt bleibt die 2. These der „Barmer Theologischen Erklärung" von 1934, die den totalen Anspruch Christi auf das ganze Leben der Gläubigen dem Totalitätsanspruch des NS-Staates entgegenstellte und bis heute die einzelnen Stadien der „politischen Theologie" der EKD zum Ärger der Lutheraner bestimmt hat. Der kirchengeschichtliche Rückblick ist notwendig und wertvoll, aber der Verfasser will aus der unreflektierten Anwendung von Barmen II heraus und postuliert eine *Sozialethik der Vernunft* und insofern eine begrenzte Rechtfertigung des lutherischen Anliegens von der „Zwei-Reiche"-Lehre, die der Eigengesetzlichkeit der Welt gegenüber einer „kosmischen Christologie" bzw. gegen einen Christus, der als Legislator mißverstanden wird, Rechnung tragen will. Da diese nicht bewältigte Spannung — übrigens nicht nur im Bereich der EKD — dauernd die Verständigung über ein gemeinsames Glaubenszeugnis gefährdet, dürfte die in diesem Beitrag geforderte Reflexion sehr hilfreich sein.

SLENCZKA, Reinhard. **Abendmahlspraxis — Abendmahlslehre — Abendmahlsgemeinschaft.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 21 Heft 2 (April 1972) S. 186—201.

Der auf einer gemeinsamen Sitzung der Ökumenischen Kommissionen des Ordinariats Freiburg und des Landeskirchenamtes Karlsruhe gehaltene Vortrag bemüht sich um die Klärung der anstehenden Frage der von den Gemeinden geforderten Abendmahlsgemeinschaft. Er schlägt vor, den Begriff „Interkommunion" durch „Zulassung" zu ersetzen. Sodann sollte von den Theologen dem Sensus fidelium entsprochen und nicht der Eindruck erweckt werden, als gehe es nur darum, Lehrunterschiede zu überwinden. Es gibt keine Abendmahlsgemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft, und das Ziel des Abendmahls ist es nicht, Einheitsbestrebungen zu krönen oder ihnen vorzuarbeiten, weil es immer Tat Christi ist. Abendmahlsgemeinschaft ist daher mehr als Kirchengemeinschaft, und darum wäre sie unsachgemäß ohne Kirchengemeinschaft. Das gelte auch für sog. konfessionsverschiedene Ehen.

Philosophie und Anthropologie

CORETH, E. **Freiheit und Bindung der Wissenschaft.** In: Zeitschrift für katholische Theologie Bd. 94 Heft 2 (2. Quartal 1972) S. 129—144.

In der heutigen Auseinandersetzung über die Freiheit der Wissenschaft, so stellt Coreth fest, wird das Problem oft „einseitig" und daher nicht als ein im Grunde philosophisches Problem gesehen. Daher bietet er in diesem Beitrag eine philosophische Reflexion darüber an: 1. Was ist Wissenschaft? 2. Was bedeutet Freiheit der Wissenschaft? und 3. Welche „Bindung der Freiheit ist damit gegeben"? In Teil I geht Coreth ausführlicher auf den Wissenschaftsbegriff ein. In Teil II entwickelt er den echten Sinn von Freiheit der Wissenschaft als jenen „spezifischen Freiheitsraum", den die „Wissenschaft zu ihrer wesensgemäßen und funktionsgerechten Entfaltung fordert, der aber die innere Freiheit des Wollens voraussetzt". Freiheit der Wissenschaft bedeute daher nur relative Wertfreiheit. Die Bindungen dieser Freiheit sieht Coreth (Teil III) in der grundlegenden Bindung der Wissenschaft an ihre Sache, an den „jeweiligen Gegenstand". Darüber hinaus gebe es die Bindung an die „konkrete geschichtliche Situation" sowie an „menschliche Werte, Verpflichtungen und Verantwortungen". Der Freiheitsraum der Wissenschaft „bedeutet nicht einen Raum, der jenseits von Gut und Böse" liegt. Dies treffe z. B. für medizinische und biologische Experimente am Menschen zu, die einen Eingriff in das Leben und in die Gesundheit mit sich bringen.

CREUTZFELDT, Otto D. **Informationsverarbeitung und -speicherung im Gehirn.** In: Universitas Jhg. 27 Heft 3 (März 1972) S. 261—267.

Der Autor wendet sich eingangs gegen die von Neurobiologen und Computeringenieuren unternommenen Versuche, das Gehirn als Computer zu verstehen. Nach *J. v. Neumann*, einem der ersten Informationstheoretiker, würde der „einfachste und einzig praktikable Weg zur Darstellung eines bestimmten Erkenntnisvorgangs im Gehirn" ... die „Beschreibung der Verbindungen der Gehirnteile" sein, die die entsprechenden Nachrichten verarbeiten. Creutzfeldt stellt dann die Reizübertragungsmechanismen („mit einem Taster im Eingang, der einen physikalischen Wert ... in analoge elektrische Werte umwandelt") kurz dar. Auf dem Weg zur Hirnrinde und mehr noch dort selbst komme es zu einer „Querverbindung" zwischen den einzelnen parallelen Nachrichtenkanälen. Diese Querverbindungen, seien sog. „inhibitorische" Verbindungen, die die Funktion von Nachrichtenfiltern ausüben und damit die Hervorhebung eines bzw. die Unterdrückung eines anderen Reizaspektes bewirken. Abschließend geht der Verfasser noch auf das Problem der Reiz- bzw. der Erlebnisspeicherung, also des Gedächtnisses, ein.

OHLIG, Karl-Heinz. **Theologische Ziele der Kirchenreform.** In: Concilium Jhg. 8 Heft 3 (März 1972) S. 177—183.

Aus der immer vorhandenen Diskrepanz zwischen dem, was die Kirche von Jesus her sein sollte (ecclesia spiritualis), und der faktisch im Laufe der Jahrhunderte gewordenen kirchlichen Realität (ecclesia visibilis) ergebe sich auch die ständige Notwendigkeit der kirchlichen Reform. Zentrales Ziel einer heutigen Reform sei die „Überwindung monophysitischen Denkens in bezug auf die Kirche", der Identifizierung der „faktischen Kirche mit dem geheimnisvollen Leib Christi". Eine Reform müsse aber, da Glaube und Praxis der Kirche aus der Tradition kommen, die notwendige „Solidarität mit dem ‚Glauben der Väter'" wahren, wenn auch nicht im Sinne einer „Fixierung" auf bloßes Repetieren und Imitieren. Ein solches theologisches Umdenken müsse sich auch niederschlagen im kirchlich-gesellschaftlichen Raum durch die Institutionalisierung von Kritik und Reformbemühen (z. B. kritische und freie Presse, Organe der Machtkontrolle, institutionalisierte Gewaltenteilung u. a.). Aufgrund des theologischen Pluralismus und der verschiedenen kirchlichen Situationen in den einzelnen Ländern könnten die Ziele einer Kirchenreform nicht einzeln und konkret angegeben werden. So beschränkt sich der Autor auf die Darstellung des leitenden Interesses und der leitenden Ziele jeder denkbaren Reform und die theologische Ableitung der „großen dynamischen Richtung".

SANER, Hans. **Philosophie von Karl Jaspers — Erste Übersicht über nachgelassene Werke und Gedanken.** In: Universitas Jhg. 27 Heft 4 (April 1972) S. 405—414.

Saner gibt einen kurzen Überblick über den philosophischen Nachlaß von Karl Jaspers, der insgesamt rund 25 000 Briefe und etwa 35 000 handgeschriebene Blätter umfaßt, und zwar über den Nachlaß zur Geschichte und zum Zeitgeschehen (mit rund 2000 Blättern), zur Geschichte der Philosophie (etwa 22 000 Blätter) und zur systematischen Philosophie mit annähernd 8000 Seiten. Das bedeutendste Projekt des systematischen Nachlasses ist die Fortführung der „Philosophischen Logik" mit den drei folgenden Bänden über die Kategorienlehre, die die Wissensformen klärt, die Methodenlehre, die von den Wissenswegen und Wissensweisen handelt, und die Wissenschaftslehre. Von diesem letzten Band gibt es umfangreiche Notizen, die jedoch „nicht durchstrukturiert und nur an wenigen Stellen ausformuliert" sind. Gemessen an seiner lebenslangen chronischen Krankheit erscheint die wissenschaftliche Leistung Jaspers rätselhaft. Nach eigenen Aussagen habe er keine neu-Philosophie schreiben, sondern nur „jene Offenheit gewinnen" wollen, „dank der er die großen Philosophen besser verstehen könne".

Kultur und Gesellschaft

HITCHCOCK, James. **Fathers and Sons: The Politics of Youth.** In: The Review of Politics Vol. 34 Heft 2 (April 1972) S. 158—173.

Zu Beginn des Artikels setzt sich der Autor kritisch mit dem Schlagwort „generation gap" auseinander. Er glaubt, daß diese Bezeichnung von vielen Erwachsenen als willkommene Entschuldigung für ihre Unfähigkeit zu einer Zusammenarbeit mit der Jugend aufgegriffen wird. Andererseits setzen die Jugendlichen auf diese Erklärung, weil sie völliges „Anders-sein" damit „wissenschaftlich" untermauert sehen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird ein sehr detailliertes und aufschlußreiches Bild der amerikanischen Studenten- und Jugendbewegung mit all ihren Motiven, Einflüssen, Schwächen und Irrwegen aufgezeigt. Dabei werden auch die von der neuen Jugendkultur selbst aufgebauten neuen Zwänge eingehend geschildert. Ein eigener Abschnitt gilt den Erwachsenen und ihren sehr unterschiedlichen Einstellungen zur heutigen Jugend, die von totaler Kampfansage bis zu opportunistischer Nachahmung und Lobhudelei reichen. Hitchcock bringt zum Schluß die Überzeugung zum Ausdruck, daß wahrscheinlich die heutige „Unterklasse" eine neue Synthese zwischen der bestehenden Gesellschaft und der

heute von der „Mittelklassen-Protestgeneration" geforderten Gesellschaft herbeiführen wird.

OPASCHOWSKI, Horst W. **Asoziale Gesellschaft?** In: Frankfurter Hefte Jhg. 27 Heft 5 (Mai 1972) S. 344—352.

Dieser äußerst engagierte Artikel sollte all diejenigen aufschrecken, die immer noch der Meinung sind, in der Bundesrepublik habe das Wirtschaftswunder und die Sozialgesetzgebung jedem Bürger genügend Sicherheit und soziale Gerechtigkeit beschert. „Die Nichterfüllung ganz bestimmter Normen und ein gleichgültiges oder bewußt ablehnendes Verhalten gegenüber gesetzlichen und moralischen Mindestanforderungen" nennt der Autor als heute übliche Kriterien für Asozialität. Mit dem Beitrag soll aber gleichzeitig darauf aufmerksam gemacht werden, daß „Asozialität auch ein politisches Faktum ist, das unsere Gesellschaft selbst betrifft und das sie selbst zu verantworten hat". Es geht um die Aufzeichnung von Tendenzen, nicht um einen „Totaleindruck" unserer Gesellschaft, auch soll der „Negativkatalog" die Bemühungen der freien Wohlfahrtsverbände und der Sozialarbeit keineswegs schmälern. Dies wird eigens zu Beginn hervorgehoben. Es bleibe aber noch ein aufschreckendes Bild zwischen Anspruch und Wirklichkeit, besonders im Hinblick auf Kinder und alte Menschen. Viele Zahlen und besonders die krassen Gegensatzbeispiele müßten jeden Einzelnen und die entsprechenden Behörden zum Nachdenken, besser zum Umdenken, zwingen.

QUERRIEN, Max. **L'urbanisme: une „bastille" à prendre.** In: Etudes, Mai 1972, S. 651—672.

Der Autor befaßt sich mit der gerade aus der Sicht europäischer Metropolen mit ihrer inneren Zersiedelung und der immer dringender werdenden Frage, wie das Leben in den Großstädten mit ihrer sozialen Überorganisation auf der einen und dem fehlenden Bewußtsein für die Mitverantwortung der Bürger auf der anderen Seite zu einem psychologisch erträglichen und sozial und politisch gesunden Gesellschaftskörper entwickelt werden kann. Sein besonderes Anliegen sind pädagogische Anstrengungen sowohl bei der Bevölkerung insgesamt wie im besonderen bei den Spezialisten und Verantwortlichen in Politik und Verwaltung und um die Umsetzung der pädagogischen Effekte in die Verwaltungspraxis.

Education et Développement. Aspects sociologiques des politiques d'éducation. In: Revue Tiers-Monde Tome XIII Heft 49 (Januar—März 1972).

Zum fünften Mal seit Gründung dieser den Problemen der Dritten Welt gewidmeten Zeitschrift im Jahre 1960 ist ein Heft ausschließlich den Problemen der Erziehung in Relation zur wirtschaftlichen und sozialen Situation gewidmet. In den Artikeln dieser sehr umfangreichen Nummer geht es um die Frage nach den sozio-ökonomischen Auswirkungen der Erziehungspolitik der letzten zehn Jahre in der Dritten Welt. Die dabei zutage getretenen Schwierigkeiten werden eingehend behandelt und mit entsprechenden Änderungsvorschlägen versehen. Außerdem wird insgesamt ein Ausblick auf die Situation im Jahre 2000 und auf alle bis dahin erforderlichen Maßnahmen geboten. Sowohl im Kommentar- als auch im Dokumententeil überwiegen die Beispiele aus Afrika. Ein Artikel beschäftigt sich mit Erziehung und sozialer Gerechtigkeit in Mexiko. Den größten Platz bei allen Untersuchungen nimmt die Frage des Verhältnisses von Schulbildung und Beschäftigung ein.

Kirche und Ökumene

BORNERT, R. OSB. **Parole et Sacrement en perspective luthérienne et catholique.** In: Irénikon Tome XLV Nr. 1 (1972) S. 22—50.

Die für das laufende ökumenische Gespräch nützliche Studie erklärt ausführlich, warum Luther in Abwehr des spätmittelalterlichen Ritualismus und Sakramentalismus das Wort der Verkündigung als Handeln Gottes gegenüber dem Zeichen überbewertet hat, belegt mit zahlreichen Schriften des Reformators aus verschiedenen Zeiten seiner Entwicklung, allerdings isoliert von seinem Verständnis von Kirche. Dem wird die andersartige Artikulation des „Wortes" im nachtridentinischen Katholizismus gegenübergestellt, die erst mit dem II. Vatikanum ein ausgewogenes Gleichgewicht gesucht habe. Beide Theologien seien strukturell verschieden, doch nicht mehr unvereinbar. — Das Heft bringt (S. 84 f.) den vollen Wortlaut der gemeinsamen *Deklaration über die Eucharistie von Windsor* nach der amtlichen Veröffentlichung vom 16. 1. 72, der nachträglich eine abschwächende Präambel hinzugefügt wurde, wonach es sich mehr um ein „Studiendokument" handele. Gleichzeitig sind die Namen und Funktionen der Mitglieder der Internationalen anglikanisch-katholischen Theologenkommission veröffentlicht (S. 88). Der Kommentar von H. *Marot* bedauert, daß die Präambel den Wert des Dokumentes abgeschwächt habe (vgl. HK ds. Jhg., S. 59).

COSTE, René. **L'Eglise et le défi du monde.** In: Nouvelle Revue théologique Jhg. 104 Nr. 4 (April 1972) S. 337 bis 364.

Der Vortrag vor der 3. Sitzung des Gespräches des Reformierten Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche in Bièvres (31. 1. bis 2. 2. 72) mit dem Generalthema: „Die Gegenwart Christi in der Welt" kennzeichnet, auf neueste amerikanische Literatur (vor allem Z. *Brzezinski* „La révolution technotronique") gestützt, die Herausforderung der Kirche durch die Welt mit ihrem überstürzenden Wandel, der von der Kirche eine Konversion verlange. Sodann wird die Antwort der Kirche, einer „sklerotischen Kirche", versucht. Die sehr gescheiten, weltnahen Gedanken machen aber eines deutlich: das drängende Thema kann nicht mehr ein einzelner Theologe adäquat bewältigen. Es bedürfte dazu eines Teams von Theologen und Soziologen, die in Kontakt mit einem Datenverarbeitungsinstitut stehen wie der Politologe Brzezinski mit dem Massachusetts Technological Institute. Man gerät sonst sowohl hinsichtlich dessen, was jeweils als „die Welt" konzipiert wird, wie im Entwurf einer Antwort der Kirche in pastorale Allgemeinheiten und verliert den an dieser Welt leidenden Menschen aus den Augen. „Gaudium et spes" hat in Kontakt mit der Kommission „Kirche und Gesellschaft", wie Coste erkennt, die Aufgabe richtig angepackt, aber sie nicht bewältigt. Nur mit modernen Forschungsmethoden kann der gegebene Ansatz ausgebaut werden, um Kompetenz zu erreichen.

GARRIGUES, J.-M. OP. **Vers la réconciliation entre les Eglises non-chalcédoniennes et l'Eglise orthodoxe.** In: Istina Jhg. 10 Nr. 1 (Januar—März 1972) S. 27—35.

Nachdem das Einheitssekretariat des Vatikans sich um die heterodoxen Kirchen bemüht, ist die Berichterstattung über den schon seit der panorthodoxen Vorkonferenz von Rhodos 1961 eingeleiteten Versöhnungsprozeß zwischen Konstantinopel und den nicht-chalcedonischen Ostkirchen aufschlußreich. Herauszuheben ist die Vermittlerrolle von „Faith and Order". Die Etappen der Annäherung waren die Konferenzen von Aarhus 1964 und Bristol 1967. Hier wurde ein erstes im Auszug wiedergegebenes Lehrdokument zur Interpretation der unterschiedenen christologischen Begrifflichkeit entworfen. In Genf wurde 1970 eine genauere Präzisierung erarbeitet, die neben der Bereinigung des Lehrverständnisses die Ausräumung der einst ausgesprochenen Anatheme und die jurisdiktionellen Folgerungen versuchte. Auf dieser Grundlage wurde in Addis Abeba 1971 eine weitere 12-Punkte-Deklaration möglich, die hier abgedruckt ist (S. 32 f.) und eine baldige offizielle Verständigung erwarten läßt. So wie die Orthodoxie für den Westen der „Orient" ist, so sei sie für die nicht-chalcedonischen Kirchen Afrikas und Asiens der „Westen" in der Definition der Einheit und Geschiedenheit der menschlichen und göttlichen Natur in Christus. — Unter der Dokumentation befindet sich ein bedeutender Briefwechsel zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras von Konstantinopel (S. 36—42) und ein Aufsatz über das *Religionsstatut in der UdSSR* und seine Anwendung auf die Juden (S. 57—74).

SCHLINK, Edmund. **Die Bedeutung von „Faith and Order" für die ökumenische Bewegung und die EKD.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 21 Heft 2 (April 1972) S. 145—159.

Dieser etwas verspätete Bericht über die Löwener Konferenz vom August 1971 bleibt aktuell und wegweisend zum Verständnis der Krise der ökumenischen Bewegung, seit „Rom" den Beitritt zum Ökumenischen Rat abgeblasen hat. Schlink legt die Gründe der Krise bloß, die die Löwener Konferenz belastet haben, erörtert die weitere Planung und vor allem die Folgerungen für die EKD: keine protestantische Blockbildung durch die Leuenberger Konkordie, Notwendigkeit gemeinsamer Glaubensaussagen, Warnung davor, die Ordination in einer Introduktion umzuwandeln, Einführung des Begriffes der Communio oder Gemeinschaft für die möglichen Absprachen zur Einigung von Kirchen, weil die vorgegebene Einheit immer die Absprachen transzendiere und der Prozeß des Zusammenwachsens weitergehen müsse.

Gruppenarbeit in der Seelsorge. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 23 Heft 3 (Mai 1972).

Die zahlreichen Beiträge von pastoralen Fachleuten des deutschen Sprachraums wenden die soziologische Einsicht vom Gruppenverhalten des Menschen auf die Kirchengemeinde und ihre Pastoration an. Sie zeigen, wie viele „Rollen" der Priester gleichzeitig „spielen" muß, um der Aufgabe gewachsen zu sein, geben Anregungen für das Training von Priestern in den Methoden der sozialen Gruppenarbeit und weisen ihre Chancen auf. Breiter Raum ist den Anwendungsbereichen und Erfahrungsfeldern für Gruppenarbeit gewidmet, und praktische Modelle schließen sich an. Der durchgehende Gedanke: Ergänzung der individuellen Pastoral durch Führung der Gruppen — immer durch den Priester. Man vermißt seine Laien-Assistenten, die Führungskräfte der verschiedenen Gruppen, die zum Team zusammengefaßt werden. Das Heft bietet eine Fülle von Anregungen.

Personen und Ereignisse

Kurz vor der Eröffnung der ersten Arbeitssitzung der Gemeinsamen Synode in Würzburg wählte die Synodenkommission VI (Erziehung—Bildung—Information) den Geschäftsführer der „STUDIO HAMBURG Atelierbetriebsgesellschaft mbH" und Vorsitzenden des Diözesanrates von Osnabrück, *Cl. Kühn*, zum neuen Kommissionsvorsitzenden. Kühn ist in dieser Eigenschaft Nachfolger von Kultusminister *B. Vogel*, der seinen Rücktritt als Kommissionsvorsitzender bereits nach seiner Wahl zum Präsidenten des ZdK angekündigt hatte. Kühn erhielt 17 Stimmen; der zweite Kandidat, *Georg Söll*, Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer in Benediktbeuren, unterlag mit 15 Stimmen.

Vor dem „verhängnisvollen Irrtum", demokratische Formen unkritisch auf die Kirche zu übertragen, warnte der Bischof von Luxemburg, *Jean Hengen*, anläßlich der Konstituierung der Synode seiner Diözese am 13. Mai. Der Bischof könne seine ureigene Verantwortung niemandem abtreten, allerdings müsse sein Urteil sich im Rahmen der konkreten Gemeinschaftsbeziehungen des Kirchenvolkes herausbilden.

Der württembergische Oberkirchenrat *Ulrich Fick* (Stuttgart) wurde zum neuen Generalsekretär des Weltbundes der Bibelgesellschaften gewählt. Fick wird Nachfolger von *Olivier Béguin* (Frankreich), der das Amt seit 1947 innehatte und im April 1972 verstarb. Fick war seit 1967 Referent für Mission, Ökumene und Öffentlichkeitsarbeit in der württembergischen Landeskirche und Vorsitzender der dortigen Bibelanstalt.

Der Rat der Katholischen Weltunion der Presse (UCIP) hat den spanischen Geistlichen *Juan Jarque* zu seinem neuen Generalsekretär gewählt. Jarque, bisher Mitarbeiter der Päpstlichen Kommission für soziale Kommunikationsmittel in Rom, ist Nachfolger seines Landsmannes *Jesus Irribaren*, der auf dem Kongreß der Union in Berlin 1968 gewählt wurde, aber vorzeitig seinen Rücktritt erklärt hatte. Ein Grund dafür waren die organisatorisch-finanziellen Schwierigkeiten des Sekretariats in Paris.

Die Vollversammlung der Caritas Internationalis wählte mit 50 von 78 Stimmen den deutschen Prälaten *Carl Hermann Vath* zu ihrem neuen Präsidenten. Der augenblickliche Leiter der Caritas Hongkong löst damit den seit sechs Jahren amtierenden französischen Kardinal *Jean Rodhain* ab. Favorisierter Gegenkandidat war Kardinal *Paul Zoungrana*, Erzbischof von Ouagadougou in Obervolta. Vizepräsident für Europa wurde der spanische Laie *Juan A. Masip*, der Generalsekretär der dortigen Caritas. Der seit Sommer 1970 vakante Posten des Generalsekretärs wurde mit 52 von 78 Stimmen dem aus Paraguay stammenden Laien *Emilio Fracchia* übertragen.

Erhebliches Aufsehen erregte der italienische Theologe *Battista Mondin* mit einem Artikel im „L'Osservatore della Domenica" (14. 5.). Darin beschäftigte er sich mit der Zukunft der katholischen Kirche in den USA und kam zu dem Ergebnis, daß diese wegen ihrer internen Kontroversen und Defekte kaum die nächsten zwanzig Jahre überstehen werde. In ersten Stellungnahmen hieß es, es handle sich um die private Meinung des Autors. Führende amerikanische Katholiken in Rom wollten sich zu dem Artikel nicht äußern.

Das Mitglied der Päpstlichen Delegation bei der Dritten Welthandelskonferenz in Santiago de Chile, *Philip Land* SJ, kritisierte die Tatsache, daß die Tätigkeit der Missionare in der Dritten Welt während der Konferenz keine Erwähnung fand. Es sei unverständlich, daß ein solches Gremium die beständigen Anstrengungen der Missionare im Sinne einer „Hilfe zur Selbsthilfe" nicht zur Kenntnis nehme.

Ibrahim Salim Abu Hamoud, ein katholischer Lehrer, konnte bei den im israelisch besetzten Teil Jordaniens durchgeführten Gemeindewahlen in Bethlehem den überzeugendsten und überraschendsten Sieg verzeichnen. 85 Prozent aller abgegebenen Stimmen konnte er auf sich vereinigen, obwohl auch die anderen acht gewählten Kandidaten Christen sind. Mehr als zwanzig Jahre lang hat er arabische Literatur an der Terra-Sancta-Schule gelehrt, die von Franziskanern geleitet wird. Obwohl der 41jährige in der Politik ein Neuling ist, errang er sich durch seine erzieherischen und sozialen Aktivitäten soviel Ansehen, daß er jetzt voraussichtlich zum Bürgermeister von Bethlehem gewählt wird.

Zwei buddhistische Mönche, *Seo Pob Kyeng* und *Youn Ho Thin*, aus Korea trafen in Frankreich ein, um nach einem dreimonatigen Studium in Paris drei Jahre im Benediktinerkloster von La Pierre-qui-Vire zu verbringen. Sie möchten das monastische Leben in Frankreich kennenlernen sowie kirchliche Organisation, Missionsmethoden, Priesterausbildung und Ausbildung der Laien studieren. Der Kontakt war zustande gekommen, als der französische Pater *Leverrier* MEP sich an der Fakultät für Buddhistische Studien der Universität von Seoul auf das Doktorat vorbereitete.

Erstmals attackierte ein Bischof, und zwar *Michael Arattukulum* von Alleppey in Indien, den Gebrauch von Hindu-Symbolen in der katholischen Liturgie. Bisher waren nur Proteste von einzelnen katholischen Gruppen bekannt geworden. Die indische Bischofskonferenz hatte dem Vatikan einen Plan unterbreitet, der eine gemäßigte Adaptation der Liturgie in Indien vorsieht. Der Bischof brachte jetzt seine ablehnende Haltung in einem Brief an seine Priester zum Ausdruck. Da die indischen Katholiken nichts anderes als indische Kultur hätten, sehe er keine Notwendigkeit für eine Adaptation. Fast gleichzeitig sprach sich der Vorsitzende der indischen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Parecattil*, für die Adaptation aus, um der Kirche das Bild einer westlichen Einrichtung zu nehmen. Angesichts einer für Juni geplanten Konferenz über diese Fragen erhalten die Aussagen besondere Bedeutung.

Eine heftige Kontroverse trugen der rhodesische anglikanische Priester *John Gardiner* und der anglikanische Erzbischof *Donald Arden* von Zentralafrika wegen ihrer unterschiedlichen Auffassung von der Politik des Weltrates der Kirchen aus. Auf der jüngsten Synode der anglikanischen Provinz Zentralafrika in Lusaka/Zambia hatte der Erzbischof sein Veto gegen eine Resolution eingelegt, derzufolge die Kirchenprovinz ihren jährlichen Beitrag für den Weltrat der Kirchen auf einen symbolischen Dollar reduzieren solle, bis klargestellt sei, daß von Genf aus sog. terroristische Organisationen nicht länger finanziell unterstützt werden. J. Gardiner ist Sprecher des zu Beginn dieses Jahres gegründeten rhodesischen Christenrates, der gegen den „Mißbrauch der Kirche als Instrument einer revolutionären Politik" ist.

Bischof *Julio Gonzalez Ruiz* von der Diözese Puno in Peru mußte auf Anordnung Roms sein Amt niederlegen. Eine Gruppe von 250 Priestern und Laien setzt mittlerweile alles daran, den Bischof zurückzubehalten und von der Resignation abzuhalten. Notfalls wollen sie ihn kidnappen. Der Bischof selbst distanzierte sich von diesen Maßnahmen, legt jedoch Wert auf eine Klärung der gegen ihn erhobenen Vorwürfe. Er sei bereit, Puno zu verlassen, wende sich aber entschieden gegen die bösartigen Unterstellungen, er habe sich der „Häresie, sexueller Besessenheit und der Kritik am Papst" schuldig gemacht.

HERDER KORRESPONDENZ

Siebtes Heft
26. Jahrgang
Juli 1972

Entweder wir sind gegen die Gewalt — oder wir sagen, sie ist ein Mittel. Dann hört allerdings der Rechtsstaat auf, und dann hört auch auf, daß das Recht der Schwachen gesichert wird, denn dieses kann sich der Gewalt nicht bedienen. *Heinz Ruhnau*

Besinnung auf das Mögliche

Die terroristischen Vorgänge der letzten Zeit, in der Bundesrepublik und anderswo, und der Streit über Schuldige und Unschuldige in ihrem Gefolge sind Anlaß zu einigen Überlegungen, die nicht sehr viel mit Kirche, wohl aber einiges mit der Moralität in der Gesellschaft zu tun haben und für den Christen gerade deswegen eine Herausforderung sind. Sie liegen nicht so weit ab von dem, was sonst hier üblicherweise gesagt und geschrieben wird, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es geht hier selbstverständlich nicht um die kriminalistische Seite der Vorgänge und deren verschiedenartige Wirkungen bei direkt und indirekt Betroffenen. Wir fragen weder, wie es eigentlich dazu kommen konnte, daß eine Gruppe von ideologisch und politisch motivierten Sozialrebellen sich bis zum Abgleiten in die Gewaltkriminalität radikalisieren konnte, noch interessieren hier unmittelbar die persönlichen, familiären, generationsbedingten und allgemein gesellschaftlichen Ursachen, mit deren Hilfe man zu erklären versucht, warum Gruppen in einem nach innen und außen stabil erscheinenden Gesellschaftssystem den Weg in die Illegalität nehmen und auf diesem Wege mit Bombendrohungen, Sprengstoffanschlägen und Gefangenenbefreiung eine ganze Bevölkerung verunsichern können. Darüber ist bereits mehr als genug, Sinniges und Unsinniges, geschrieben worden. Wir möchten auch nicht die Reaktionen der mehr oder weniger unfreiwillig darin Verwickelten bewerten, weder derjenigen, die sich denunziert fühlen, noch derjenigen, die am Beispiel Baader-Meinhof bereits den Grundbestand gesellschaftlicher Ordnung gefährdet sehen und die mehr oder weniger besinnungslos Vergleiche mit der Zeit des heraufkommenden Nationalsozialismus ziehen. All das steht hier nicht zur Debatte, obwohl es durchaus sinnvoll wäre, sich nicht nur einige Gedanken über den Austausch von Empfindlichkeiten und ihr publizistisches Echo zu machen, sondern anhand dieser Ereignisse die demokratische Standfestigkeit, den Sinn für Maß und das politische Urteilsvermögen der am Streit beteiligten Politiker und Intellektuellen zu testen.

Wir möchten hier nicht einmal die Frage untersuchen, wieweit gewisse Strömungen in den Gruppen der radikalen Linken, die sich jetzt wie anläßlich des Angela-Davis-Kongresses („Nicht die geringste Gemeinsamkeit", SZ, 5. 6. 72) in Frankfurt von den Bombenanschlägen und ihren Urhebern distanzieren, politisch den Weg dazu bereitet haben. Es ist auch nicht unsere Aufgabe, uns mit dem Urteil derer zu beschäftigen, die aus moralischem Impetus oder aus politischer Einstellung in den politischen Terroristen vornehmlich die Sündenböcke sehen möchten, die sich die Gesellschaft selber schafft, um sich von einem notwendigen politischen Umdenken zu dispensieren oder die eigenen abgründigen Aggressionstriebe zu sublimieren. All dies bliebe denn doch wohl an der Oberfläche, aktuell gewiß, aber dem Tag verhaftet.

Der Radikalismus ist politisch zu werten

Aber in all dem stecken einige Symptome, die man nicht verallgemeinern kann, die aber doch für den Bestand einer Gesellschaft etwas bedeuten. Deswegen sei zunächst an einige Fakten erinnert, die weder neu noch unbekannt sind, die es aber verdienen, deutlicher ins Bewußtsein gehoben zu werden.

Da ist einmal das oft erörterte doppelzüngige Phänomen, *daß der politische Radikalismus speziell in der Bundesrepublik an Gewicht immer mehr verliert*, daß er rechts wie links politisch-parlamentarisch in jeder Hinsicht eine quantité négligeable darstellt, *während die politisch motivierten Gewaltverbrechen ganz eindeutig zunehmen.*

Dies war das Fazit des Jahresberichtes 1971 des Bundesamtes für Verfassungsschutz. Die Mitgliederzahlen stagnieren (34 000 bei der DKP, 18 300 bei der NPD). Ihre Agitationsbasis in der Gesamtgesellschaft erscheint minimal: Nur in 400 von insgesamt 50 000 Betrieben in der Bundesrepublik verfügt die DKP über eigene Betriebsgruppen. Selbst die Mitgliederzahlen der radikalen Linken erscheinen an sich kaum besorgniserregend, allerdings sind an den Universitäten hohe Anstiegszahlen zu verzeichnen. Ende 1970 existierten nach dem Bericht des Bundesamtes 120 Vereinigungen der radikalen oder, wie der Bericht sie nennt, „Neuen Linken" mit 3000 Mitgliedern, Ende 1971 waren es bei verdoppelter Mitgliederzahl bereits 260 Gruppen. Rein zahlenmäßig überwogen die Gruppen der „Neuen Rechten" (ohne NPD) mit 27 900. Doch erweisen sich die Linksradikalen als wesentlich konsistenter, weil sie eine langfristige Strategie verfolgen und sich vornehmlich auf die Universitäten konzentrieren, während die Zahlen bei den Rechtsradikalen offenbar stärker fluktuieren und von tagespolitischen Vorgängen (Ost- und Deutschland-Politik) abhängig sind.

Die Statistik der Gewalttaten gibt nichtsdestoweniger zu denken. Auf der Rechten stiegen die Gewaltakte, mit

denen man offensichtlich in erster Linie auf sich aufmerksam machen wollte, zwischen 1970 und 1971 von 50 auf 123. Auf das Konto der „Neuen Linken" gingen indessen 1971 allein 79 Terrorakte (Mord- und Sprengstoffanschläge, Brandstiftungen) und 288 Gewaltakte (Körperverletzung und Sachbeschädigungen). Insgesamt wird in diesem Zeitraum mit einer Zunahme von politisch motivierten Gewaltakten um 50 Prozent gerechnet. Dazu die linksliberale „Frankfurter Rundschau" (7. 6. 72): „Das Verwunderlichste an dieser Entwicklung bleibt die Tatsache, daß in dem Maße, in dem die Bundesbürger radikalen Außenseitern per Wahlschein bescheinigen, wie wenig sie in diesem Lande gefragt sind, die Hinterhältigkeit des politischen Terrors zunimmt."

Ist dies aber so verwunderlich, wenn man bedenkt, daß sich der eigentliche, politisch gefährliche Radikalismus ohnehin im außerparlamentrischen Raum ansiedelt und sich in Wahlen gar nicht ausdrückt. Kann man dann den Übergang von der „revolutionären Gesellschaftsveränderung" zum politischen Terror einfach aus „gekränkter Eitelkeit" und „Einzelgängertum" erklären, oder sind radikale Gruppen nicht doch ernster zu nehmen, weil es sich durchaus nicht überall um versprengte Einzelanarchisten, sondern um Leute mit politischer Strategie handelt, die wenigstens Teilbereichen, wie Universitäten, ein Stück weit das Gesetz ihres Handelns aufzwingen können? Also geht es vermutlich nicht nur darum, rechtsstaatliche Grenzen gegenüber Terroristen zu ziehen, sondern die Sache politisch aufzuarbeiten. Und trotz aller Vorsicht wegen möglicher falscher Verdächtigungen wird man doch auch sehen müssen, daß bei manchen radikalen Gruppen, die, wie es im Bericht des Verfassungsschutzamtes heißt, Gewalt und Terrorakte „zur Zeit noch" für ein ungeeignetes Mittel halten, die Grenzen zwischen friedlichem Widerstand und Gewaltanwendung durchlässig bleiben.

Opfer eines leichtfertigen Revolutionspathos?

Ein zweites Faktum ist nicht zu übersehen: *Die Bereitschaft, Gewalt als Mittel der Politik zu akzeptieren, ist größer geworden.* Dies gilt vermutlich nicht für die ganze Breite der Bevölkerung, wohl aber für gewisse Schichten. Seit langem schwelt die Diskussion darüber, wann und unter welchen Bedingungen politische Gewaltanwendung legitim ist. Es fing an mit der antiautoritären Protestbewegung; es wurde in den letzten Jahren vordemonstriert an den Universitäten, in denen Vorlesungen gewaltsam unterbrochen, Professoren beschimpft und Rektorate besetzt wurden. Eine gewaltfreundliche Haltung hat sich verfestigt im Sprachgebrauch der Sozialkritik, in der man ohne Herrschafts- und Ausbeutungsvokabular und ohne pauschale Verurteilung des „Systems", der „Unterdrücker" und „Mächtigen" nicht mehr auskommt.

Das Problem ist groß geworden in der Auseinandersetzung um Vietnam: zunächst durchaus als moralischer Impetus, als Abwehr gegen einen grausamen, nicht endenwollenden Krieg, also als Protest gegen Anwendung von Gewalt in den internationalen Beziehungen. Freilich war es bereits im Ansatz ein ziemlich einseitiger Protest, indem man nach maoistischem Muster die Amerikaner zu den allein Verantwortlichen stempelte und am Beispiel Vietnam oder der amerikanischen Rassenkämpfe das ganze „kapitalistische" System an den Pranger stellte. Man erklärte oft aus der erfahrungslosen Entfernung europäischer Schreibstuben die Verhältnisse in den Entwicklungsländern für revolutionsreich, baute seine Sympathien für Rebellenbewegungen der Dritten Welt aus, ohne die Verhältnisse von Land zu Land genauer zu unterscheiden. Man sah schließlich keine Schwierigkeiten mit dem Vehikel marxistischer Ideologie dieselbe Revolutionstaktik auf die Industrieländer Europas zu übertragen, natürlich mit dem Eingeständnis, daß hier eine *revolutionäre Situation* „noch nicht" gegeben sei und — für manche die Konsequenz daraus — daß die Bevölkerung erst einmal durch Terror revolutionsreif zu machen ist.

Es dürfte an der Zeit sein, all den Leichtsinn zu überdenken, der in den letzten Jahren zur Rechtfertigung revolutionärer, bewaffneter Gewalt etwa in bezug auf Lateinamerika aufgewandt wurde, indem man auf eine ganz unpolitische Weise Revolution und Entwicklung gleichsetzte, während die Erfahrung immer wieder lehrt, daß Revolutionen gerade in Entwicklungsländern den Entwicklungsprozeß eher hindern als fördern und nicht einmal zu einer „Umverteilung von Macht", sondern zur Variierung von Unterdrückungsformen führen. Auch was an solchem Revolutionsethos theologisch erläutert, gelegentlich gerechtfertigt und da und dort sogar enthusiastisch begrüßt oder undifferenziert als „God's action in history" gefeiert wurde, partizipierte an dieser politischen Ahnungslosigkeit ebenso wie an der Verfestigung der Überzeugung, daß die verschiedenen „kapitalistischen" Formen des westlichen Wirtschaftssystems *allein* Ursache von Hunger und Elend in der Dritten Welt sind und daß eine weltweite egalitäre Demokratie und die Beseitigung des wirtschaftlichen Ungleichgewichts durch „Systemüberwindung" in den Industrieländern herbeizuführen ist.

Das politisch-geistige Klima hat sich verschärft

Ein drittes Faktum: *Das innenpolitische Klima in der Bundesrepublik hat sich unversehens verschärft.* Damit ist hier nicht die manchmal beklagte Polarisierung zwischen den Parteien und dadurch bedingt auch in der Bevölkerung gemeint. Dies ist anläßlich von so grundlegenden außenpolitischen Entscheidungen, wie sie die Ostverträge darstellten, eher selbstverständlich. Eine gewisse Polarisierung ist zudem die fast notwendige Konsequenz in einer Parteiendemokratie, in der sich ungefähr gleich starke Kräfte gegenüberstehen. Das gilt sogar für das Erstarken ideologischer Gegensätze innerhalb der Parteien mit ihren weltanschaulichen Einsprengseln. Diese Form von Polarisierung kann zwar in einem Zweiparteiensystem, wie wir es in der Bundesrepublik praktisch vorfinden, langfristig zu einer Belastung werden, ist aber aus der Parteiengeschichte leicht zu erklären. Das parlamentarische System ist in der Bundesrepublik intakt, aber verschlechtert hat sich das politische Klima zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen im vorparlamentarischen, wenn man will vorpolitischen Raum. Da haben wir nicht nur die Eigentümlichkeit, daß *H. Böll*, sonst gewohnt, mit schneidender Klinge im politischen Streit zu fechten, sich wegen politischer Angriffe von CDU-Abgeordneten im Bundestag denunziert fühlt, von „Intellektuellenhetze" spricht, „kübelweise" Dreck von „Springer- und jeder Sorte christlicher Zeitungen" fürchtet (vgl. FAZ, 21. 6. 72) und schlicht erklärt, in diesem Lande könne er nicht mehr arbeiten und folglich auch nicht leben, während *H. J. Schoeps* als ein Mann von ganz anderer Denkungsart in der Einleitung zu seinem Buch „Deutschland droht die Anarchie" (v. Hase & Köhler, Mainz) ankündigt, „die" linken Meinungs-

macher würden ihn, den Autor, wohl totschweigen, dumm bemeckern oder „gehässig verleumden". Ist das nur persönliche Wehleidigkeit oder doch auch ein Symptom dafür, daß nicht nur unverträgliche „Wertwelten" (Schoeps) aufeinanderstoßen, sondern ein grundlegender Konsens darüber fehlt, was eine Gesellschaft leisten kann oder was zum gesellschaftlichen Frieden gehört. Von Angst und Unbehagen zeugen nicht nur literarische Streithähne, die ihre eigene politische Bedeutung überschätzen, sondern auch besonnenere Vertreter des Geisteslebens. Sie klagen über ‚Begriffsverwirrung' in der politischen Auseinandersetzung, bei der Elemente des Rechtsstaates einfach außer Kraft gesetzt würden und — wie sich Frau *E. Eucken-Erdsiek* in ihrer Broschüre „Unsere Gesellschaftsordnung und die radikale Linke" (Seewald-Verlag) ausdrückt, zuweilen „eine Atmosphäre unglaublich leichter Heiterkeit" herrsche, „bei der alle Probleme sich in nichts auflösen und die zugleich durch eine sich gegenseitig steigernde Empörung über den unerhörten Zustand unserer Wirklichkeit gewürzt ist" (zit. nach FAZ, 10. 8. 71). Es ist vermutlich aber nicht nur diese Form politischer Heiterkeit radikaler Linksgruppen in den letzten Jahren, die besonneneren Bürgern Sorge bereitet, sondern auch die heitere Manier der Vereinfachung, nach der es üblich geworden ist, Personen, Ideen und Positionen in konservativ, reaktionär oder progressistisch einzuteilen, so daß nach der Sache, um die gestritten wird, gar nicht mehr gefragt werden kann. Und man vereinfacht nicht nur kategorisch, sondern „moralisiert" politische Sachfragen, den Streit um die Universitäts-, um die Schulreform, um die Reform des Strafrechts in der Weise, daß alle Probleme vorwiegend zu einer Folge des bösen Willens des Gegners erklärt werden, der auf seiner „Machtstellung", seinen „Privilegien", seinen „Interessen" beharrt.

Ein katholisches Exempel

Daß das politische Klima sich auch in Bereichen verschlechtert hat, wo man dies gar nicht so sehr vermutet, zeigt u. a. eine Reaktion auf eine Erklärung von Kultusminister *B. Vogel* in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Zentralkomitees anläßlich der Baader-Meinhof-Fahndung. Vogel stellte darin fest: Während sich Politiker weltweit um gewaltfreie Beziehungen der Völker bemühten, nehme die Gewaltanwendung in der innenpolitischen Auseinandersetzung „unerträglich" zu. Vogel meinte, gerade Christen seien aufgerufen, „gegen Gewaltverbrechen als Mittel der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzung" Stellung zu beziehen und „an der Wiederherstellung eines geistigen Klimas in der Bundesrepublik Deutschland mitzuwirken, in dem solche verbrecherischen Auswüchse nicht gedeihen können". Er forderte einen geistigen Freiheitsraum, „in dem auch junge Menschen wieder Vorbilder finden können und in dem kein Platz für Gewalt ist". Kritisch fragte er, „ob nicht auch Christen dazu beigetragen haben, die Gewalt zu verharmlosen, wenn sie in einer bestimmten Theologie der Revolution die Anwendung von Gewalt in leichtfertiger Weise als politisches Mittel nicht ausgeschlossen und damit die verändernde Kraft des Christentums verfälscht haben."
Darauf antwortete die Bundesvorsitzende der Katholischen Landjugendbewegung, *G. Bartelt*, in einer ausführlichen, teils sehr scharfen Kritik: So sehr sie als Christ gegen Gewaltanwendung sei, so entschieden wolle sie sich dagegen verwahren, „daß einflußreiche Christen in Gesellschaft, Kirche und Staat die wahren Machtverhältnisse verschleiern und ein Symptom unseres kranken Gesellschaftssystems negativ beurteilen, um gleichzeitig damit den eigentlichen Ursachen bequem aus dem Wege zu gehen . . ."
Dieser Feststellung ging nicht nur der Vorwurf voraus, Vogel habe mit der Verurteilung des Verbrechens gleichzeitig „diejenigen verurteilt, die — wenn auch nicht immer in glücklicher Form — versucht hätten die gesellschaftlichen und politischen Ursachen für derartige Entwicklung aufzuzeigen. Frau Bartelt kam auch zu dem Eingeständnis, daß die Jugendverbände Tendenzen zu Resignation und Anarchie machtlos gegenüberstehen, aber — das war die Begründung — „solange gesellschaftspolitisch relevante Institutionen wie Kirche und Staat der jungen Generation ein effektives Mitsprache- und Mitwirkungsrecht versagen . . .": Auch hier also Machtstrukturen, Verschleierung, verweigerte Mitsprache an der Wurzel von Resignation und Anarchie und die allumfassende Schuld „gesellschaftlich relevanter Institutionen".

Ja zum Kompromiß

Man möchte nun erstens fragen, ob die junge Generation auf den Ausbildungswegen und im politischen Raum nicht zunehmend mehr Mitwirkungsrechte hat, als der Durchschnittsjugendliche ausfüllen kann, und wo denn sonst die so ungeheuerlichen Benachteiligungen liegen, daß das ganze Gesellschaftssystem gleich für krank erklärt wird. Und zweitens möchte man wissen, ob Erscheinungen der Resignation in der Jugend, Rebellion gegen die Gesellschaft durch Gewaltakte oder durch Rauschgift in erster Linie wirklich auf unbewegliche, reformunwillige Institutionen (soweit sie das sind) zurückgeführt werden können oder ob diese Resignation nicht sehr viel näher und zugleich tieferliegende Wurzeln hat. Sind sie nicht auch Folge der Tatsache, daß es dem heutigen Menschen, der Jugend in besonderer Weise, schwerfällt, dem Leben Sinn abzugewinnen, eine aus einer perfektionierten Konsumwelt herrührende *Motivationsschwäche*, die oft voreilig auf Institutionen abgewälzt und anstatt individual- und sozialpsychologisch politisch verrechnet wird? Der Wiener Psychoanalytiker *V. E. Frankl* sprach erst jüngst von „einem neuen Typus von Neurose", für die das Fehlen von Interessen und ein Mangel an Initiative charakteristisch sei (vgl. „Universitas", Juni 1972, 619). Mit solchen Hinweisen gerät man natürlich leicht in den umgekehrten Verdacht, nun alles „personalisieren" oder gar mit psychischen Krankheitssymptomen erklären zu wollen. Aber es geht nicht nur um das Individuum, sondern noch viel mehr um die Frage, ob man wieder bereit wird, die Gesellschaft in ihrem ganzen Strukturgefüge und auch „subjektiven" Abhängigkeitsverhältnissen ernst zu nehmen. Will man schließlich auch wieder nüchtern fragen, was an gesellschaftlicher Freiheit und Gleichheit möglich ist, ohne daß das Individuum überfordert wird und welche Veränderungen einer bestimmten Gesellschaft zugemutet werden können, ohne daß sie selbst in Unordnung gerät und die Freiheit des einzelnen, gerade die Freiheit des Schwächeren gefährdet? Eine Besinnung auf das Mögliche, eine *nachhaltige Honorierung von Realpolitik* täte not: Das setzt voraus: Sinn für ökonomische Realitäten, funktionales Denken in einer übergreifenden Wertordnung, Toleranz und die Fähigkeit zum Kompromiß. Diese scheint uns gegenwärtig am meisten abhanden gekommen zu sein.

D. A. Seeber

Downside-Symposium über Kirchengemeinschaft und Interkommunion

Seit 1956 treffen sich in England in regelmäßigen Abständen aufgeschlossene und liberal denkende katholische Gelehrte in Verbindung mit der Abtei Downside zu Tagungen (Symposien), auf denen sie sich als Außenseiter im englischen Katholizismus artikulieren konnten. Ihr Anliegen war vor allem, den Katholizismus in England aus dem Getto herauszuführen und im akademischen Leben — und vor allem an den Universitäten selbst — präsent werden zu lassen. Heute haben viele dieser Gelehrten, vor allem auch Theologen, reguläre Stellungen an englischen Universitäten und beginnen, einen führenden Einfluß auszuüben; katholische Theologie hat in einer Reihe von staatlichen Universitäten einen festen Platz erhalten. Vom 10. bis 14. April fand das Symposium zum zehnten und vermutlich letzten Mal statt, da seine wesentlichen Ziele erreicht scheinen.

Dem Beobachter mußte auffallen, mit welcher Sicherheit die verschiedenen Beiträge zu dem aktuellen Thema sich auf eine gemeinsame Tonart einspielten. Der Grundton, den ein Theologe vom Kontinent, *P. Fransen SJ*, Löwen — offenbar regelmäßiger Gast der Symposien — in seinem Eröffnungsreferat anschlug, wurde bruchlos von den englischen Theologen aufgenommen und in allen Entfaltungen des Themas bis zum Ende durchgehalten.

Welches sind die Kriterien kirchlicher Identität?

Fransen untersuchte die vier *Kriterien*, die von amtlicher katholischer Seite *für eine Interkommunion* aufgestellt werden: Übereinstimmung im Glauben allgemein und im eucharistischen Glauben im besonderen, apostolische Sukzession und gültige Weihen. Gemeinsamkeit im Glauben kann faktisch auch dann bestehen, so urteilte Fransen, wenn sie nicht durch eine gemeinsame Formel ausgedrückt werden kann. Die Apostolische Sukzession und theologische Gültigkeit der Weihen kann nicht von bestimmten rechtlichen und rituellen Kriterien abhängig gemacht werden. — Ein Rückblick in die Praxis der Zulassung und Ausschließung in der frühen Kirche, den *M. Wiles*, Oxford (anglikanisch), bot, zeigte nur, daß auch dort kein Modell zu finden ist, das der heutigen ökumenischen Situation gerecht würde. — Vom Standpunkt des „radikalen Protestanten" aus, wie er es nannte, vertrat *J. Kent*, Bristol (Methodist), grundsätzlich die Überzeugung, daß auf die kirchliche Tradition sich stützende und allgemein verbindliche Formulierungen der Lehre *keine* brauchbare Grundlage für die kirchliche Gemeinschaft abgeben können. Kent zog Küngs Buch „Unfehlbar" als Zeugen für seine These heran. Nur durch ständig neuen Rückgang auf die Schrift kann die Kontinuität und Übereinstimmung mit dem apostolischen Zeugnis gewährleistet werden. Die daraus resultierende Vielfalt ist legitim. Kent wandte sich mit dieser Auffassung aber nicht nur gegen die traditionelle katholische Einschätzung von Tradition und kirchlichem Lehramt; er sah eine ähnliche Denkweise auch in den reformatorischen Kirchen wirksam und vor allem auch in den heutigen Versuchen, durch die Erarbeitung gemeinsamer und verbindlicher Glaubenserklärungen eine Grundlage für die Union getrennter Kirchen zu schaffen. Von diesem Gesichtspunkt her kritisierte er sowohl das gescheiterte englische anglikanisch-methodistische Einheitsschema wie auch die neue anglikanisch-katholische Erklärung zur Eucharistielehre. Wird diesen Dokumenten eine grundlegende Funktion zuerkannt, so verfehlen sie das eigentliche ökumenische Ziel: die Kirchen gerade in ihrer Vielfalt zu vereinen.

Damit war unabweislich die Frage gestellt, wodurch die Kirche sich identifiziere und nach außen abgrenze, wenn nicht durch verbindliche Formulierungen ihres Glaubens. Es wurde in der Diskussion darauf hingewiesen, daß Jesus durch seine Predigt keine dogmatischen Grenzen gesetzt, sondern umgekehrt alle Grenzen zwischen den Menschen abgerissen und Gemeinschaft gestiftet habe, mit der metanoia als einziger Bedingung der Zugehörigkeit. „Behaviour", Verhalten, als *Kriterium der Kirchengliedschaft* war denn auch das Thema von *J. A. Baker*, Oxford (anglikanisch). Die eigentliche Zäsur zwischen den Menschen entstehe, so meinte er, aus der Entscheidung für die „Ethik Gottes", die Ethik des selbstlosen und aufopfernden Dienstes am Nächsten, nicht durch Taufe und Annahme des Glaubensbekenntnisses. Jene Entscheidung ist faktisch eine Übernahme der Torheit des Kreuzes und im Grunde bereits ein Sprung des Glaubens; er öffnet den Menschen auch für den Glauben an die Botschaft, daß Gott selbst dieses Ethos als Mensch realisiert habe. Nach einem solchen „Sprung" bedeutet dann auch die Taufe nur einen Schritt auf einer kontinuierlichen Entwicklung des Glaubensbewußtseins, nicht die Erreichung einer neuen, endgültigen Plattform.

Glaubensbekenntnis als Bedingung kirchlicher Gemeinschaft

In der anschließenden Diskussion wurde klargestellt, daß es sich in jener „Ethik Gottes" nicht um ein bestimmtes System ethischer Werte handeln könnne: Der Glaube, durch den der Mensch sich auf die Torheit des Kreuzes einläßt, transzendiere grundsätzlich alle biologisch und historisch bedingte Werterkenntnis. — Wie aber verhält sich das kirchliche Glaubensbekenntnis zum Glauben in diesem transzendentalen Sinn? Diese Frage war der Ausgangspunkt des Referates von *N. Lash*, Cambridge. Er stützte sich auf die von *C. Panikkar* entwickelte Unterscheidung von *„faith"* (transzendentaler Glaube) und *„belief"* (bewußt formulierbarer Glaube). Allein Glaube im Sinne einer transzendentalen Offenheit des Menschen für Gott ist nach Panikkar notwendige und unerläßliche Bedin-

gung des Heils. Dieser Glaube äußert sich unthematisch im gesamten Verhalten des Menschen. Jedoch kann er auch ohne Bezug zum kirchlichen Glaubensbekenntnis bestehen. Die heutige Situation der Kirche als Minderheit in der Welt zwingt sogar zu der theologischen Umkehrung, die Erlangung des Heils außerhalb der Kirche als Normalfall anzusehen, die Vermittlung des Heils durch die Kirche als den theologischen Sonderfall. Das Glaubensbekenntnis der Kirche erhält so die Funktion eines prophetischen Zeichens, das dem überall wirksamen transzendentalen Glauben in der Geschichte thematischen Ausdruck verleiht.

Von hier aus stellte sich Lash von neuem die *Frage nach dem Glaubensbekenntnis als Bedingung der kirchlichen Gemeinschaft.* Er machte zunächst deutlich, daß das kirchliche Glaubensbekenntnis mehr ist als die objektive Definition von Glaubensinhalten. Der ursprüngliche Sinn des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Zusammenhang der Tauffeier war ein doxologischer: Er war persönliches Bekenntnis einer Hoffnung und somit Ausdruck einer christlichen „Orthopraxie". Die späteren Erweiterungen gaben dem Symbol mehr die Funktion einer Norm lehrmäßiger Orthodoxie, und diese war auch das Anliegen der breiten späteren Dogmenentfaltung. Erst nach dem Mittelalter allerdings wurde die kirchliche Autorität zum verbindlichen Kriterium für das, was „de fide" war; ursprünglich galten als „de fide" nur die im Glaubenssymbol zusammengefaßten Grundwahrheiten des Glaubens. Durch diese theologisch notwendige Rückbeziehung auf den im Symbolum zusammengefaßten Glauben nimmt die kirchliche Lehre als Ganze teil an seinem doxologischen Charakter.

Grundsätzlich ist also das apostolische Glaubenssymbol *ausreichendes* Kriterium für die Übereinstimmung im Glauben — jedoch nicht durch bloße Wiederholung seines Textes und auch nicht durch dessen kirchenamtliche Interpretation. Es kommt darauf an, daß das Bekenntnis des Glaubens Ausdruck der kirchlichen „Orthopraxie" ist, wie das apostolische Symbolum es ursprünglich war. Diese kommt nur im gesamten Leben der betreffenden Kirche zum Ausdruck.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kam in seinem Vortrag *R. Murray SJ,* London: Er beschrieb die verschiedenen kirchlichen Traditionen als verschiedene Arme eines Flusses, die in verschiedenen Betten dasselbe Wasser führen. Die Tendenzen zur Häresie sind in jeder dieser Traditionen wirksam. Sie entspringen entweder einer einseitigen Betonung des Eschatologischen, des Geistes, des persönlichen Engagements, oder einer einseitigen Betonung der Kontinuität, des Rahmens, des Buchstabens. Den Maßstab für das rechte Gleichgewicht in allen Gebieten der Glaubenslehre sah Murray im christologischen Dogma: einer gleich starken Betonung der Menschheit wie der Gottheit Christi. Damit näherte sich Murray unter den Referenten des Symposiums am stärksten der Vorstellung von einem inhaltlich bestimmbaren Kanon kirchlicher Orthodoxie. Aber offenbar ging es auch bei diesem christologischen Kriterium nicht um verbale Übereinstimmungen in der Glaubenslehre, sondern um ein Verständnis des ganzen eigentümlichen Lebens einer kirchlichen Tradition.

Orthopraxie als Zugang oder Erweis der Einheit?

Es blieb daher auch nach diesem Beitrag die Frage, *welche positive Funktion sprachliche Übereinstimmung in Glaubensfragen für die kirchliche Gemeinschaft hat.* Sie wurde in keinem Vortrag systematisch behandelt. In den Diskussionen jedoch wurde geklärt, daß — wenn auch nicht bestimmte Formulierungen, so doch das Faktum sprachlicher Verständigung und gemeinsamer Aussage, die die Grenzen der verschiedenen Traditionen immer neu schöpferisch übersteigen, ein Zeichen der Übereinstimmung im Glauben sei. Von daher erhalten ökumenische Konsenserklärungen als sichtbares Ergebnis ökumenischer Vorgänge einen paradigmatischen Wert: es geht für die Betroffenen nicht darum, sie „anzunehmen", sondern den Vorgang, dem sie entspringen, auf eigene Weise selbst zu vollziehen. Sicher spielt in diesem Vorgang ein Element stets die entscheidende Rolle, das Lash zum Abschluß seines Referates nannte: Es geht in ihm letztlich darum, daß man in der anderen Kirche „Christus erkennt". Dies ist eine Erkenntnis, die — so wurde in der Diskussion gesagt — ähnlich der Erkenntnis Christi in der Schrift oder der kirchlichen Verkündigung — rational und theologisch verifizierbare Kriterien zwar als „praeambula fidei" einsetzt, aber auch grundsätzlich übersteigt und selbst, wenn auf deren verbaler Ebene (noch) keine eindeutige Klarheit zu erreichen ist, vollkommene Sicherheit gewinnen kann; damit verpflichtet sie aber zugleich zu Glaubensgehorsam und Nachfolge gegenüber dem in der anderen Kirche erkannten Christus. Letzte Sicherheit darüber, daß man im Glauben — gerade auch im eucharistischen Glauben — übereinstimmt, entsteht also — so ein Diskussionsbeitrag — nicht erst durch gemeinsame Formulierungen, ja im letzten überhaupt nicht durch sie, sondern dadurch, daß man gemeinsam tut, was Christus aufgetragen hat.

An diese theologische Schlußfolgerung fügte sich in Vorträgen und Diskussionen eine Anzahl von Beobachtungen zur Praxis des kirchlichen Lebens. Von ihr aus erhält z. B. die Bemerkung von M. Wiles Gewicht, daß die Frühkirche darin wohl auch heute ein Modell abgebe, daß ihre Einheit *primär* in der Ortskirche sakramentalen Ausdruck gefunden habe, und die sichtbare Einheit der Universalkirche erst sekundär um der Wahrung der Einheit am Ort willen notwendig und geschaffen worden sei. Vor allem rückt hier die These des einleitenden Referates von P. Fransen ins Zentrum: daß es sich in der Frage der Interkommunion *letztlich nicht um ein Urteil über theologische Lehrunterschiede handele, sondern um eine pastorale Entscheidung:* darüber, ob zwei Kirchen als Ganze bereit sind, den Weg zum eschatologischen Ziel gemeinsam zu gehen. Dabei müsse vermieden werden, daß sich eine Schicht theologisch Aufgeklärter in ihrem ökumenischen Verhalten vom breiten Kirchenvolk löst und sie zurückläßt; doch andererseits müsse auch die besondere Situation von Gemeinden und Gruppen — vor allem auch von Mischehepaaren —, die sich bereits in jener Bereitschaft verbunden wissen, in der Pastoral ernst genommen werden. Der traditionelle Tutiorismus, der die Praxis der Kurie in solchen Fragen bestimme, sei nicht immer der sicherere Weg.

Nicht theologische, den Ökumenismus fördernde und u. U. hindernde Faktoren wurden von beiden soziologischen Referaten (*D. Clarke*, London, und *R. Powler*, Leeds) umschrieben. Als fördernde Faktoren wurden genannt: die wachsende Angewiesenheit des Klerus auf Zusammenarbeit, die allmähliche *Angleichung der verschiedenen soziologische Strukturen* der Kirchen, die Entstehung einer einheitlichen säkularisierten Gesellschaft. Wichtig war andererseits die Unterscheidung verschiedener Arten von Bindung an eine Kirche: sie kann primär auf die Lokalkirche oder primär auf die Konfession als Ganze in der Art einer Partei bezogen oder „kosmopolitischer" Art sein. Während sich aus den beiden erstgenannten Veränderungen kirchlicher Strukturen ergeben, verhält letztere sich diesen gegenüber indifferent. Die traditionellen Lehrunterschiede haben im Bewußtsein der Gläubigen oft die Bedeutung von parteilichen „Fahnenzeichen", d. h. von Identitätsmerkmalen der Konfession; ihre theologische Aufarbeitung genügt oft nicht, um ihnen diese soziologische Funktion zu nehmen.

Die pastoralen Folgerungen zog mit persönlicher Vehemenz — in Reaktion auf manche Erscheinungen im ökumenischen Verhalten der Kirche von England — Miss *V. Pitt* (anglikan.), London: Es sei nicht möglich, die konfessionellen Unterschiede von oben her abzubauen, während sie für viele noch Inhalt ihres christlichen Engagements sind. Ökumenismus dürfte nicht allein vom Bedürfnis nach Anpassung an eine säkularisierte Einheitswelt bestimmt sein. Auf die Entwicklung einer *neuen christlichen Spiritualität* komme es an, in der sich die Christen aller Kirchen verbindlich in wirklicher Gemeinschaft annehmen.

Geistliche Situation einer Gruppe für Interkommunion entscheidend?

Zusammenfassend wird man feststellen, daß die Überlegungen des Symposiums auf überaus praktische Konsequenzen hinausliefen: Die Bejahung der Interkommunion kann, darin war man sich einig, nicht von einer gemeinsam ausgearbeiteten theologischen Erklärung über alle Unterschiede in Lehre und Praxis abhängig gemacht werden. Wo die Übereinstimmung im Bekenntnis der grundlegenden Glaubensartikel des apostolischen Symbolums besteht, eine im ganzen Leben einer Kirche sich ausdrückende christologische Ausgewogenheit und Hoffnung auf Gott, eine — letztlich alle verbale Verifikation übersteigende — Sicherheit, in ihr Christus zu erkennen, da ist kirchliche (und sakramentale) Gemeinschaft nicht nur legitim, sondern von Christus her geboten.

Diese Bedingungen entstehen jedoch primär auf lokaler Ebene bzw. in konkreten Gruppen und nur in der Weise einer geistigen Erneuerung aller Betroffenen, die ihnen ihre Berufung bewußt macht, gemeinsam auf das Ziel eschatologischer Einheit in Christus zuzugehen. Die Entscheidung verantwortlicher kirchlicher Stellen über die Zulassung von Interkommunion muß daher primär von pastoralen Gesichtspunkten her bestimmt sein, und muß dem Bewußtsein der Kirche als ganzer wie der besonderen geistlichen Situation einzelner Gruppen und Gemeinden gerecht zu werden suchen.

Selbst wenn diese wichtigen Ergebnisse nicht zum ersten Mal in der Reflexion über das Thema Interkommunion erarbeitet worden sind, so ist es doch von besonderer Bedeutung, sie von einer qualifizierten und einflußreichen Gruppe innerhalb des englischen Katholizismus vertreten zu sehen. Das Gewicht dieser Entwicklung ergibt sich, wenn man die Bedeutung des englischen Katholizismus im anglikanisch-katholischen Dialog und die Bedeutung gerade dieses zwischenkirchlichen Dialogs für die gesamte ökumenische Entwicklung im Auge behält.

Ein Bischofsdokument zu Kirche und Sozialismus in Frankreich

Als erster und bedeutsamer Schritt in dem Bemühen der Bischöfe, Arbeiterschaft und Sozialismus in Frankreich besser zu verstehen und die eigene Haltung selbstkritisch zu überprüfen, läßt sich das Dokument beurteilen, das die Bischofskommission für die Welt der Arbeit unter ihrem Vorsitzenden, *M. Maziers*, Erzbischof von Bordeaux, Anfang Mai veröffentlichte und das wir im letzten Heft kurz vorgestellt haben (vgl. HK, Juni 1972, 310). Der Text ist das Ergebnis eines zweijährigen Dialogs mit führenden und engagierten katholischen Vertretern der Arbeiterschaft, die sich als glaubende Christen zum Sozialismus bekennen. Das Dokument ist an die französischen Bischöfe selbst gerichtet mit dem Ziel, einen selbstkritischen Reflexions- und eventuell Umorientierungsprozeß einzuleiten oder voranzutreiben. Es wird lediglich als erster Schritt bezeichnet. Die Mitglieder der Kommission versichern, sie wollten „kein erschöpfendes Dokument" über ein so wichtiges Thema präsentieren, dessen Differenziertheit ihnen im Verlauf der Gespräche noch klarer geworden sei. Sie sprechen von den ersten Ergebnissen einer „apostolischen Reflexion" mit den Arbeitern.

Die Anstöße zu diesem Dokument kamen aus der Praxis der Arbeiterseelsorge. Bereits im September 1969 regte der damalige Vorsitzende der Bischofskommission für die Welt der Arbeit auf einer Tagung der Seelsorger der Action catholique ouvrière in Versailles eine Studie über „Glaube und Sozialismus" an. Eine Reihe von Bischöfen erklärte sich zur Mitarbeit bereit. Der Text erhielt seine endgültige Fassung aus dem ständigen begleitenden Gespräch mit Vertretern der Arbeiterschaft. Dabei handelte es sich zunächst darum, deren Lebens- und Gedankenwelt sachgerecht und differenziert zu erfassen. Letztlich ging es den Bischöfen aber um ein apostolisches Ziel, das der Verkündigung des Mysteriums Christi in der „Welt der Arbeit". Man kann daher kaum von einem Linksruck des französischen Episkopats sprechen, wohl aber von einer nüchternen Kenntnisnahme des Phänomens, speziell in Frankreich, und ihrem Verständniswillen sowie von ihrer Bereitschaft, die eigene nicht immer ideologiefreie Haltung zumindest zum Teil zu revidieren.

Das Dokument (vgl. den Wortlaut in Documentation Catholique, 21. 5. 72) gliedert sich in *drei Teile:* 1. ein kurzer Rückblick auf die Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Arbeiterschaft; 2. Überlegungen zur Ablehnung des Kapitalismus durch

die Arbeiterschaft und zu deren Hinwendung zum Sozialismus und 3. Gedanken zur Frage, ob und wie sich sozialistische und christliche Zielsetzungen vereinen lassen.

Eine lastende Hypothek

Einleitend geben die Autoren zu, daß die „Kirche und ihre Hirten" die „menschliche Zielsetzung" und das „Ideal der Befreiung", dem sich so viele Männer und Frauen in der Arbeiterbewegung seit über einem Jahrhundert verschrieben haben, „bis in die jüngste Zeit hinein" nicht gesehen oder nicht recht „ernst genommen haben". Die Kirche habe zur Ausbeutung wie zum Kampf der Arbeiter gegen diese Ausbeutung geschwiegen, was diese nur schwer verstehen konnten. Schon sehr früh hat sich, so wird festgestellt, die Arbeiterschaft, wenn auch in sehr verschiedener Weise, am Sozialismus orientiert.

Das Verhältnis von Sozialismus und Kirche stelle sich in den Augen der Arbeiterschaft so dar: während die offizielle Kirche Sozialismus und echtes Christentum aufgrund ihres gegensätzlichen Menschen- und Gesellschaftsbildes als unvereinbar miteinander erklärt hat (z. B. in Quadragesimo anno, Nr. 130), hat sie den Wirtschaftsliberalismus und dessen unheilvolle Auswirkungen nur sehr selten und äußerst behutsam kritisiert. Diese Verurteilung des Sozialismus habe großen Schaden angerichtet: sie wurde zu reaktionären und antisozialen politischen Zielen mißbraucht, sie hemmte das soziale und politische Engagement vieler katholischer Arbeiter, die z. T. die Kirche verließen. Sie entfremdete die Sozialisten, die keine Christen waren, noch weiter von der Kirche.

Die Autoren stellen fest, daß sich seither das Bild gewandelt hat: in den verschiedenen Ländern haben sich unterschiedliche Formen des Sozialismus herausgebildet, die Kirche selbst hat ihre Haltung gegenüber dem Privateigentum an den Produktionsmitteln modifiziert, und engagierte führende christliche Arbeiter haben gezeigt, daß man sich für den Sozialismus einsetzen und zugleich seinen Glauben leben kann. Geblieben sei lediglich die Unvereinbarkeit zwischen der materialistischen und atheistischen Philosophie des Marxismus und dem christlichen Glauben und der Widerspruch zwischen „gewissen Formen der revolutionären Aktion" und der „evangelischen Forderung der Liebe". Man beginne jedoch heute zu erkennen, daß es „zwischen dem Evangelium und einem wirtschaftlichen und politischen System sozialistischer Prägung keine Unvereinbarkeit" gebe, sofern dieses die fundamentalen Menschenrechte und die übernatürliche Berufung des Menschen anerkennt.

Sozialismus ohne sozialistische Ideologie?

Teil II stellt zunächst eine unleugbare Tatsache fest: die Arbeiterschaft fühlt sich in Frankreich als ganze zum Sozialismus hingezogen, entweder zum Kommunismus oder zu anderen Formen des Sozialismus. Dies sei eine Herausforderung an die Kirche, die „darin ein Zeichen des wirkenden Geistes erkennen müsse und zur Unterscheidung aufgerufen sei". Aber: längst nicht alle Arbeiter übernehmen damit auch schon — und zwar aus den verschiedensten Gründen — die sozialistische Weltanschauung.

Als Ursachen für die Ablehnung des Kapitalismus gäben die Arbeiter an: 1. die Ungleichheit zwischen ihnen und den Wirtschaftsunternehmern (Verplanung des Menschen in einem rein wirtschaftlich orientierten Denken, mangelnde Beteiligung an wirtschaftlichen und politischen Entscheidungsprozessen, ungleiche Bildungschancen) und 2. das profit- und konsumorientierte System als solches, das die Päpste immer nur in seinen „Auswüchsen" verurteilt hätten.

Als Motiv für die Hinwendung der Arbeiterschaft zum Sozialismus stellte sich den Bischöfen dar: das Bemühen, das „wirtschaftliche und soziale Leben im Dienst an der Entfaltung des ganzen Menschen und aller Menschen zu organisieren". Zwischen diesem Grundbestreben und seiner wirtschaftlichen und politischen Realisierung öffne sich freilich der Raum für eine „bewußte oder unbewußte Ideologie". Ihren konkreten Anteil an den ökonomischen und politischen sozialistischen Zielsetzungen und Lösungsvorstellungen herauszuarbeiten und damit ein Unterscheidungskriterium in der Hand zu haben, sei die schwierige Aufgabe der Bischöfe. Die „christlichen Sozialisten" würden selber zugeben, daß ihr Reformkonzept noch sehr verschwommen sei. Ein Stück Ideologie glauben die Bischöfe z. B. im Ziel der Sozialisierung der Produktionsmittel erkennen zu können, die ohne „Bruch" nicht möglich sei. Dies wollten die „christlichen Sozialisten" zwar ohne Gewalt erreichen, zugleich aber fürchten sie, durch den Widerstand der Kapitalträger dazu gezwungen zu werden.

Die Mehrheit der Arbeiterschaft leidet nach eigenen Angaben unter den gegensätzlichen ökonomischen und politischen Reformkonzepten, an denen die verschiedenen Gewerkschaften und Parteien mit kleinkarierter Besserwisserei festhielten. Dadurch aber komme es in ihr selbst zu Gegensätzen, ja, zur Opposition. Sie verliere damit ihre Durchschlagskraft.

Den Bezug zum Marxismus sehen die Autoren in zweifacher Weise gegeben: 1. in der marxistischen Gesamtperspektive und im marxistischen Begriffsinstrumentarium und 2. in der Überzeugung, daß sich der Übergang zum Sozialismus nicht ohne Hilfe der kommunistischen Partei bewerkstelligen lasse. Damit wird den Bischöfen ein hohes Maß an politischem und weltanschaulichem Unterscheidungsvermögen abverlangt.

Wie ist man christlicher Sozialist?

Teil III fragt danach, wie man als Sozialist Christ sein kann. Aus den Gesprächen war der Bischofskommission klar geworden, daß der „christliche Sozialist" die Unableitbarkeit des Glaubens anerkenne, diesen Glauben aber nicht von seiner konkreten Tätigkeit in der Familie, in den Gewerkschaften und in der Politik trennen will. Die Bischöfe stünden damit vor der Aufgabe, ihn mehr nach seinem Leben als nach seiner unzulänglichen Ausdrucksweise zu beurteilen, womit sie zugleich das Sprachproblem bei ihrem Verständigungsbemühen andeuteten. Erst wenn man den anderen wirklich verstehe, werde man „in der Dynamik der Arbeiterbewegung die Präsenz Jesu Christi erkennen". Die „christlichen Sozialisten" sähen einen „tiefen Zusammenhang" zwischen ihrem Menschenbild und dem des Evangeliums, da beide aufgrund der gottgeschaffenen Gleichheit der Menschen eine Bruderschaft aller anstreben. Die Bischöfe fragen sich hier selbst, ob man darin nicht einen „impliziten" Glauben vorfinde, für den christliche Verkündigung nicht

Lehre, sondern Zeugnis bedeute, wodurch das „Mysterium Christi im Leben und im Handeln aufscheint". Die Bischöfe zeigen mit einem deutlichen Schuß Selbstkritik Verständnis für die Haltung der Arbeiterschaft, die von der Kirche keine „Erklärungen", sondern soziale Gerechtigkeit in ihren eigenen Institutionen, die Ausmerzung eines „gewissen Paternalismus" in ihren „karitativen und sozialen Initiativen", „wahre Einfachheit der Lebensweise", „Hinwendung zu den Ärmsten der Armen", „Unabhängigkeit gegenüber dem ökonomischen und politischen System" und „Verurteilung aller Formen der Unterdrückung des Menschen" erwarte.

Das ungewohnte Dokument erregte von links bis rechts Aufsehen. Die Presse sprach von einer „Taufe" des Sozialismus, vom „großen Linksrutsch der französischen Kirche", von einer „Neuausrichtung" der Bischöfe — wohl etwas vorschnell und in Verkennung der eigentlichen Absicht des Dokuments, das auch vom Gesamtepiskopat zu verantworten war. Man begrüßte vielfach die Haltung des Hinhörens, des Verstehens, der kritischen Unterscheidung und die Rehabilitierung des früher „anrüchigen" Engagements „christlicher Sozialisten" (vgl. Témoignage chrétien, 11. 5. 72).

Während man von links lobte, kam die Kritik hauptsächlich von der anderen Seite. Unternehmer bemängelten die Eingleisigkeit der Erklärung, ihr unzureichendes Verständnis komplizierter nationaler und internationaler ökonomischer Zusammenhänge, die Ermutigung zu einem risikoreichen Experiment. Von kirchlichen Traditionalisten kam der Vorwurf, die Bischöfe verschwiegen die Soziallehre der Kirche und deren ökonomische und soziale Imperative. Es gab aber auch sehr sachliche und kritische Stellungnahmen, die aufzeigten, wie schwierig und problematisch von der gegebenen Wirtschaftsstruktur her z. B. eine Sozialisierung der großen Konzerne sei, und die auf die Erfahrungen in den sozialistischen Ländern verwiesen (vgl. z. B. *A. Pietre* in La France Catholique, 26. 5. 72). Kritisiert wurde weiter, daß die extreme Linke völlig unerwähnt blieb und daß die Gesprächspartner der Bischöfe allein aus den Reihen der Action catholique ouvrière stammten.

Abseits der traditionell Gläubigen

Das Echo und die Diskussion haben vielen erst bewußt gemacht, was schon seit längerer Zeit nicht nur unter der linken katholischen Arbeiterelite, sondern auch unter engagierten Intellektuellen, bei den Selbständigen und unter der Landbevölkerung in Gang gekommen ist: eine mit dem zunehmenden sozialen und politischen Engagement verbundene allmähliche Hinentwicklung der engagierten Christen zu sozialistisch inspirierten politischen und sozialen Reformkonzepten, die insgesamt aber verschwommen bleiben. Am augenfälligsten vollzog sich dieser Umschwung unter den aktiven Christen der Action agricole catholique, die seit über 40 Jahren konsequent die Modernisierung der Landwirtschaft und die Schulung von Führungskräften betrieben hat.

Dennoch steht die Mehrheit der französischen Katholiken abseits dieses „sozialistischen" Engagements. Die breite Masse bleibt politisch in der Mitte, tendiert nach rechts und stützt die bestehende „Ordnung" (vgl. *A. Savard*, Les chrétiens français deviennent-ils socialistes?, in: Informations catholiques internationales, 1. 6. 72, vgl. auch HK, Juni 1972, 281—284). Damit aber entsteht die Gefahr der Konfrontation mit oder der Isolierung von den Christen traditioneller Gläubigkeit.

Damit wird auch für die Bischöfe die Situation noch schwieriger. Sie müssen und wollen vermitteln, nicht trennen. Was bisher an Distanzierung und Kritik an der Wirtschafts- und Sozialordnung von ihnen laut wurde, deutet darauf hin, daß sie mit großer Aufgeschlossenheit die Linksentwicklung beobachten; daß sie aber zugleich darauf bedacht sind, die Masse der Gläubigen nicht vor den Kopf zu stoßen. Für die nächste Vollversammlung wird z. Z. ein Bericht über das Verhältnis von Glaube und Politik ausgearbeitet, der ebenfalls einen Abschnitt über den Sozialismus enthält.

Die Reise des Patriarchen Pimen in den Nahen Osten

Nicht ganz ein Jahr nach seiner Wahl zum Oberhaupt der Russisch-Orthodoxen Kirche (3. 6. 1971) unternahm Patriarch *Pimen* (Izvekov) von Moskau und ganz Rußland seine erste Auslandsreise. Sie sollte ihn zu den vier alten orthodoxen Patriarchaten und zur Kirche von Zypern führen: vom 24. bis 28. April zum Ökumenischen Patriarchen Athenagoras nach Istanbul, vom 29. April bis 4. Mai zum Patriarchen *Nikolaus VI.* von Alexandrien und ganz Afrika, vom 4. bis 13. Mai zum Patriarchen *Elias IV.* von Antiochien, und zwar bis zum 8. Mai nach Syrien, anschließend bis zum 13. Mai nach dem Libanon; von hier aus wollte er Erzbischof *Makarios*, der im vorigen Jahr bei Pimens Wahl und Inthronisation persönlich zugegen war, auf Zypern einen Gegenbesuch machen. Den Abschluß der Reise sollte der Besuch beim Patriarchen Benedikt von Jerusalem sowie eine Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten Palästinas bilden (Episkepsis, 28. 3. 72).

Kein Besuch bei Athenagoras

Die Reise schien anfangs unter keinem glücklichen Stern zu stehen. Der „Außenminister" des Patriarchen, der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit *Nikodim* (Rotov) hatte gerade einen Herzanfall erlitten und wurde in dieser Eigenschaft durch seinen Stellvertreter, Erzbischof *Juvenalij* (Pojarkov) von Tula und Belev, ersetzt. Nikodim war vor seiner Wahl zum Metropoliten von Leningrad (vgl. ds. Heft, S. 366) drei Jahre (1956—1959) in Jerusalem und hatte beträchtlichen Einfluß in den orthodoxen Patriarchaten des Mittleren Ostens.

Viel schwerer wiegt jedoch, daß Patriarch Pimen unmittelbar vor dem Antritt der Reise seine Route ändern mußte. Am 21. April, nachdem man im Phanar schon alle Vorbereitungen getroffen und auch das Einverständnis der zuständigen türkischen Stellen vorgelegen hatte, kam aus Moskau telegraphisch der Bescheid, der Besuch müsse abgesagt

werden, weil die türkische Regierung dem Patriarchen das Visum verweigert habe. Wie später in westlichen diplomatischen Kreisen verlautete, wurden als Grund Meinungsverschiedenheiten zwischen der türkischen Regierung und der orthodoxen Kirche angegeben. Es wird vermutet, daß auch die türkisch-sowjetischen Beziehungen, so wie sie sich dem Kreml nach dem unmittelbar vorausgegangenen, nicht sehr erfolgreich verlaufenen Besuch Podgornys in Ankara darstellten (vgl. NZZ, 3. u. 6. 5. 72), eine Rolle gespielt haben. Wie dem auch sei, die Absage war peinlich.

Die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen stehen aus mehreren Gründen auf einem Tiefpunkt. Unter Berufung auf den Kanon 28 von Chalcedon nimmt das Ökumenische Patriarchat für sich das Recht in Anspruch, alle orthodoxen Gläubigen, die nicht im Mutterland leben, seiner Jurisdiktion zu unterstellen, und verweigert deshalb die Anerkennung der Autokephalie für die vom Moskauer Patriarchat abstammende und als autokephal erklärte „*Orthodoxe Kirche in Amerika*" (vgl. Irénikon, 1971, Nr. 1 S. 23 ff.), ebenso die der Autonomie für die *Orthodoxe Kirche in Japan*, die ebenfalls von Moskau aus errichtet wurde und von diesem abhängig ist. Ähnliche Unstimmigkeiten gibt es auch über das Exarchat der Russisch-Orthodoxen Kirche in Westeuropa unter Erzbischof *Georgij*, das unter Druck des Moskauer Patriarchats 1965 aus der Jurisdiktion Konstantinopels entlassen wurde und daraufhin sich als autonom erklärte, dann aber wieder, am 22. Januar 1971, in die Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen zurückgenommen wurde. Einige andere Streitpunkte kommen noch hinzu: Erst im Januar dieses Jahres äußerte der Hl. Synod in Moskau sein Befremden über die Kontakte des Ökumenischen Patriarchats zu Vertretern der „Spaltergruppe", der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in den USA, und beschloß, dem Patriarchen eine historisch-kanonische Studie über diese Kirche und die Stellung Moskaus zu ihr zu überreichen.

Vor allem wären auch Fragen um das geplante *Panorthodoxe Konzil* zu besprechen gewesen. Es sind u. a. gerade Vertreter des Moskauer Patriarchats (Metropolit *Antonij* von Surož), aber auch des Serbischen Patriarchats (Archimandrit *Justin Popović*), die dringend vor einem verfrühten Termin für diese Panorthodoxe Synode warnen und die Synodenagenda, die unter Leitung des Ökumenischen Patriarchats von einer Kommission ausgearbeitet wurde, als völlig ungenügend kritisieren.

Doch nicht nur der Besuch im Phanar, auch der beim Erzbischof *Makarios* in Zypern mußte vom Reiseprogramm gestrichen werden. Es heißt, Makarios habe den russischen Patriarchen gebeten, seinen Besuch wegen *innenpolitischer* Schwierigkeiten zu verschieben. Makarios wurde bekanntlich von seinen Bischöfen aufgefordert, das Amt des Präsidenten von Zypern aufzugeben und sich voll der Leitung der Kirche zu widmen. Rechtsstehenden Kreisen in Griechenland, die Makarios eine Mißachtung der Bestrebungen zum Anschluß Zyperns an Griechenland vorwerfen und die sich hinter die drei Bischöfe stellen, wäre vielleicht der Besuch des russischen Patriarchen nur zu willkommen gewesen, um die Stellung des Erzbischofs noch mehr zu unterminieren. Dies wollte Makarios vermeiden.

Im Dienste orthodoxer Kontakte und der sowjetisch-arabischen Freundschaft

So verließ Patriarch Pimen erst am 28. April mit einer Begleitung von 17 Personen, darunter Metropolit *Filaret* (Denisenko), Exarch der Ukraine, und dem früheren Stellvertreter und jetzigen Nachfolger Nikodims als Leiter des kirchlichen Außenamtes, Erzbischof *Juvenalij* (Pojarkov) von Tula und Belev, Moskau und flog direkt nach Ägypten zum Patriarchen von Alexandrien. Über diesen Besuch liegen bisher keine Nachrichten vor, außer daß Pimen auch in Kairo Gespräche geführt habe. Sicher ist ein Thema seiner Unterredung mit Nikolaus VI. die Panorthodoxe Synode gewesen, ebenso die Anerkennung der Autokephalie für die Orthodoxe Kirche in Amerika. Denn wie das Ökumenische Patriarchat haben bisher auch die anderen Patriarchate des Nahen Ostens und ebenso, übrigens als einziges in den Ostblockstaaten, das Rumänische diese Anerkennung verweigert. Moskau ist auch politisch an guten Beziehungen zu Alexandrien sehr interessiert. Erst Anfang des Jahres hat die russische Kirche in Alexandrien einen neuen Vorsteher erhalten. Vertreter des Moskauer Patriarchats nahmen November 1971 an den Einweihungsfeierlichkeiten des neuen Gebäudes des alexandrinischen Patriarchats teil, das gelegentlich auch als Tagungsort des zukünftigen Panorthodoxen Konzils im Gespräch stand. Nikolaus VI. war seinerseits beim Landeskonzil der Russisch-Orthodoxen Kirche in Moskau persönlich zugegen. Selbstverständlich hatte Pimen auch seinen Beitrag zur Vertiefung der arabisch-sowjetischen Freundschaft zu leisten.

Das gleiche gilt für den Besuch Pimens beim Patriarchen von Antiochien, *Elias IV.* in Damaskus, wo Pimen vom 4. bis 8. Mai weilte. Elias IV., erst seit September 1970 in seinem Amt, war vom 13. bis 26. Januar dieses Jahres Gast im Moskauer Patriarchat und hatte damals Pimen zu der Nahostreise offiziell eingeladen. Die besonders freundschaftlichen Beziehungen zwischen beiden Patriarchaten werden vor allem dadurch betont, daß der ständige Vertreter Moskaus beim Patriarchat von Antiochien meist im Range eines Bischofs steht. Zur Zeit ist es der neugeweihte Bischof *Serapion* (Fadeev) von Podolsk. Ein neues Gebäude für ihn ist in Damaskus gerade im Bau. Das Moskauer Patriarchat hat auch beim Bau der Residenz des antiochenischen Patriarchats großzügige Hilfe geleistet. In Damaskus wurde Pimen am 6. Mai auch vom Großmufti Syriens, *Scheik Ahmed Keftaro*, empfangen, der dabei eine Zusammenarbeit der beiden Völker, dem arabischen und dem sowjetrussischen, und den beiden Religionen bei der „Rettung der den Christen und Moslems heiligen Stätten in Jerusalem", die der „Weltzionismus zu zerstören sucht", ankündigte. Pimen unterstrich seinerseits die loyale Freundschaft der Russisch-Orthodoxen Kirche mit den arabischen Völkern sowie die brüderlichen Beziehungen zwischen Christen und Moslems in der Sowjetunion. Er lud den Großmufti zu einem Besuch in die Sowjetunion ein.

Nach einem fünftägigen Zwischenaufenthalt im Libanon, wo der Patriarch vom Vize-Ministerpräsidenten, drei weiteren Ministern, dem sowjetischen Botschafter und Vertretern der dortigen griechisch-orthodoxen Ge-

meinde empfangen wurde, flog Pimen mit seinem Gefolge zunächst statt nach Zypern nach Sofia. Als treuester Bundesgenosse der Sowjetunion schien Bulgarien wohl am besten dafür geeignet zu sein, die durch den Ausfall der Zypernreise entstandene Zeitlücke im Reiseprogramm sinnvoll auszufüllen; es wäre ja politisch wie psychologisch schlecht möglich gewesen, von einem arabischen Land direkt nach Israel zu fliegen. Und da *Maximus* erst im Juli 1971, also einen Monat nach Pimens Thronbesteigung, Patriarch von Bulgarien geworden war, bot sich für beide die Möglichkeit einer ersten Begegnung als Oberhäupter ihrer Kirchen. Unstimmigkeiten gibt es zwischen beiden Kirchen nicht.

Kühler Empfang in Israel

Die letzte und sicher die schwierigste Station der Reise Pimens war Jerusalem; den Presseberichten nach war sie auch die spektakulärste. Der antiochenische Patriarch riet dringend von diesem Besuch ab, jüdische Fanatiker aller möglichen Schattierungen, vor allem die *Jewish Defense League*, protestierten seit langem gegen diesen Besuch. Die „Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland" unter der Leitung von Metropolit *Filaret* in New York kündigte eine „Trauerperiode" während Pimens Besuch an und verriegelte die Tore ihrer Kirchen und Klöster in Ostjerusalem und Cisjordanien. Wenn Pimen trotzdem vom Besuch in Jerusalem nicht abstand, so sicher nicht allein deshalb, weil er Patriarch Benedikt von Jerusalem einen Höflichkeitsbesuch abstatten und als Pilger die heiligen Stätten besuchen wollte. Der Verlauf seines Besuches zeigt, daß auch die Politik eine nicht geringe Rolle spielte, sowohl für die sowjetische als auch für die israelische Seite.

Pimens Besuch und seine Gespräche mit Regierungsmitgliedern der Israelis wurden so zu einem weiteren und sicher nicht unbedeutenden Glied in der Kette von nichtoffiziellen Kontakten zwischen der Sowjetunion und Israel. Diese Entwicklung begann vor einem Jahr mit Ministerpräsidentin *Golda Meirs* angeblicher Fühlungnahme mit sowjetischen Delegierten auf dem Internationalen Sozialistenkongreß in Helsinki. Sie wurde fortgesetzt durch den „privaten" Besuch des sowjetischen Journalisten *Viktor Louis* in Israel, schließlich durch Besuche einiger israelischer Delegationen (Mitglieder des „Weltfriedensrates", Wissenschaftler) in der Sowjetunion.

Vorgesehen war eigentlich nur eine kurze Begegnung mit dem israelischen Religionsminister *Zerah Warhaftig*. Es war Patriarch Pimen, der dann vier Minister zu einem Essen im Intercontinental-Hotel auf dem Ölberg einlud. Verteidigungsminister *Dayan* und der Innenminister sagten zwar ab, dagegen leisteten Justizminister *Shapiro* und Religionsminister Warhaftig der Einladung Folge, ebenso der Oberbürgermeister *T. Kollek*, letzterer erst, nachdem Pimen bei ihm im Rathaus vorgesprochen hatte.

Dem Patriarchen ging es vor allem um die *Rückgabe des in Ostjerusalem und Cisjordanien gelegenen Besitzes der russischen Kirche an das Moskauer Patriarchat*. Seit der Zarenzeit nämlich besitzt die russische Kirche im Hl. Land viele Liegenschaften. Bei der Teilung Palästinas im Jahre 1948 fielen die russische Kathedrale und das Gebäude der „Russischen Geistlichen Mission" auf israelisches Gebiet und wurden dem Moskauer Patriarchat übergeben; denn damals unterhielt Israel zur Sowjetunion gute Beziehungen. Jordanien dagegen überließ die russischen Klöster und Ländereien auf seinem Gebiet der russischen Exilkirche, die das Moskauer Patriarchat nicht anerkennt. Nach der Annexion Cisjordaniens und Ostjerusalems müßte Israel beiden Jurisdiktionen gerecht werden. Vor zwei Jahren hatte der Leiter der Auslandskirche, Metropolit *Filaret*, bei seinem Besuch im Hl. Land von Israel die Herausgabe des Moskauer Kirchenbesitzes zu erwirken versucht, allerdings ohne Erfolg. Nun versuchte es Pimen umgekehrt, wie es scheint, zunächst ebenfalls vergeblich.

Als im Laufe eines Mittagessens einer der Gäste einem hohen Funktionär der Israelis erklärte, es sei doch wünschenswert, die Kirchengüter der Auslandskirche in Ostjerusalem an den „wahren Eigentümer", d. h. Moskau, zurückzugeben, fragte ein Vertreter Israels nach einem Bericht von „Le Monde" (26. 5. 72) maliziös, ob das bedeutete, „daß Sie die Oberhoheit Israels über das vereinigte Jerusalem anerkennen, während ihre Regierung mit uns seit dem Krieg von 1967 die Beziehungen abgebrochen hat"? Doch der Vertreter des Patriarchats meinte, Politik sei eine Sache — die religiösen Angelegenheiten eine andere. Und als Pimen bei einem Trinkspruch anläßlich des Essens, das der israelische Religionsminister gab, von der „Legitimität der Rechte der offiziellen Kirche auf die Kirchengüter der Emigranten" sprach, konterte der Minister, daß in der Sowjetunion den Juden zum weitaus größten Teil das Recht verweigert werde, sich in Israel niederzulassen. Beim Abschied erinnerte er daran, daß, während die Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion Priesterseminare besitze, die Juden dort keine Möglichkeit hätten, Rabbiner heranzubilden. Leider, so meinte der Religionsminister, könne er niemandem in der Sowjetunion Grüße übermitteln lassen, da die Lücke, die durch den Tod des Moskauer *Oberrabbiners Levin* entstanden sei, noch immer unausgefüllt bleibe.

Waren dies alles in subtiler Weise vorgebrachte gegenseitige „Handelsvorschläge"? so möchte man mit einem Journalisten fragen! Israel glaubt jedenfalls, einen nicht unwichtigen diplomatischen Erfolg errungen zu haben, da das Moskauer Patriarchat sich an Israel gewandt hat, um in den Besitz von Gütern zu gelangen, die sich auf einem Territorium befinden, dessen Annexion bisher von keinem Land der Welt anerkannt wurde. Natürlich betonte der Patriarch, daß es sich um eine unpolitische Forderung handle.

Vor seinem Abflug am 25. Mai auf dem Flugplatz Lod, wo er vom Patriarchen Benedikt und mehreren kirchlichen Würdenträgern sowie Vertretern des Außenministeriums und Religionsministeriums verabschiedet wurde, drückte Pimen sein Mißfallen über die *Demonstrationen* gegen die UdSSR und zugunsten der Sowjetjuden aus, die in der Nähe seines Hotels stattgefunden hatten. (Er hatte einen Besuch auf dem Tempelberg ausfallen lassen, um nicht die seinetwegen in Hungerstreik Getretenen an der Westmauer passieren zu müssen; vgl. Jerusalem Post, 30. 5. 72.)

Erfolg gering, aber Einfluß gestärkt

Ein abschließendes Urteil über die von arabisch-israelischen und griechisch-türkischen Konflikten über-

schattete Nahostreise Pimens scheint uns verfrüht. Es ist auch kaum zu erwarten, daß im Journal des Moskauer Patriarchats außer einer eigehenden Chronik mehr berichtet wird als dies, daß die Reise der Vertiefung der Freundschaft zwischen den orthodoxen Schwesterkirchen und dem Frieden in der Welt gedient habe. Sicher hat Pimen versucht, den Einfluß Moskaus auf die Patriarchate des Ostens, besonders im Hinblick auf die zukünftige Panorthodoxe Synode, zu stärken, und da, abgesehen von Patriarch Benedikt, die Patriarchen erst vor kurzer Zeit ihr Amt angetreten haben, könnte ihm Erfolg beschieden sein. So gesehen, mußte ihm vielleicht die Verweigerung des Visums für Konstantinopel gar nicht so ungelegen kommen. Ob es ihm auch gelungen ist, die Patriarchen für die Anerkennung der Orthodoxen Kirche in Amerika zu gewinnen, ist fraglich. Vom Ökumenischen Patriarchat jedenfalls ist dies kaum zu erwarten, denn die Bildung einer selbständigen, einheitlichen Orthodoxen Kirche in Amerika würde das Ökumenische Patriarchat nicht nur seiner bitter nötigen Einnahmequellen berauben, sondern auch seine Möglichkeiten, auf die Gesamtorthodoxie Einfluß zu nehmen, stark beschneiden. Die Rückgabe der palästinensischen Kirchengüter an das Moskauer Patriarchat dagegen könnte nur stattfinden, wenn es Pimen gelänge, die sowjetische Regierung für eine Änderung ihres Kurses gegenüber den Juden in der Sowjetunion zu erwirken. Ob Israel den dafür geforderten Preis zahlen würde, ist freilich ebenfalls fraglich angesichts der guten Beziehungen, die die amerikanische Auslandskirche zum State Departement unterhält.

Stammesfehden in Burundi führten zum Massenmord

Was sich seit dem 29. April in dem kleinen ostafrikanischen Staat Burundi getan hat und sich auch heute noch abspielt, wird man vermutlich nie in Einzelheiten und mit absoluter Sicherheit erfahren. Wahrscheinlich muß man davon ausgehen, daß ca. 100 000 Menschen auf brutale Weise ermordet worden sind. Selbst die lange Vorgeschichte dieses ungezügelten Ausbruchs der Gewalt kann nur teilweise zur Klärung des Geschehens beitragen. Die vorliegenden Schilderungen über die Tötung von Frauen und Kindern, von der Ausrottung fast der gesamten Intelligenz des den größten Bevölkerungsteil stellenden Stammes der Bahutus (Hutus), der fortgesetzten Verschleppung von Schülern, Studenten und Beamten, der Brandschatzung und des Verscharrens der Leichen in Massengräbern oder am Strand des Tanganjika-Sees, drängen die Frage nach den Gründen, nach den Verantwortlichen und nach getroffenen Maßnahmen zur Beendigung des Massakers auf.

Die Herrschaft der Watussi

Angelpunkt für die Beurteilung der Vorgänge ist der seit mehr als fünfhundert Jahren zu verzeichnende Zustand, daß im Gebiet des heutigen Burundi die aus dem Norden stammenden Watussi (Tutsi) die Vorherrschaft über die zu den Bantu zählenden Bahutus ausüben. Obwohl die baumlangen „Herren der Nilquellen" der äthiopiden Rasse heute nur ca. 15 % der Bevölkerung des Landes stellen, betrachten sie sich weiterhin als das „Herrenvolk" und halten alle wichtigen Positionen inne. Diese Angehörigen der hamitischen Völkerfamilie gründeten eine absolute Monarchie, in der der König (Mwami) nicht nur Herr über Grund und Boden, Mensch und Vieh war, sondern auch die Funktionen eines obersten Richters und Priesters ausübte. Das Königtum und damit die Vorherrschaft der Watussi blieb auch in der Zeit deutscher Kolonialherrschaft von 1892 bis 1918 und während der anschließenden belgischen Mandatshoheit erhalten. In einem an „Le Monde" gerichteten Schreiben der Botschaft Burundis in Paris, in dem die angeblich völlig falsche Berichterstattung der europäischen Presse über die Vorgänge im Lande kritisiert wird, findet sich auch der Hinweis, daß die Kolonialmächte und ganz besonders der Klerus, die schließlich das gesamte Ausbildungswesen in der Hand gehabt hätten, systematisch Bahutus den Weg zu höherer Bildung versperrten (Le Monde, 3. 6. 1972). Im nördlichen Nachbarstaat Ruanda befreiten sich die Bahutus bereits 1959 von der Minderheitenherrschaft. Bei der Unabhängigkeit im Jahre 1962 hatten deshalb in Ruanda die Bahutus und in Burundi weiterhin die Watussi das Zepter in der Hand.

Undurchsichtige Manipulationen Micomberos

Auch ein späterer Aufstand in Ruanda wurde von den Bahutus niedergeschlagen. Auch damals fanden Zehntausende den Tod, ca. 100 000 Watussi flohen nach Burundi, in den Kongo oder nach Tansania. Seither fürchteten die Watussi mehr als zuvor, daß sie auch in Burundi von der Mehrheit der Bahutus (ca. 85 %) verjagt werden könnten.

Den jungen Staat Burundi begleitet seit 1962 eine Kette von Putschen, Morden und Machtkämpfen. Einer der kleinsten, schönsten und dichtbesiedeltsten Staaten Afrikas scheint sich auch zu dem blutigsten zu entwikkeln. Bis 1966 regierte ein König, der zum Watussi-Stamm gehörte. Sein eigener Sohn setzte ihn ab und regierte ca. drei Monate als damals Neunzehnjähriger. Sein Ministerpräsident, der heute 32jährige Staatspräsident *M. Micombero*, nutzte die Unerfahrenheit des jungen Regenten, um ihn sehr bald zu stürzen und sich selbst die oberste Regierungsgewalt (ohne Verfassung und Parlament) anzueignen. Der Exkönig *Ntare V.* ging nach Deutschland und Belgien ins Exil. Aus bisher nicht eindeutig geklärten Gründen setzte sich der Außenminister Burundis, *M. A. Shimbananiye*, bei Verhandlungen mit Präsident *I. Amin* von Uganda, der Verbindungen zum Exkönig hatte, zu Beginn dieses Jahres für dessen Rückkehr ein. In einem Brief von Präsident Micombero wurde schriftlich versichert, daß dem König nichts geschehe und daß er als gewöhnlicher Bürger ohne politische Ambitionen zurückkehren könne. Vermutlich wollte die Regierung somit der Gefahr entgehen, daß der Exkönig sich mit Söldnern und anderen afrikanischen Regierungen in Verbindung setzte, um mit ihrer Hilfe die Regierung zu stürzen.
Aufgrund des Versprechens der Regierung kehrte der König am 30. März in sein Heimatland zurück, doch wurde er vom Flugplatz aus sofort in seinen ehemaligen Palast in Kitega gebracht und unter Hausarrest gestellt. Offiziell wird die Rückkehr des Königs als sein Versuch hinge-

stellt, mit Hilfe weißer Söldner wieder an die Macht zu kommen. Ganz offensichtlich war Uganda getäuscht worden. Nach Recherchen von „Jeune Afrique" (17. 6. 1972) fand einen Monat später, am 28. April, eine außerordentliche Sitzung des Ministerrats im Palast des Präsidenten statt, um über das zukünftige Schicksal des Königs zu beraten. Aus offensichtlichen Befürchtungen des Präsidenten, die Entscheidung darüber könne ihm entgleiten, entschloß er sich am nächsten Morgen, die Regierung und die obersten Parteifunktionäre geschlossen zu entlassen.

Noch am gleichen Abend aber wurde der König getötet. Darüber gibt es die unterschiedlichsten Versionen. Denn genau an diesem Abend brechen in verschiedenen Teilen des Landes Unruhen aus, d. h. bewaffnete Gruppen von Bahutus drangen in die Ortschaften ein und töteten, was ihnen begegnete. Anscheinend wußte der Präsident zu diesem Zeitpunkt noch nichts von der Ermordung des Königs. So konstruierte er zunächst die Erklärung, es handle sich um die gewaltsame Machtergreifung von Königstreuen.

Die Rache an den Rebellen

So augenscheinlich die Zusammenhänge auch sein mögen, so deutet nach näheren Untersuchungen doch alles darauf hin, daß es sich um eine zufällige Übereinstimmung von Daten handelt. Der Aufstand, der besonders im Süden des Landes tobte, war sicherlich von langer Hand vorbereitet. Mit seiner Hilfe wollten die Bahutu-Rebellen einen weiteren Versuch unternehmen, gegen die Watussi-Herrschaft vorzugehen. Wahrscheinlich hatten sie zu diesem Zweck auch Verbindung mit einigen Söldnern sowie „Simba"-Rebellen des einstigen kongolesischen Rebellenführers *P. Mulele*. Laut „Observer" (11. 6. 72) sollen sie ca. 14 Tage lang die „Volksrepublik von Martyazo" mit einer rot-grünen Flagge proklamiert haben. Die Unterstützung seitens des größten Teils der Bahutu-Bevölkerung blieb aber anscheinend mangels ausreichender Unterrichtung und Führung aus. Das Vorrücken in die Hauptstadt Bujumbura wurde durch ungeschicktes Taktieren vereitelt.

Alle Augenzeugen sind sich einig, daß eine schwer abzuschätzende Zahl von Massenmorden auf das Konto der Rebellen geht, daß aber die Aktionen der Rebellen von den Vergeltungsmaßnahmen der Watussi noch weit übertroffen wurden. Durch Rundfunk wurde die Bevölkerung von Regierungsseite aufgefordert, alle „Feinde des Volkes" zu vernichten. Die militärische Niederschlagung des Aufstandes wurde ausgedehnt zu einer Jagd auf die Bahutus im ganzen Lande. Sie traf auch diejenigen Stammesangehörigen, die nicht im geringsten mit dem Aufstand zu tun hatten. Die Parteijugend der Einheitspartei UPRONA scheint sich besonders bei der Liquidierung von Angehörigen unter den Gebildeten der Bahutus hervorgetan zu haben. Ganze Schulklassen wurden durch sie von Bahutus „gesäubert". Das Militär ging dabei teilweise anhand von Namenslisten vor.

Beim ersten Bekanntwerden der Massaker im Ausland stellte die Regierung noch alles in Abrede. Dann wurde behauptet, die gesamte Watussi-Intelligenz habe von den Bahutus vernichtet werden sollen. Anderseits sprach man hartnäckig nur von einem „begrenzten Konflikt". Daß es sich um mehr handelte, wurde überdeutlich, als die Bevölkerung durch den Rundfunk aufgefordert wurde, bei der Beerdigung der Toten mitzuhelfen. Schließlich folgte das Eingeständnis, es habe „höchstens 50 000 Tote" gegeben.

Die Kirche ist zutiefst betroffen

Die katholische Kirche ist von den Vorgängen zutiefst berührt. Nicht nur, daß ca. 12 Bahutu-Priester getötet wurden und zwei Bahutu-Brüder als vermißt gelten. Der Konflikt zwischen den Stämmen berührt die Kirche direkt. Immerhin bekennen sich mehr als 65 % der Bevölkerung zum katholischen Glauben (neben 5 % Protestanten, 5 % Mohammedanern und ca. 25 % Animisten). Schon im Oktober 1969 hatte der Erzbischof von Kitega, *A. Makarakiza*, auf die Gefahr des Rassismus im Lande aufmerksam gemacht und davor gewarnt: „Rassenhaß zwischen Bahutus und Watussi. Zwei Stämme machen sich die Führung in einer Art sozialer Angst streitig. Der Dialog zwischen den beiden Stämmen wird immer unmöglicher. Daraus resultieren versuchte Staatsstreiche, häufige Verschwörungen, Menschenverluste, Kompetenzverluste, ein Klima des Mißtrauens und des Hasses, was den Fortschritt unseres Vaterlandes verhindert."

Gemeinsam sprachen sich die fünf Bischöfe des Landes dann noch einmal im November 1971 im gleichen Sinne aus und warnten vor schweren Verwicklungen, wenn nicht mehr gleichberechtigte Mitbeteiligung aller Bevölkerungsgruppen und größere soziale Gerechtigkeit gewährt würden. Die meisten Bischöfe und der Klerus zählen übrigens zu den Watussi, während das Kirchenvolk zum größeren Teil aus Bahutus besteht. Diese sind überzeugt, daß sie sich in der Praxis bei der Durchsetzung ihrer Belange eher auf die ausländischen Missionare als auf die eigenen, dem anderen Stamm angehörenden Bischöfe verlassen können.

Noch vor Beginn der Massaker war die katholische Kirche in eine Auseinandersetzung mit staatlichen Stellen verwickelt. Die Ausgabe der kirchlichen Zeitung „Ndongozi" vom 15. April wurde eingezogen und verboten, weil sie neben der offiziellen Darstellung der burundischen Regierung zu den Vorgängen um die Rückkehr des Königs auch die Wiedergabe des Wortlauts des Versprechungsbriefes von Präsident Micombero an Präsident Amin mit der Frage „Wer lügt nun?" enthielt. Diese Frage war für die Regierung um so peinlicher, als sie ohnehin schon vom Ausland wegen ihrer Darstellung angegriffen wurde. Die von Missionaren in Kirundi, einer der beiden Landessprachen, herausgegebene Zeitschrift wurde durch den Informationsminister verboten. Deshalb ist es bisher nicht möglich gewesen, etwas über die Motive der Redaktion für die Veröffentlichung zu erfahren. Da Erzbischof *M. Ntuyahaga* von Bujumbura ein Watussi aus der königlichen Familie ist, wäre es nicht ausgeschlossen, daß er die Publizierung gefördert hat.

Die Stellungnahmen der Hierarchie änderten sich im Verlauf der Ereignisse seit dem 29. April. Erzbischof Ntuyahaga, dem nachgesagt wird, er unterstütze ein Fortbestehen der Watussi-Herrschaft, protestierte am 7. Mai von der Kanzel gegen die Rebellen und ihr Morden. Der Erzbischof von Kitega, *A. Makarakiza*, ließ am 10. Mai einen Brief an die Christen seiner Diözese veröffentlichen (Wortlaut in DIA, 12. 6. 1972), aus dem klar hervorgeht, daß er als

einzige Quelle die offiziellen Regierungsverlautbarungen benutzt: „Die Bischöfe Burundis hatten noch keine Gelegenheit, sich zu versammeln, um eine gemeinsame Botschaft zu verfassen. Die Ereignisse haben uns alle überrascht. Wir haben erfahren, daß die Feinde des Landes, aus dem Ausland hereingekommen, zur gleichen Zeit in Rumonge, Bujumbura, Kitega, Gitwenge und an anderen Stellen des Landes angegriffen haben ... Diese Feinde haben nicht nur Menschen getötet, die in der Lage waren, sich zu wehren, sondern sie haben auch Frauen und Kinder ermordet ... Die, die nicht tot waren, wurden verstümmelt, ohne daß sie einen anderen Fehler hatten als den, zu einer anderen Rasse zu gehören." Er lobte den Einsatz der Armee unter Führung des Staatschefs, denen es gelungen sei, die Feinde zu schlagen. Zugleich mahnte er die Bevölkerung, die Feinde nicht selbst zu ergreifen und zu töten, sondern sie „der Autorität ausliefern, die selbst richten werde".

Vierzehn Tage später, am 24. Mai, wurde ein *gemeinsamer Hirtenbrief* aller fünf Bischöfe Burundis verlesen. Inzwischen war die Rebellion niedergeschlagen und hatte die grausame Rache gegen alle Bahutus begonnen. „Die Schande unseres Burundi", schrieben die Bischöfe, „ist die Schande aller Getauften. Das Übel, das unsere heidnischen Vorfahren nicht kannten, ist unter den Getauften ausgebrochen ..." Sie riefen alle auf, sich gegenseitig zu verzeihen, die Rache nicht fortzusetzen und sich zu helfen. „Wir bitten die zuständigen Stellen dringend, die Ordnung in wahrer Gerechtigkeit wiederherzustellen" (nach: La Croix, 4. 6. 72).

Die Anfang Juni in Tansania verbreitete Meldung (DIA, 8. 6. 72), wonach der einzige Bahutu-Bischof, *St. Kaburungu* von Ngozi, unter Hausarrest gestellt und der ebenfalls zum Bahutu-Stamm gehörende anglikanische Bischof *J. Nkunzumwani* ermordet worden sein soll, erwies sich glücklicherweise als Falschmeldung (DIA, 20. 6. 72).

Der Apostolische Nuntius von Ruanda und Burundi, *W. A. Carew*, unterbrach sofort nach Bekanntwerden der Ereignisse seinen Urlaub in Kanada und kehrte nach Burundi zurück. Mit dem gleichen Flugzeug traf in der burundischen Hauptstadt Msgr. *L. Kada*, ein Mitarbeiter des päpstlichen Rates „Cor Unum", als Sonderbeauftragter des Papstes zur Einleitung von Hilfsmaßnahmen ein. Er wurde am 28. Mai vom Generaldirektor des Außenministeriums, *M. Bwakira*, und drei Tage später vom Präsidenten empfangen, der ihm gegenüber sogar von 120 000 Opfern sprach (Radio Vatikan, 20. 6. 1972).

Völkermord, aber Episode

Papst Paul VI. hatte beim Sonntags-Angelus am 28. Mai einen eindringlichen Appell an die Verantwortlichen gerichtet, Gerechtigkeit und Ordnung in Burundi wiederherzustellen, „einem Land, das auf einem so verheißungsvollen Weg der Entwicklung gewesen sei" (Zit. nach: Osservatore Romano, 29. 5. 72). Ansonsten blieben internationale Reaktionen so gut wie aus. Lediglich die frühere belgische Schutzmacht sprach von „Völkermord", zog ihren Botschafter zurück und drohte mit einer Revision der Wirtschaftshilfe.

„Die UNO sandte eine Kommission mit dem umwerfend umfassenden Auftrag, zu prüfen, ob die Meldung stimme, daß zum Abtransport der Leichen UNICEF-Autos benutzt wurden" (Ruhrwort, 10. 6. 72).

Die Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) entzog sich ebenso wie die UN jeglicher Behandlung des Themas mit dem fragwürdigen Grundsatz der „Nichteinmischung in innere Angelegenheiten". So blieb das „größte afrikanische Massaker seit der Kongo-Revolte" (Sunday Telegraph) weltpolitisch eine untergeordnete Episode.

Die einflußreiche nordafrikanisch-arabische Zeitschrift „Jeune Afrique", ein in Paris herausgegebenes Wochen-Magazin, hatte noch am 10. Juni den Eindruck zu erwecken versucht, daß es sich um ein Vorkommnis handele, das von „religiösen Persönlichkeiten in unangemessener Weise zum ‚Völkermord an den Bahutus' ausgeweitet worden sei, wie sie es erst unlängst mit dem ‚Völkermord an den Ibos in Biafra' praktiziert hätten". Eine Woche später mußte die Redaktion zugeben, daß man es wohl doch mit mehr als nur „einseitigen kirchlichen Darstellungen" zu tun habe.

Vorgänge und Entwicklungen

Konziliares Experiment oder „Dritte Konfession"?

Bilanz der Ökumene am Ort

Seit Jahren, insbesondere seit den Vorbereitungen für das ökumenische Pfingsttreffen 1971, ist die Ökumene am Ort stärker im Gespräch als die zwischenkirchliche Zusammenarbeit kirchenamtlicher Stellen. Doch fehlt es über die unmittelbar beteiligten Gruppen hinaus weitgehend an Überblick und Information über die diese Ökumene tragenden Gruppen, Aktivitäten und Ziele. Wir haben deshalb Dr. R. Boeckler, Mitarbeiter der Ökumenischen Centrale in Frankfurt, um eine erste Bilanz gebeten. Sein Beitrag ergänzt im Blick auf die Gemeinden das Gespräch, das wir aus Anlaß des ersten Jahrestages des Augsburger Pfingsttreffens mit dem früheren Präsidenten des ZdK führten (vgl. ds. Heft, S. 333 ff.).

Die Stimmung erscheint trotz oder gerade wegen der Krisenzeichen in der Gesamtökumene günstig. Pfarrer, Gemeindeglieder, der Mann auf der Straße — sie alle plädieren für eine Zusammenarbeit der Kirchen: in einer Zeit, wo Frieden zu den großen politischen und sozialen Aufgaben zählt, sollten die Kirchen mit dem Beispiel der Versöhnung vorangehen! Vor allem junge Christen — Schüler und Studenten — haben keinen Sinn für konfessionelle Gegensätze, Unterscheidungslehren und -probleme; für einen gemeinsamen Beitrag der Kirchen zu den Fragen der Welt ließen sie sich gewinnen. Seitdem das Zweite Vatikanische Konzil den Weg zur kirchlichen Zusammenarbeit geöffnet hat, ist Ökumene am Ort ein zentra-

les Thema: der „Konservative" hält sie für orthodox, dem „Progressiven" ist sie Signal des Fortschritts.

Was aber auf den ersten Blick als einheitlicher Trend erscheint, birgt in Wirklichkeit einen ganzen Komplex von Problemen, ein Miteinander und Widereinander von Initiativen, Ideen und Kräften: Formiert sich in der Ortsökumene eine „Dritte Konfession", oder sind unsere Gemeinden auf dem Wege zu ökumenischer Gemeinschaft? Welches sind die Kräfte, welches die Themen, die das Bild der Ökumene am Ort bestimmen?

Schrittmacher der Ortsökumene: die freien ökumenischen Gruppen

Ökumene am Ort meint die ökumenische Gemeinschaft katholischer, evangelischer und freikirchlicher Gemeinden — Schrittmacher der ökumenischen Zusammenarbeit sind aber selten die Kirchengemeinden selbst, sondern aktionsfreudige ökumenische Gruppen: Mischehekreise, Basisgruppen und Hausgemeinden. Der Gemeindeleiter, der sie in seine pastorale Strategie einzugliedern weiß, kann sich keine tüchtigeren Helfer wünschen: sie wirken mit bei ökumenischen Gottesdiensten und in Politischen Nachtgebeten, sie engagieren sich in Fragen der Dritten Welt, der Gastarbeiterbetreuung, der kirchlichen Öffentlichkeitsverantwortung. Aber sie rühren auch an die wunden Stellen im Miteinander der Kirchen: Warum können Christen verschiedener Konfession miteinander beten, Theologie treiben, den Glauben bezeugen — aber Eucharistie und Abendmahl feiern sie getrennt? Ist für konfessionsverschiedene Paare eine christliche Ehe denkbar, wenn die Eheleute nicht gemeinsam zum Tisch des Herrn gehen können? Zählt ein ökumenischer Gottesdienst weniger, weil sein Besuch nicht als Erfüllung der Sonntagspflicht gilt? Manche Gruppen stellten sich die Fragen so dringlich, daß sie — in einer Art Orthopraxie — sich selbst die Antwort gaben.

Keine Stadt, keine Diözese, keine Landeskirche, in der sich nicht solche Gruppen gebildet haben — oft sogar mehrere in einem Kirchspiel! Die Frage der *Koordination* ist deshalb eines der Hauptprobleme geworden. Was den Gruppen vorschwebt, ist eine Art „Konziliarität" an der Basis: sie brauchen den Erfahrungsaustausch, gemeinsame Planung, ein theologisches Konzept. Die *„Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise in der Bundesrepublik und West-Berlin"*, 1969 gegründet, heute der Sammelpunkt für rund 350 Kreise, könnte dieses Forum abgeben, wenn sie von den Kirchen — der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz — aufgewertet würde. Aber noch wichtiger ist ein anderer Kristallisationspunkt geworden: die *action 365* mit ihrer „Kontaktstelle für ökumenische Gemeindearbeit" in der Frankfurter Kennedy-Allee. Es gibt kaum einen Arbeitskreis, der nicht die Projekte und Modelle studierte, die der Leiter der Kontaktstelle, *A. Ahlbrecht*, in seinem monatlichen Informationsblatt „Ökumene am Ort" (Frankfurt) vorstellt. Hier geht es um ökumenische Sozialarbeit, gemeinsames Bauen, ökumenischen Religionsunterricht, um gemeinsamen Gottesdienst und um offenes Abendmahl.

365 selbst ist eine der tatkräftigsten ökumenischen Aktionen, entstanden aus dem Wirken P. *Leppichs* (vgl. HK, August 1971, 358 ff.). Es waren kleine Taems, in denen auch evangelische Christen mitarbeiteten, die als volksmissionarische Hilfstrupps die Arbeit des bekannten Jesuitenpredigers unterstützten. Nach dem II. Vaticanum entdeckten die Gruppen ihr „Charisma der ökumenischen Pionierarbeit". Auf Exerzitien, Einkehrtagen und ökumenischen Rüstzeiten, in Arbeitskreisen mit evangelischer und katholischer Teilnehmerschaft helfen sie, ökumenisches Gedankengut zu verarbeiten und zu verbreiten. Die action 365 ist basisbezogen aufgebaut: es werden Teamsprecher, Regionalsprecher und ein Zentralteam gewählt. Das Sekretariat in Frankfurt wird von einem Team aus Laien und theologischen Mitarbeitern gebildet, unter ihnen der Jesuit *W. Tarara*.

Ein Zug zur Spontaneität, zum unbürokratischen Engagement eignet den meisten ökumenischen Gruppen. Wurde nicht auch auf Weltebene die Ökumene durch Einzelpersönlichkeiten vorangebracht, die — wie Nathan Söderblom, William Temple und Johannes XXIII. — mehr Charismatiker als Amtsträger waren? Ebenso müsse in den Gemeinden die Tatkraft Einzelner und die Initiative kleiner Gruppen der kirchenamtlichen Ökumene vorauseilen.

Unökumenischer Gemeindealltag

Viele *Gemeinden* aber bleiben für den Ökumeniker ein harter Boden. Zu tief sind in Pfarrämtern und Kirchenvorständen konfessionelle Vorbehalte verwurzelt. Eine Umfrage im Rhein-Main-Gebiet ergab, daß bei höherem Dienstalter die Ökumenebereitschaft abnimmt, daß sie in ländlichen Gebieten geringer ist als in den großen Industriestädten. Die Ökumenebeauftragten in Ordinariaten und Kirchenleitungen wollen den Lernprozeß nicht überstürzen. Sie wissen: einem Mischehekreis in München oder Dortmund könnte man vielleicht die offene Kommunion freigeben; in einer Schwarzwaldgemeinde, im Bayerischen Wald, aber auch in mancher konfessionell geprägten Stadtgemeinde kann schon eine Kanzelabkündigung in Sachen Ökumene den Kirchenvorstand verärgern.

In einigen Diözesen und Landeskreisen zeichnet der Ökumenepfarrer ein ernüchterndes Bild: beinahe jede zweite Gemeinde, die er besucht, hat keine ökumenischen Kontakte, kennt keine ökumenischen Gottesdienste, keine gemeinsamen Seminarreihen oder Aktionen gemeinsamer Sozialhilfe. Er muß die Pfarrgemeinderäte erst für die Sache gewinnen, sie über die Möglichkeiten der Zusammenarbeit unterrichten. Die Mischeheregelungen von 1970 mit ihren Chancen zur gemeinsamen Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen sind noch nicht gemeindliche Praxis geworden. Einige Pfarrer und Priester sind auch verunsichert. Was Ökumenismus ist, darüber gehen die Meinungen ja auseinander. Ist es die Suche nach Einheit? Ist es das christliche Engagement in weltlichen Fragen? Könnten es politisch solche Projekte wie das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen sein?

So zeichnet sich bereits eine *Polarität* ab in der Ökumene am Ort: kirchenamtliche Stellen wollen das Tempo vorandrängender Ökumeniker mäßigen. Sie fürchten spontane Aktionen: Was, wenn demonstrative Interkommunionsfeiern das Glaubensbewußtsein traditionsgebundener Gemeindeglieder erschüttern, wenn ökumenische Gottesdienste stillschweigend als Erfüllung der Sonntagspflicht akzeptiert werden, wenn ökumenischer Religions-

unterricht an die Stelle des konfessionellen tritt? Aus der Sicht kirchlicher Verwaltungen läge die Versuchung nahe, die freie, charismatische Ökumene organisatorisch zu isolieren. Aber welcher Bischof, welche Kirchenleitung kann es sich leisten, diese Kräfte ungenutzt zu lassen! Es stellt sich die Frage nach ökumenisch-pastoralen Modellen: Wie können ökumenische Pioniere und schwerfällige Gemeinden in den nötigen Gedanken- und Erfahrungsaustausch kommen? Wie lassen sich die verschiedenen Vorstellungen von Ökumene und Konfession in ein ausgeglichenes Verhältnis bringen?

Christenräte — Modell für die Ortsökumene

In der englischsprachigen Ökumene haben sich die sog. *Christenräte* oder — wie sie bei uns heißen — Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen und Gemeinden in zwei Jahrzehnten bewährt. In der Bundesrepublik wurden sie erst vor zwei Jahren bekannt, als die Ökumenische Centrale, die Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, sie auf ihren Regionaltagungen den deutschen Gemeinden und Kirchen vorstellte. Damals, 1970, gab es Christenräte in Lübeck, Dortmund, Soest und Hofheim; regionale Arbeitsgemeinschaften bestanden in Westfalen und im Rhein-Main-Gebiet. Sind sie das Modell für die Ökumene am Ort?

Wer als Gast an der Sitzung eines örtlichen Christenrates teilnimmt, ist über das *Programm* überrascht: da werden ökumenische Gottesdienste, Bibelwochen, Gemeindeseminare geplant oder gemeinsame Projekte von Misereor und Brot für die Welt unterstützt. In einigen Orten steht ein gemeinsames Bauvorhaben an, oder eine der Gemeinden im Christenrat will die anderen zur Mitverantwortung für den Gemeindekindergarten einladen. Am runden Tisch einer Arbeitsgemeinschaft begegnen sich nicht nur Vertreter der beiden Großkirchen; oft sind Altkatholiken, Orthodoxe, Methodisten, Baptisten, freie evangelische Gemeinden und Pfingstler mitvertreten. Die Zusammenarbeit mit den Freikirchen scheint geradezu eine Eigentümlichkeit dieser Gremien zu sein.

Im Rhein-Main-Gebiet wurde die Bildung örtlicher Christenräte besonders nachdrücklich gefördert: jede freikirchliche, jede evangelisch-landeskirchliche, jede katholische Gemeinde erhielt eine *Mustersatzung*, nach der neue Arbeitsgemeinschaften entstehen sollten (abgedruckt in: Friedrich Hasselhoff und Hanfried Krüger (Hrsg.), Ökumene in Schule und Gemeinde. Ein Arbeitsbuch. Stuttgart 1971, S. 540ff.). Pfarrgemeinderäte und Kirchenvorstände konnten daraus ersehen, wie sich in einem Christenrat Mitgliedschaft, Aufgaben, Arbeitsweise und Finanzfragen regeln lassen: die Christenräte sollen das theologische Gespräch fördern, bei Meinungsverschiedenheiten klären helfen, in der Bildungsarbeit, in sozialen und karitativen Diensten zur Zusammenarbeit anregen und gemeinsame Anliegen der Gemeinden in der Öffentlichkeit vertreten. Als theologische Grundlage der Zusammenarbeit wird die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen empfohlen, damit die Gemeinschaft mit der weltweiten Ökumene bewußt werde.

Nach zweijähriger Erfahrung mit den Christenräten ist es noch zu früh für ein abschließendes Urteil. Immerhin sind in dieser kurzen Zeitspanne neue Gremien dieser Art entstanden. Man findet Christenräte in Rendsburg, Lübeck und Hamburg ebenso wie in Münster und Hagen, in Pforzheim, Karlsruhe, Stuttgart, Coburg oder Nürnberg. Vertreter aus Basisgruppen befürchten gelegentlich eine Institutionalisierung der ökumenischen Gemeindearbeit, als ob sie durch die Satzung des Christenrates ans Gängelband der Kirchenleitungen gerieten. Umgekehrt kommt aus manchen Kirchenleitungen die besorgte Frage, ob das neue Modell nicht zur Emanzipation der ökumenischen Basis beitrage; nicht selten scheint der Ausdruck „Christenrat" Assoziationen an ein linkes Christentum zu wecken — mit sozialistischen Rätestrukturen haben diese „Christian councils" jedoch nichts zu tun.

Entsteht eine „Dritte Konfession"?

Ob es um die Bildung von Christenräten geht oder ob ökumenische Aktionskreise und Basisgruppen ihre Gemeinden aktivieren wollen: immer wieder stoßen sie auf die besorgte Frage: Führt ökumenisches Drängen nicht unvermeidlich zur „Dritten Konfession?" Vom *ökumenischen Pfingsttreffen* haben einige Vertreter der Hierarchie die Überzeugung in ihre Kirchenämter mitgebracht, daß die „Dritte Konfession" im Kommen sei: offene Kommunionfeiern, theologischer Pragmatismus und eine kritische Haltung gegenüber den Kirchenleitungen seien untrügliche Anzeichen; schon erkenne man eine Vision von ökumenischer Gemeinde zwischen den Konfessionen und unabhängig von den Kirchenleitungen (vgl. ds. Heft, S. 334).

Hinter dieser Besorgnis steht folgender Tatbestand: bei manchen Theologen und Gemeinden begann in den letzten Jahren der *Sinn für die liturgisch-sakramentale Welt* zu schwinden, dagegen wuchs das Interesse für gesellschaftskritische und *politische Fragen*. Das bischöfliche Hirtenamt wird nicht als unkontrollierbare Amtsvollmacht akzeptiert; die Leitungsfunktion soll durchsichtig gemacht werden. Der Bischof soll Gegenüber sein, das man befragen kann. Dazu kommt ein weiteres: Jede Kirche, jede Glaubensgemeinschaft steht heute vor der Frage, wie sie dem Menschen unseres Jahrhunderts überzeugend Rechenschaft geben kann von dem, was sie glaubt. Überlieferte Formeln, Dogmen und Bekenntnisse erstarren; vergebens sucht der moderne Mensch in der heute gelebten Wirklichkeit die Horizonte, vor denen sich die Aussagen der Väter als eigene Wirklichkeit abheben. Die alte Glaubenswahrheit will neu ausgesprochen, die Lehrkontinuität mit der Tradition der Väter aktualisiert werden.

Es ist kein Wunder, wenn das *Ringen mit der kirchlichen Vergangenheit* sich auch in der Ökumene am Ort auswirkt. Der evangelische Christ, der seine Bekenntnisschriften als Dokument der Geschichte abgeschrieben hat, begegnet vielfach einem katholischen Gesprächspartner, der ebenfalls nur ein gebrochenes Verhältnis zur Tradition seiner Kirche besitzt. Und der Katholik, der die Frage von Amt und Gemeinde neu durchdenken will, findet bei einem baptistischen Mitchristen ein Verständnis von Gemeinde, das zumindest als Ergänzung der volkskirchlichen Pfarrgemeinde Aufmerksamkeit verdient.

Trotzdem ist es nicht gerechtfertigt, wenn besorgte Kirchenführer eine „Dritte Konfession" vor der Tür wähnen. Nicht einmal Ansätze dazu lassen sich feststellen: die Ökumenische Gemeinde ist mehr Vision als Wirklichkeit,

Interkommunionfeiern finden nur in kleinen Zirkeln statt, in Hausgemeinden oder Mischehekreisen — im öffentlichen Gottesdienst der Pfarrgemeinde werden die Abendmahlsgäste zwar nicht überprüft, es wird aber auch nur in Ausnahmefällen zur offenen Kommunion eingeladen. Die demonstrativen Feiern auf dem Pfingsttreffen sollten die Kirchenleitungen auf einen pastoralen Notstand aufmerksam machen.

Was hier als Krise, als gefahrvolle Wende in der Ökumene erscheint, ist in Wahrheit ein konfessionseigenes Problem, eine Krise der konfessionellen Identität. Das elitäre Bewußtsein freikirchlicher Gemeinschaften ist ebenso erschüttert wie die verfaßte Kirchlichkeit der großen Konfessionskirchen. Ob kirchenamtliche Scheingefechte gegen die „Dritte Konfession" nicht davon ablenken, daß im eigenen Hause noch viel Theologie aufzuarbeiten ist?

Die Eigendynamik der Ortsökumene

So unbegründet die Furcht vor einer „Dritten Konfession" ist: daß die Ökumene am Ort eine eigene Dynamik entwickelt, läßt sich nicht bestreiten. Das kann nur diejenigen verwundern, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geglaubt hatten, Ökumene lasse sich durch kirchliche Amtsblätter dosieren und steuern.

Ein Gradmesser für den gegenwärtigen Stand bieten die *Arbeitspapiere,* die auf den diesjährigen Regionaltagungen der Frankfurter Ökumenischen Centrale erstellt worden sind (Materialdienst der Ökumenischen Centrale 1972, Nr. 7—9). Diese Tagungen — die Anfang des Jahres in Hofgeismar, Teisendorf/Bayern, Schwerte/Ruhr und Berlin stattgefunden haben — sollten die Aufgaben der Ökumene am Ort neu umreißen. Sie spiegeln wider, welche Kräfte, welche Themen und welche Initiativen die ökumenische Gemeindearbeit für die nächsten Jahre bestimmen dürften:

1. Neben den Christenräten gehört zum Bild der Ortsökumene die *wachsende Zahl der Basis- und Dienstgruppen,* die sich in Fragen der Dritten Welt, der Gastarbeiterbetreuung und anderen sozialkaritativen Aufgaben engagieren. Das Hauptproblem ist hier die Kommunikation: es gibt Gruppen, die sich einen eigenen Kontakt nach Genf aufgebaut haben — aber von der eigenen Kirchenleitung oder Diözese trennt sie eine Kluft. Kontaktstellen für den Gedanken- und Erfahrungsaustausch könnten die regionalen Christenräte sein sowie die von der action 365 eingerichtete „Kontaktstelle für ökumenische Gemeindearbeit" in Frankfurt.

2. Im *gottesdienstlichen Bereich* bildet die Interkommunion das Kernproblem. Die Diskussion darüber hat sich aber versachlicht. Pfarrer, ökumenische Gruppen und Mischehekreise, die sich für die offene Kommunion aussprechen — und sie gelegentlich auch praktizieren —, betrachten das Ökumenische Direktorium als Haupthindernis, weil es die offene Kommunion nur im äußersten Notfall zulasse. Man beruft sich jedoch auf die Malta-Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Einheitssekretariat (vgl. HK, Nov. 1971, 536 ff.), die wenigstens einen neuen Diskussionsstand geschaffen hätten.

3. Neues Thema der Ökumene am Ort ist der *Religionsunterricht* geworden. Der konfessionelle Religionsunterricht hatte die Kinder nicht in ihrer Kirche beheimaten können. Was spreche also, so meinen manche, gegen gemeinsamen Unterricht? Bietet er doch — vor allem in der Sekundarstufe II — die Möglichkeit, unkirchliche Schüler durch gezielte Kursangebote für kirchliche Themen zu interessieren. Der Lehrer dürfte nicht auf einen wertneutralen Unterricht festgelegt, der Schüler aber auch nicht als Bekehrungsobjekt betrachtet werden. Lehrer, die ökumenischen Religionsunterricht erteilen wollen, sollten beim Schulrat die Genehmigung dazu beantragen können.

4. Festzusetzen beginnt sich an der Basis der *Gedanke der Konziliarität,* für den sich 1971 die Faith-and-Order-Kommission in Löwen nachdrücklich eingesetzt hat. Wenn „ein wahrhaft universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen" soll (Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968), muß dies auf örtlicher, regionaler und nationaler Ebene vorbereitet werden. Ein Modell gibt es noch nicht; als Muster konziliaren Miteinanders könnte aber die Methode der Konvergenz dienen, bei der man gemeinsam — jeder von seiner Tradition her — die Glaubensantwort auf die Fragen der Zeit sucht.

Richard Boeckler

War die Welthandelskonferenz eine Enttäuschung?

Zu den Ergebnissen der UNCTAD III in Santiago

Die dritte Welthandels- und Entwicklungskonferenz der Vereinten Nationen (UNCTAD III) ging am Pfingstsonntagmorgen mit einer Marathonsitzung zu Ende, die sich über die letzten drei Tage und Nächte hingezogen hatte. In diesen drei Tagen, also vom 18. bis zum 21. Mai, hatten die Delegierten über etwa 50 Resolutionen abzustimmen. So endete die Konferenz in einer Atmosphäre der Erschöpfung und Verbitterung. Erschöpfung wegen der drei Nachtsitzungen und Verbitterung wegen der äußerst mageren Resultate. Verbitterung natürlich nur auf der Seite der Entwicklungsländer. Die Industrieländer hatten eher mit dem „Erreichten" zufrieden zu sein. Sie tragen aber auch ein gerüttelt Maß Verantwortung für die enttäuschende Bilanz. Die 3000 Delegierten aus 141 Ländern und von etwa 50 internationalen Organisationen haben nach über fünf Wochen Verhandlungen im Plenum, in Kommissionen und Kontaktgruppen eine einzige wirklich tragende Resolution verabschiedet: den 25 ärmsten Ländern unter den Armen soll besondere Hilfe zuteil werden.

Die „Neue Zürcher Zeitung" (23. 5. 72) bezeichnet das Ergebnis zwar nur als „relativ bescheiden". Die Enttäuschung der Entwicklungsländer wird weitgehend ihrem „fehlenden Realitätssinn" zugeschrieben. Die Forderungen von Lima der Gruppe der 77 seien eben „mehr aufgestellt als ausgearbeitet" worden. Der Verlauf der Konferenz zeigt aber, daß dieses Urteil einer genaueren Überprüfung kaum standhält.

Die Forderungen der Entwicklungsländer

Die Gruppe der 77, die übrigens heute 96 Entwicklungsländer umfaßt, hat ihre Wunschliste schon auf der Konferenz in Lima Ende Oktober letzten Jahres abgestimmt (vgl. HK, Februar 1972, 63 ff.). Das Währungsproblem stand dabei eindeutig im Vordergrund. Dies ist nicht verwunderlich, haben doch die Entwicklungsländer durch die Wechselkursanpassungen und die amerikanischen Importsteuern erhebliche Verluste erlitten. Nach Berechnungen der UNCTAD beläuft sich der Verlust an Exporten durch die amerikanischen Restriktionen auf etwa 500 Millionen Dollar. Der Verlust an Währungsreserven infolge der Wechselkursanpassungen wird auf 950 Millionen Dollar geschätzt (UNCTAD-Dokument TD/B/C.3/98). Die Hauptforderung war das sog. „Link", d. h. die *Verkettung der Sonderziehungsrechte (SZR) mit der Entwicklungshilfe.* Ein Teil der SZR sollte direkt an die IDA (International Development Association, das Tochterinstitut der Weltbank, die weiche Kredite gibt) ausbezahlt werden. Die Hilfe könnte damit unter Umgehung der etwas „entwicklungshilfemüden" Parlamente in den Industrieländern erhöht werden.

Eine weitere Forderung betraf *Sondermaßnahmen zugunsten der 25 ärmsten Länder.* In den für die Entwicklungsländer lebenswichtigen Rohstofffragen werden Maßnahmen zur Preisstabilisierung gefordert, etwa durch weitere internationale Rohstoffabkommen. Auf dem Gebiet der Industrieprodukte wünschten die Entwicklungsländer eine Ausdehnung der Zollpräferenzen auf sämtliche Produkte. Außerdem sollten auch die USA generelle Zollpräferenzen einführen. Weiters wurde eine Ausweitung des Handels mit den kommunistischen Industriestaaten gefordert. Die Ostblockländer sind ja ein riesiger, praktisch noch brachliegender Konsumgütermarkt. Man denke da nur etwa an Kaffee!

Probleme des sogenannten unsichtbaren Handels, wie Schiffahrt, Technologietransfer, Versicherung und Rückversicherung sowie Tourismus, und Fragen der Zusammenarbeit zwischen Entwicklungsländern nehmen im Forderungskatalog ebenfalls breiten Raum ein.

Diese Forderungen und Erwartungen der Entwicklungsländer wurden in den Industrieländern von verschiedenen Gruppen und Organisationen unterstützt. In der Bundesrepublik taten sich dabei bekanntlich vor allem die Kirchen hervor (vgl. dazu die gemeinsame Stellungnahme der evangelischen und katholischen Kirche in HK, April 1972, 183 f.). In der Schweiz gab es ebenfalls eine Erklärung der drei Landeskirchen, die allerdings weitgehend von der sogenannten „Erklärung von Bern" inspiriert war.

Es bleibt die Frage nach dem „Realitätssinn" der Entwicklungsländer. Geht man von den bestehenden Machtverhältnissen, den Interessen der Industrieländer und der davon abhängigen praktischen Realisierbarkeit der Forderungen aus, so haben die Entwicklungsländer in der Tat eher Hoffnungen gehegt als praktischen Realitätssinn gezeigt. Geht man aber von Arbeitslosigkeit, Armut, Hunger, Krankheit und Tod, kurz von ihrer tatsächlichen Situation aus, so kann man wirklich nicht von fehlendem Realitätssinn sprechen. Die Forderungen der Entwicklungsländer wären zudem technisch durchaus zu verwirklichen.

Das UNCTAD-Sekretariat in Genf hat über die verschiedenen mit den Forderungen der Entwicklungsländer zusammenhängenden Probleme eine Vielzahl von Dokumenten und Studien veröffentlicht, die alle von anerkannten Fachleuten ausgearbeitet wurden. Die Entwicklungsländer haben ihr Programm nicht nur aufgestellt, sondern vor allem auch gründlich ausgearbeitet. Es ist aber klar, daß die zum Konferenzende eingebrachten Kompromißvorschläge der Entwicklungsländer — die vorbereiteten Forderungen wurden von den Industrieländern weitgehend zurückgewiesen — nicht mehr hieb- und stichfest sein konnten.

Die wichtigsten Resultate

Von den 51 Resolutionen, die verabschiedet wurden, seien die folgenden wichtigsten herausgegriffen:

Internationale Währungssituation: Diese Resolution, die infolge amerikanischer Vorbehalte gegen das Link noch in der letzten Nachtsitzung abgeändert werden mußte, wurde erst am Pfingstsonntagmorgen unmittelbar vor Konferenzschluß verabschiedet. So mußte über den umstrittenen Paragraphen getrennt abgestimmt werden. Die von der Gruppe der 77 vorgeschlagene Fassung betonte, daß die Konferenz „die Einrichtung eines ‚Link' zwischen Sonderziehungsrechten und zusätzlicher Entwicklungshilfe voll unterstützt". Erst in der letzten Nacht eingetroffene Informationen hinderten die amerikanische Delegation daran, diesem Paragraphen zuzustimmen. Schließlich wurde, bei Stimmenthaltung der USA, eine Fassung angenommen, die anerkennt, daß „die Frage des Link die volle Aufmerksamkeit verdient". Außerdem wird der Internationale Währungsfond (IWF) gebeten, diese Frage gründlich zu prüfen. In dieser Resolution wird der IWF weiter eingeladen, „mit Verständnis" das Projekt eines Rates von 20 Mitgliedern zu prüfen. Dieser Rat sollte die gleiche Zusammensetzung wie der Verwaltungsrat des IWF haben und bei der Reform des Weltwährungssystems ratgebend mitwirken. Damit wären in diesem Rat dann neun Entwicklungsländer vertreten. Weiter wurde einstimmig eine Resolution gutgeheißen, die den Entwicklungsländern eine volle Beteiligung bei den kommenden GATT-Verhandlungen zusichert.

Spezielle Maßnahmen für die „am wenigsten entwickelten unter den Entwicklungsländern": Dies ist zweifellos das wichtigste Ergebnis der Konferenz. Diese Resolution sieht eine Reihe von Maßnahmen auf den verschiedensten Gebieten zugunsten der 25 ärmsten Länder vor. Der von den Entwicklungsländern vorgeschlagene Sonderfonds wurde von den Industrieländern abgelehnt, und zwar mit dem Argument, die Schaffung weiterer schwerfälliger Administrationen sei zu vermeiden (laut Botschafter *Rothenbühler,* Leiter der schweizerischen UNCTAD-Delegation, auf seiner Pressekonferenz vom 1. 6. 72 in Bern). Daher wurde dem ECOSOC (Wirtschafts- und Sozialrat der UN) empfohlen, die Frage eines Sonderfonds zu prüfen. Außerdem wurden spezielle Maßnahmen zugunsten derjenigen Länder in Aussicht gestellt, die keinen Zugang zum Meer haben.

Rohstoffe: In dieser Frage konnten kaum Fortschritte erzielt werden. Die Entwicklungsländer drängten auf ein generelles Abkommen für alle Rohstoffe, während die Industrieländer am produktweisen Vorgehen festhielten. Schließlich wurde einstimmig eine Resolution angenom-

men, die noch für dieses Jahr den Abschluß eines internationalen Kakao-Abkommens vorsieht. Zudem sollen im Oktober und November in Genf spezielle Rohstoffkommissionen tagen, die die Möglichkeit weiterer Abkommen prüfen sollen.

Verhaltenscode für Schiffahrtskonferenzen: Gegen die Stimmen der Industrieländer wurde ein Entwurf für einen Verhaltenscode für die Schiffahrtskonferenzen angenommen. Er soll die Monopolstellung dieser Konferenzen, die in Wirklichkeit ein Angebotskartell darstellen, zumindest einschränken.

Industrieprodukte: Dazu wurden sechs Resolutionen vorgelegt. So sollen in Zukunft vor allem die nicht tarifären Schranken abgebaut werden. Außerdem wurde die Bildung eines neuen Ausschusses beschlossen, der jährlich Konsultationen über den Stand der Verwirklichung des Zollpräferenzsystems durchführen soll. Wesentliche Fortschritte wurden in dieser wichtigen Frage nicht erzielt, da die USA sich weiterhin außerstande erklären, die Zollpräferenzen einzuführen, und die anderen Industrieländer kaum bereit sind, die Präferenzen auf weitere Produkte auszudehnen. Die Entwicklungsländer denken hier vor allem an für sie besonders interessante Produkte, wie Nahrungsmittel, Textilien, Lederwaren, also vor allem an arbeitsintensive Produkte.

Finanzfragen: Der Richtsatz von 1 % des Bruttosozialprodukts an totalen Finanzmitteln bzw. 0,7 % an öffentlicher Hilfe wurde bestätigt. Die Industrieländer dokumentierten in dieser Frage ihren guten Willen, konnten sich aber zu keinen Versprechungen entschließen. Einige Länder, so etwa die BRD, Schweden und die Schweiz, kündigten eine Verbesserung der Kreditbedingungen an. Bundeswirtschafts- und Finanzminister Schiller hat für die Bundesrepublik den Entwicklungsländern besonders günstige Kredite angeboten. So werden die 25 ärmsten Länder inskünftig Kredite zu 0,75 % mit 50 Jahren Laufzeit (mit inkl. 10 Freijahren) erhalten; die anderen Entwicklungs-Länder zu 2 % mit 30 Jahren Laufzeit (wiederum mit inkl. 10 Freijahren). Außerdem seien 75 % der deutschen Hilfe ungebunden (vgl. UNCTAD Press Release TAD/INF/538).

Institutionelle Fragen: Die Mitgliederzahl des Rats der UNCTAD (Trade and Development Board) wird von 55 auf 68 erhöht. Die Vertretung der Industrieländer wird von 18 auf 21 erhöht, so daß ihr relativer Anteil nur leicht zurückgeht.

Appelle von geringer Wirkung

Für eine genauere Würdigung des Ergebnisses und seiner Folgen — die längerfristig wohl nicht nur die Entwicklungsländer betreffen werden — ist es von Vorteil, einen Blick auf einige hervorstechende Reden aus der Generaldebatte der Konferenz zu werfen.

Die Rede des Präsidenten der Weltbank, *R. S. McNamara* (vgl. ds. Heft, S. 348 ff.) wirbelte einigen Staub auf. Er hielt sowohl den Industrieländern als auch den Entwicklungsländern den Spiegel vor. Er zeigte den unterschiedlichen und untragbaren Stand der Entwicklung auf. So war nach seiner Meinung das letzte Jahrzehnt für die meisten Entwicklungsländer gesamtwirtschaftlich betrachtet das erfolgreichste ihrer Geschichte. Der wahre Sinn und Zweck der Entwicklungsarbeit sei aber die Verbesserung des Lebens der Einzelperson. Dieses Ziel wurde weitgehend nicht erreicht. McNamara wies auf die sehr ungleiche Entwicklung verschiedener Bevölkerungsschichten und die äußerst ungerechte Einkommensverteilung in einigen volkreichen Entwicklungsländern hin. So erwähnte er namentlich Brasilien, Indien und Mexiko. Seine Rede war ein eindringlicher Appel an alle, den großen und schönen Worten auch Taten folgen zu lassen.

Einen weiteren bemerkenswerten Akzent in der Generaldebatte setzte der *Vertreter des Vatikans, Bischof R. Torella Cascante.* Nebst seiner Forderung nach einer gerechteren Verteilung des Wohlstandes, wenn nötig durch grundlegende Strukturveränderungen, ritt er vor allem eine Attacke gegen die multinationalen Konzerne. Diese Frage war im Laufe der Konferenz in den verschiedensten Reden immer wieder aufgetaucht, obwohl sie nicht explizit auf die Tagesordnung gesetzt worden war.
Die bekannte Entwicklungswissenschaftlerin *Barbara Ward-Jackson,* die der Vatikan-Delegation angehörte, äußerte sich mit ironischen Worten über die Probleme der Industrieländer: „Die tiefen, sogar herzergreifenden Probleme der Reichen ... sind ihre Ausrede, um praktisch nichts zu tun für die unendlich wirklicheren und herzergreifenderen Probleme der Armen" (vgl. The Guardian, 19. 5. 72). Sie erwähnte weiter die enorm hohen Rüstungsausgaben der Industrieländer sowie den Protektionismus auf dem Gebiet der Landwirtschaft, für die jährlich über 20 Milliarden Dollar aufgewendet werden.

Zur Selbsthilfe ermuntert

Die Weltpresse war sich in der Beurteilung des Ergebnisses weitgehend einig. Die Titel reichen vom verharmlosenden „Abschluß der UNCTAD-Konferenz" (NZZ, 23. 5. 72) über „Große Schau mit kleinem Nutzen" (Die Zeit, 28. 5. 72). „Viele Worte und ein mageres Ergebnis" (Süddeutsche Zeitung, 24. 5. 72), „Dritte Enttäuschung" (Le Monde, 23. 5. 72), „Erbarmungsloser Klub der Reichen" (Basler National-Zeitung, 27. 5. 72) bis zu „Zorn nach Santiago" (The Guardian, 23. 5. 72).

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die Schuld an diesem enttäuschenden Resultat weitgehend doch bei den *Industrieländern* liegt. Sie haben zur Verteidigung ihrer Interessen ihre eigenen Schwierigkeiten hochgespielt. Die unnachgiebige Haltung der Industrieländer entspringt zu einem schönen Teil handfesten Interessen. Als Beispiele sei etwa auf die Zuckerpolitik der EWG und auf die Zahlungsbilanzschwierigkeiten der USA hingewiesen. Diese Haltung der meisten Industrieländer hat aber auch positive Ergebnisse gezeigt: Das Selbstbewußtsein der Entwicklungsländer wurde gestärkt. Sie sind sich ihrer Stärke als Block bewußt geworden und haben erkannt, daß sie noch stärker als bisher zur Selbsthilfe greifen müssen (vgl. Sunday Times, 21. 5. 72).

Die erstmalige *Präsenz Chinas* auf der Konferenz hat darauf zweifellos einen gewissen Einfluß gehabt. Die chinesische Delegation benahm sich aber sehr zurückhaltend und hat sich aus den kleinlichen Streitigkeiten weitgehend herausgehalten. Sie hat jedoch sehr viel „Korridorpolitik" betrieben (vgl. Le Monde, 23. 5. 72). Was aber viele befürchteten — daß sich China zum Sprecher und Führer der Armen machen könnte — ist nicht eingetreten. Die

Chinesen haben die Entwicklungsländer aber immer wieder aufgefordert, ihre Entwicklung selbst in die Hand zu nehmen.

Gewisse Impulse in dieser Richtung gingen auch von Chile aus. Allein schon das mächtige in der Rekordzeit von 13 Monaten gebaute Kongreßgebäude machte bei Vertretern der Entwicklungsländer Eindruck, dann natürlich vor allem die Politik der gegenwärtigen Regierung. Präsident Allende wies in seiner Eröffnungsansprache immer wieder auf die Anstrengungen Chiles hin. Den Befürwortern ausländischer Privatinvestitionen hielt er das Beispiel eines ausländischen Kupferkonzerns entgegen. Diese Gesellschaft habe nach ihrer eigenen Bilanz im Jahre 1968 79 % des Gewinns des Gesamtkonzerns in Chile erzielt, während nur 13 % der gesamten Investitionen nach Chile gingen. Weiter hätten alle Gesellschaften, die Kupfer abbauten, insgesamt etwa 30 Millionen Dollar in Chile investiert, aber über vier Milliarden Dollar an Gewinnen abgezogen (UNCTAD-Dokument TD/150, S. 9).

Um möglichen Erfolg in Entwicklungsländern zu demonstrieren, wird oft das Beispiel Brasiliens zitiert, das in den letzten vier Jahren eine durchschnittliche jährliche Wachstumsrate des Bruttosozialprodukts von beinahe 10 % erreichte. Brasilien hat auch gewaltige Fortschritte in bezug auf die Diversifikation seiner Exporte gemacht. Das einstige Kaffeeland erzielte 1971 nur noch 27 % seiner Exporterlöse aus dem Kaffeeverkauf, während der Anteil der Industrieprodukte ständig zunimmt (vgl. FAZ, 13. 3. 72). Ebenso wird oft auch Mexiko als Musterland zitiert, das natürlich auch gewaltige Mengen vor allem amerikanischen Privatkapitals erhält. Hier muß aber nochmals auf die Rede McNamaras vor der UNCTAD hingewiesen werden. Er sagte über Brasilien: „... ging der auf die 40 % ausmachende ärmste Bevölkerungsschicht entfallende Anteil des Volkseinkommens in den Jahren zwischen 1960 und 1970 von 10 % auf 8 % zurück. Der Anteil der reichsten (nur 5 % der Bevölkerung) stieg dagegen im gleichen Zeitraum von 29 % auf 38 %. Dem Bruttosozialprodukt nach entwickelte sich das Land gut, ebenso die Klasse der Reichsten. Die 40 % der ärmsten Bevölkerung zogen allerdings aus diesem Fortschritt kaum einen Nutzen." Ähnlich alarmierende Zahlen nannte er für Indien und Mexiko. Der Weltbankpräsident und frühere amerikanische Verteidigungsminister wollte damit wohl nicht unbedingt, wie „The Guardian" (19. 5. 72) meinte, den Entwicklungsländern anraten, „mehr sozialistisch zu sein", aber er legte so die Ungleichgewichte in den Entwicklungsländern selbst wie ihre teilweise Abhängigkeit von den internationalen Handelsbeziehungen bloß.

„Ein Jahrzehnt der Explosionen"

Indessen ist das wachsende Selbstbewußtsein der Entwicklungsländer nicht zu leugnen. Die Entwicklung in Chile und Peru hat zudem gezeigt, daß die Regierungen der Industrieländer praktisch keine Sanktionen mehr gegen Verstaatlichungen ihrer Unternehmungen ergreifen. Dies, obwohl die betroffenen oder bedrohten meist multinationalen Konzerne bestimmt versuchen, ihren Einfluß bei den Regierungen geltend zu machen.

Man kann sich fragen, wie sich das erhöhte Selbstbewußtsein der Entwicklungsländer auswirken wird. Werden sie eine Art Gewerkschaft der Armen bilden und fähig sein, geschlossen Druck auf die Industrieländer auszuüben? Dies muß bezweifelt werden. Zwar gibt es das Beispiel der OPEC-Länder (OPEC ist die Vereinigung der Erdöl exportierenden Staaten), denen es gelang, die Konsumentenländer wirksam unter Druck zu setzen. Es handelt sich dabei aber um einen Sonderfall. Einmal ist die Abhängigkeit der Industrieländer von der Energiequelle Erdöl besonders groß. Zum andern sind die Interessen der Erdöl exportierenden Länder sehr leicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, in diesem Falle sogar über politische Gegensätze hinweg. Im Falle der Gesamtheit der Entwicklungsländer dürfte dies praktisch unmöglich sein. Die Interessengegensätze, die ja nur Ausdruck des sehr unterschiedlichen Entwicklungsstandes der einzelnen Länder sind, haben eher die Tendenz, noch größer zu werden. Außerdem werden gerade diese Gegensätze innerhalb der Entwicklungsländer von den Industrieländern immer wieder ausgenützt und zum Teil sogar noch bewußt vergrößert. Dies kann durch Sonderabkommen eines Industrielandes mit nur wenigen Entwicklungsländern geschehen. Es sei hier etwa das USA-Zuckerabkommen zitiert, das zwischen den USA und einigen lateinamerikanischen Zuckerproduzenten besteht. Die kurzsichtige, rein ökonomischen Interessen dienende Politik der Industrieländer hilft also, den Graben zwischen Nord und Süd immer mehr zu vergrößern, die Spannungen immer mehr zu verschärfen. *R. Prebisch*, der frühere Sekretär der UNCTAD, sagte in Santiago: „Die erste Entwicklungsdekade war ein Jahrzehnt der Frustrationen. Es gibt klare Anzeichen, daß die zweite ein Jahrzehnt der Explosionen wird."

Peter Keppeler

Das Interview

Augsburg ein Jahr danach

Ein Gespräch mit dem ehemaligen Präsidenten des ZdK, Dr. A. Beckel

Dr. Albrecht Beckel, Oberbürgermeister von Münster und CDU-Abgeordneter im Landtag von Nordrhein-Westfalen, Mitglied des Geschäftsführenden Ausschusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) und der Gemeinsamen Synode, war von März 1968 bis März 1972 Präsident des ZdK und in dieser Eigenschaft katholischer Kopräsident der Trägerkommission für die Vorbereitung und Durchführung des Augsburger Pfingsttreffens 1971. Bei seiner Verabschiedung als Präsident des ZdK brachte Dr. Beckel in sehr pointierter Form sein Bedauern darüber zum Ausdruck, daß Augsburg bisher keine adäquate Fortsetzung gefunden hat. Er richtete bei dieser Gelegenheit

auch ein kritisches Wort an die Deutsche Bischofskonferenz. Aus Anlaß des ersten Jahrestages des Augsburger Treffens führten wir mit Dr. Beckel folgendes Gespräch:

HK: Genau vor einem Jahr, Herr Dr. Beckel, fand in Augsburg das Ökumenische Pfingsttreffen statt. Bei allen Vorbehalten und trotz mancher Zeichen des Übereifers, die das Augsburger Treffen begleiteten, wurde es als ein mutiges Wagnis und als ein Einschnitt in den Beziehungen zwischen den Christen in den Kirchen der Bundesrepublik gewertet. Es wurden kräftige Impulse für das Miteinander der Kirchen erwartet. Nach einem Jahr hört es sich aber anders an. Katholische und evangelische Christen werden nicht nur wieder ihre getrennten Kirchentage abhalten; in den Medien, selbst in den Wochenzeitungen katholischer und evangelischer Provenienz, scheint sich mit Ausnahme des protestantischen „Sonntagsblattes" niemand mehr des Treffens erinnert zu haben. Muß man daraus schließen, daß Augsburg vergessen ist?

Beckel: Man wird nüchtern zugeben, daß von Augsburg keine kontinuierliche Weiterentwicklung ausgegangen ist. Die Gründe dafür sind verschiedene: Einmal war das Experiment so neuartig und hat so umfangreiche Vorbereitungen erfordert, daß man nicht in der gleichen Arbeitsweise nach Augsburg fortfahren konnte. Zum anderen hatten sich beide Träger, der Deutsche Evangelische Kirchentag und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken vorher darauf geeinigt, die Vorbereitung durch eine ad-hoc-Kommission vornehmen zu lassen, zu deren Auftrag es auch gehörte, nach Augsburg wieder auseinanderzugehen. Das Bedauerlichste und vielleicht in der Sache am meisten zu Kritisierende ist aber, daß die Schlußanregungen der gemischten Kommissionen nicht aufgegriffen worden sind.

HK: Welche Anregungen meinen Sie damit? In der Öffentlichkeit ist darüber wenig bekannt.

Beckel: Es waren im wesentlichen zwei: Einmal wurden die beiden Kirchenleitungen gebeten, eine empirische Bestandsaufnahme von ökumenischen Kreisen auf den verschiedenen Ebenen zu erstellen, um den Überblick über das neue Potential der ökumenischen Bewegung zu gewinnen. Zum anderen wurde angeregt, Treffen nach dem Muster von Augsburg auf regionaler und lokaler Ebene durchzuführen. Es sah, als die Kommission auseinanderging, so aus, als ob solche regionalen Treffen bald nachfolgen würden. Es sind aber bisher keine Ansätze zu einer praktischen Realisierung dieses Vorschlages sichtbar geworden.

HK: Wenn wir uns richtig erinnern, wurde wenigstens das zweite Projekt, die Fortführung von Augsburg durch regionale Treffen, nicht nur von der Ad-hoc-Kommission empfohlen, sondern war bereits in Augsburg selbst aufgegriffen worden. Haben nun die Trägerorganisationen auf katholischer Seite oder das ZdK selbst etwas unternommen, um die beiden Projekte, empirische Bestandsaufnahme und regionale Treffen, weiterzuverfolgen?

Beckel: Leider nicht. Dies liegt, so glaube ich, in erster Linie allerdings daran, daß wir jedenfalls auf der katholischen Seite andere Formen der ökumenischen Annäherung praktiziert sehen. Auf der örtlichen Ebene der Pfarrgemeinden und der Dekanate wird durch die Rätestrukturen der katholischen Kirche mehr oder weniger systematisch eine stufenweise Zusammenarbeit mit den offiziellen Gemeindeinstanzen der evangelischen Kirche gesucht. Dies vollzieht sich natürlich nicht einheitlich, sondern ist nach dem Tempo und in der Weise, wie es geschieht, von Ort zu Ort und von Landschaft zu Landschaft sehr verschieden. Doch das Muster von Augsburg ist auf Ortsebene nicht aufgegriffen worden. Der Träger — ich kann hier nur vom katholischen Träger sprechen — hat seinerseits in dem letzten Jahr sehr viele andere massiv drängende Aufgaben zu bewältigen gehabt, und dies war sicher auch ein Grund, warum er keine Sorge auf eine Multiplizierung von Augsburg auf regionaler Ebene verwandt hat.

HK: Auf dem Augsburger Treffen wurde eine Vielzahl von Resolutionen verabschiedet. Es waren an die 150, wenn man die Resolutionen einzelner Arbeitsgruppen, die nicht im Plenum der Arbeitskreise verabschiedet wurden, hinzuzählt. Was ist aus diesen Papieren, die zur Weiterleitung an verschiedene Adressaten: an die Bischofskonferenz, an den Rat der EKD, an das Zentralkomitee, an den Evangelischen Kirchentag, bestimmt waren, inzwischen geworden?

Beckel: Das ist eine sehr häufig gestellte Frage. Es ist ganz selbstverständlich, daß Resolutionen, die einen bestimmten Adressaten hatten, an diesen weitergeleitet wurden. Auch dort, wo der Adressat nicht genannt oder erkennbar war, ist eine entsprechende Weiterleitung erfolgt. Alle Resolutionen sind in dem großen Berichtsband von Augsburg der Öffentlichkeit vorgestellt worden. Ich glaube aber, daß man die Bedeutung von Resolutionen bei solchen Treffen wie in Augsburg im allgemeinen überschätzt. Sie kommen häufig in der Hektik und auch in der Begeisterung eines spontanen Erkenntnisprozesses zustande. Bei nüchterner Betrachtung aus Abstand stellt sich dann häufig heraus, daß das in den Resolutionen Gesagte und Gewollte an anderer Stelle oft gründlicher überdacht und formuliert worden ist. Resolutionen stellen sich als eine spontane Meinungsäußerung konkret zusammenarbeitender Menschen dar.

HK: Wir möchten das Ergebnis spontaner Meinungsäußerungen keineswegs überschätzen. Aber sie sind das, was an einer Initialzündung, als die Augsburg gedacht war, greifbar bleibt. Man kann sie unkritisch weitergeben oder sie samt und sonders in den Papierkörben verschwinden lassen. Man kann aber auch prüfen, was tragbar ist. Hat es in Augsburg an Tragbarem gefehlt? Unter den vielen Resolutionen mit dem unterschiedlichsten gedanklichen und sachlichen Gewicht waren doch eine ganze Reihe überlegenswerter Voten, beispielsweise die Forderung nach der Errichtung lokaler Christenräte. Sind inzwischen von den Trägervereinen konkrete Schritte in diese Richtung unternommen worden? Gibt es Pläne . . .

Beckel: Die Antwort ist ganz eindeutig nein. Das hängt aber nicht damit zusammen, daß das Zentralkomitee der deutschen Katholiken an diesem Thema nicht arbeiten wollte oder es nicht für wichtig genug gehalten hat. Es liegt vielmehr daran, daß die Zeit nach Augsburg gleichzeitig die Zeit des Beginns der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD war und die Frage der strukturellen Repräsentanz der Kirche auf die Synode übergegangen ist. Wie Sie wissen, bearbeitete die Gemeinsame Synode in mehreren Kommissionen Fragen der innerkirchlichen Selbstrepräsentation; damit ist notwendigerweise die Frage von Christenräten über die eigene Kirche hinaus eingeschlossen. Ich glaube, daß man sagen kann, daß auch örtliche Überlegungen an verschiedener Stelle sichtbar sind, pragmatisch vom einzelnen Ort her zu solchen Christen-

räten zu kommen. Diese Bestrebungen befinden sich aber noch in einer frühen Entwicklungsphase. Man wird zu einem Gutteil auch abwarten müssen, daß die Gemeinsame Synode die Frage der Laienräte, wenn man sie so nennen darf, zunächst einmal grundsätzlich in Hinsicht auf ein bestimmtes Grundkonzept neu durchdenkt und ordnet.

HK: Einer der hauptsächlichen Adressaten von Augsburg war die katholische Bischofskonferenz. Das gilt besonders für die Voten, die sich auf den innerkirchlichen Bereich beziehen, auf die Errichtung von Christenräten, auf den Ausbau und die Aufwertung ökumenischer Gottesdienste (Sonntagsgottesdienst und Gottesdienste für Mischehenpaare) oder, um ein heißeres Thema zu nennen, auf die Interkommunion oder die Zulassung zur offenen Kommunion. Nun haben viele den Eindruck, den Bischöfen sei nicht nur Augsburg besonders nach dem Evangelischen Kirchentag in Stuttgart 1969 nicht recht geheuer gewesen, sondern sie wollten auch die Wirkungen der Augsburger Diskussionen möglichst niedrig halten ...

Beckel: Die Deutsche Bischofskonferenz hat dem Unternehmen von Augsburg während der ganzen Vorbereitung des Treffens und auch nach dem Treffen immer mit einer deutlichen Skepsis gegenübergestanden. Diese Skepsis begründet sich für mich in der Auffassung, daß hier zwei Träger, die nicht Kirchenamt vertreten, in ein Feld eingedrungen sind, das nach Auffassung der Bischofskonferenz mehr dem kirchlichen Zueinander zwischen beiden Kirchen zugeordnet ist. Wir im Zentralkomitee haben immer den Kontakt mit der Bischofskonferenz gesucht. Wir haben aber gleichzeitig immer Wert darauf gelegt, daß die Veranstaltung von Augsburg in der Verantwortung der beiden nicht kirchenamtlichen Träger stand. — Was die einzelnen Sachfragen angeht, die auf Vorschläge von Augsburg zurückgehen, wird man sagen dürfen, daß sie zur Zeit alle in der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer bearbeitet werden. Von daher muß man wohl auch ein Verständnis dafür haben, daß die Deutsche Bischofskonferenz sich zur Zeit in Fragen zurückhält, die in der Gemeinsamen Synode in Arbeit sind. Schließlich sind ja alle Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zugleich auch Mitglieder der Gemeinsamen Synode der Bistümer und arbeiten an der Klärung der von Ihnen genannten Fragen auf den verschiedenen Ebenen der Synode mit.

HK: Sie erwähnen gerade die Synode. Wir vermögen Ihren Optimismus in diesem Punkte nicht ganz zu teilen. Einige Themen, z. B. das der Interkommunion, stehen dort zwar an. Die Synode zeigt aber bisher nicht nur wenig ökumenische Impulse, es fehlt auch weitgehend an der Öffnung ihrer Beratungen für Sachverständige aus dem evangelischen Bereich. Anläßlich der ersten Arbeitssitzung wurde dies auch von prominenten evangelischen Beobachtern mit einigem Bedauern vermerkt. Die Arbeitsgruppe „Ökumene" der Kommission X hat zwar einzelne evangelische Sachverständige hinzugezogen, die Kommission II mit den ökumenisch brisanten Themen Taufe, Buße, Gottesdienst aber nicht. Ebenso fehlt bei Kommission VII bei der Behandlung der Ämterfrage nicht nur der evangelische Partner, sondern ein Stück weit der ökumenische Sachverstand. Diese übermäßige Behutsamkeit bei der Heranziehung der Beobachter oder anderer ökumenischer Sachverständiger aus der evangelischen Kirche fällt so kurze Zeit nach dem Pfingsttreffen besonders auf und führt zu Zweifeln darüber, ob die Synode, ihre Leitungsinstanzen und die Bischofskonferenz sich genügend ökumenisch öffnen.

Beckel: Die Synode befindet sich immer noch im Prozeß der Selbstfindung und wird ihre eigentliche Feuertaufe erst bei den zweiten Lesungen zu bestehen haben, die in der nächsten Sitzungsperiode anfallen. Dann wird auch der ökumenische Bezug einzelner Sachvorlagen besonders deutlich werden. Ich hoffe, daß die Kommissionen bei den Vorbereitungen Sachverständige aus dem nichtkatholischen Bereich rechtzeitig heranziehen. — Die Zuständigkeit für ökumenische Fragen ist vielleicht nicht gerade äußerst günstig in einer Kommission angesiedelt, die gleichzeitig internationale Aspekte bearbeitet.

HK: Herr Dr. Beckel, Sie richteten in Ihrem Abschiedswort als Präsident des Zentralkomitees im vergangenen März unter Nennung von Augsburg die „herzliche Bitte" an die Deutsche Bischofskonferenz, „die Übernahme der Verantwortung für ökumenische Arbeit nicht als eine Verantwortung für die Erhaltung des Status quo allein mißzuverstehen". Hatten Sie dabei nur Augsburg im Blick, oder hatte Ihr damaliger, ungewohnt freimütiger Appell einen konkreteren und zugleich größeren Hintergrund?

Beckel: Ich stand bei meinem Abschlußwort als vormaliger Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken unter einem sehr unmittelbaren Eindruck. Wenige Tage vorher hatte die von der gemischten Kommission des gemeinsamen Pfingsttreffens erbetene Aussprache mit Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und mit den Vertretern des Rates der EKD in Stein bei Nürnberg stattgefunden. Dieses Gespräch endete ohne praktische Ergebnisse, wenn man von dem Grundsatzgesichtspunkt absieht, daß die Kirchenführer auf beiden Seiten die gemeinsame Verantwortung für die Fortführung der ökumenischen Arbeit im Geiste von Augsburg übernehmen wollten. Nun weiß man aus Erfahrung, welche Zahl von drängenden Sorgen Bischöfe in beiden Kirchen zu bearbeiten und zu durchdenken haben. Und daraus ergab sich für mich der Eindruck, daß Augsburg in die Arbeit der Bischöfe auf beiden Seiten vereinnahmt werden könnte, ohne daß die Erfahrungen ausgebaut und zu konkreten Ergebnissen systematisch weitergeführt werden.

HK: In Ihrer damaligen Rede klang aber nicht nur die Sorge durch, die ökumenischen Anliegen von Augsburg könnten unter der Papierlast bischöflicher Schreibtische unbemerkt untergehen. Sie sprachen u. a. auch von bischöflicher Kritik an Augsburg, „die in die kirchennahe Presse eingeflossen ist".

Beckel: Es hat Zeitungsartikel von Bischöfen gegeben, die meine Meinung bestätigt haben, daß Mitglieder der Bischofskonferenz das Unternehmen Augsburg mit großer Skepsis betrachtet haben. Auf diese publizierte Kritik sollte meine Rede in Bad Godesberg auch ein Stück Antwort sein.

HK: Sie haben vor dem Zentralkomitee an die katholischen Bischöfe appelliert. Vorhin sprachen Sie von Bischöfen in beiden Kirchen. Entstanden im Rückblick auf Augsburg Schwierigkeiten hauptsächlich auf katholischer Seite, oder waren Bremswirkungen auch bei den Evangelischen, bei den Landesbischöfen und beim Rat der EKD, zu spüren?

Beckel: Es hat von dem gemeinsamen Gespräch der gemischten Kommission mit Vertretern der Bischofskonferenz und des Rates der EKD kein formuliertes Ergebnis, ein Kommuniqué oder ähnliches, gegeben. Insofern bleibt das, was in der Konferenz gesagt worden ist, immer etwas unter dem Gesetz des Zufälligen, das man in seinem Trend nicht überbewerten darf. Ich glaube, daß man sagen kann, daß die katholischen Bischöfe in dieser Konferenz mehr auf der Ebene der Theologie und die evangelischen Bischöfe mehr auf der Ebene der praktischen Zusammenarbeit argumentiert haben.

HK: Bestätigt diese Feststellung einen gängigen Eindruck, daß nämlich bei den Katholiken, vorab bei der Hierarchie, wenn es zum Schwur kommt, die grundsätzlichen, sagen wir theologisch-dogmatischen Bedenken im Vordergrund stehen, während bei den evangelischen Partnern die Frage nach dem Maß und dem Sinn praktischer Annäherung ausschlaggebend ist? Oder sind auch in der evangelischen Kirche die theologischen Bedenken, wenigstens bei einem Teil der Kirchenleitungen und des Kirchenvolkes eher gewachsen?

Beckel: Mein Eindruck geht dahin, daß der Verlauf des Gesprächs in Stein nicht unbedingt typisch für die Gesamtsituation ist. Es gibt sicher auch auf evangelischer Seite theologische Bedenken und auf katholischer Seite auch kräftige praktische Impulse auf Zusammenarbeit hin.

HK: Gibt es außer vernehmbarem bischöflichem Zaudern noch andere Barrieren im deutschen Katholizismus? Über welche Mittel verfügt beispielsweise das ZdK, um auf Bundesebene ökumenisch stärker aktiv zu werden? Unter seinen zahlreichen Beiräten und Arbeitskreisen gibt es zwar einen Arbeitskreis für innerkirchliche Fragen, aber keinen für ökumenische Belange. Ist die ökumenische Fragestellung in den Organisationen und Gremien, die den Katholizismus insgesamt verkörpern, zureichend präsent? Und über welche Transmissionsriemen zu den Diözesen und Gemeinden verfügt das Zentralkomitee? Sie haben auf den gegenwärtigen Entwicklungsstand der Räte verwiesen. Aber fehlen da nicht die Bindeglieder zwischen oben und unten?

Beckel: Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat sicher die Frage der ökumenischen Zusammenarbeit als ein drängendes Problem präsent. Es hat aber bisher nicht die Strukturen entwickelt, um dieser Frage regelmäßig nachgehen zu können. Das liegt auch zu einem großen Teil daran, daß heute, wie ich meine, ein katholischer Träger nicht mehr einseitig eine ökumenische Kommission bilden kann. Es müßte das, um wirklich eine ökumenische Kommission zu sein, ein Kreis der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen sein. Die gemischte Kommission, die Augsburg vorbereitet hat, war ein Anfang ad hoc. Es wird auf Dauer zu einem Beratungsgremium kommen müssen, das in einem dauernden Gespräch miteinander die Frage einer ökumenischen Gemeinsamkeit prüft, erörtert und dazu Impulse gibt. Das Zentralkomitee kann im gesamten nur Impulse geben. Die Transmissionsriemen, von denen Sie gesprochen haben, sind außer formulierten Empfehlungen die Verklammerungen mit den Diözesanräten und über diese mit den örtlichen Gemeinderäten. Diese Transmissionsriemen arbeiten mittelbar und nicht sehr direkt.

HK: Man hat aber nicht nur den Eindruck, daß Kommunikationslücken zwischen den Spitzengremien und den örtlichen Aktivitäten bestehen. Es mangelt auch am Zusammenspiel zwischen spontan entstandenen ökumenischen Gruppen und Arbeitskreisen am Ort und der neuentstandenen kirchlichen Rätestruktur . . .

Beckel: Der Mangel, den Sie feststellten, ist nicht zu leugnen. Wir haben einfach noch keine Strukturen, die sich durchgesetzt haben, um die ökumenische Arbeit zu verfolgen, anzuregen und institutionell zu stärken.

HK: Das mag sein. Es ist vorläufig vielleicht auch nicht zu ändern. Sie sagten ja vorhin, daß man erst abwarten müsse, wie die Gemeinsame Synode das katholische Rätesystem regelt, ehe ökumenische Rätestrukturen aufgebaut werden können. Aber wir befinden uns in einer ökumenisch kritischen Phase. Viele warnen vor einer Auseinanderentwicklung zwischen institutionalisierter und spontaner Ökumene. Hätte da erstens ein Gremium wie das ZdK nicht eine natürliche Vermittlerfunktion zwischen dem amtskirchlichen Bereich und den kooperierenden ökumenischen Gruppen? Sind aber zweitens die das ZdK tragenden Pfeiler, die Verbände und die diözesanen Laienräte, in der Lage, diese Funktion auszufüllen? Sind drittens gerade die Verbände, auch auf Grund ihrer Herkunft aus dem Emanzipationskatholizismus des 19. Jahrhunderts, der sich erst einmal in einer weitgehend protestantisch geprägten politischen und kulturellen Umwelt durchzusetzen hatte, auf christliche Gemeinsamkeit trainiert?

Beckel: Eine solche natürliche Vermittlerrolle würde dem Zentralkomitee gut anstehen. Die diözesanen Laienräte sind aber dazu immer noch zu sehr mit sich selbst beschäftigt. Die Verbände bemühen sich um ökumenische Kontakte und Zusammenarbeit, soweit es auf der evangelischen Seite entsprechende Partner gibt. Sicher haben es die Räte leichter, Aktivität zu entwickeln, weil sie nach Aufgaben suchen.

HK: Wie sehen anderseits die ökumenischen Stützstrukturen in der nicht amtlich verfaßten Kirche beim evangelischen Partner aus? Evangelischerseits — sie deuten es eben an — ist vieles anders, auch weniger organisiert. Es fehlt so etwas wie ein organisiertes Laientum, wenn man das Präsidium des Kirchentages als Mitträger von Augsburg nicht einfach in Parallele zum Zentralkomitee setzen will. Dafür gibt es Arbeitsausschüsse, Kammern und Kommissionen bei der EKD und bei den Landeskirchen. Aber fehlt es nicht auch dort an den Transmissionsriemen?

Beckel: Es ist für mich natürlich schwer, etwas über die Strukturen auf der evangelischen Seite zu sagen. Ich glaube, daß wir auf beiden Seiten uns noch im gleichen Stadium der Unsicherheit in bezug auf die Formen der Zusammenarbeit befinden. Was mir wirklich am Herzen liegt, ist eine Bestandsaufnahme dessen, was abseits der offiziell sichtbaren Strukturen an ökumenischen Bewegungen und Kreisen tatsächlich existiert und welches Potential da zur Verfügung steht. Darum haben wir die eingangs schon erwähnte Bestandsaufnahme empfohlen, die bisher nicht in Angriff genommen worden ist.

HK: Verstehen Sie diese Bestandsaufnahme in erster Linie als Auswertung des vorhandenen Gruppenpotentials, also primär organisatorisch, oder auch als Rechenschaft über das den Kirchen heute gemeinsam Mögliche?

Beckel: Selbstverständlich beides.

HK: Gibt es in dieser Beziehung katholische Desiderate an den evangelischen Partner?

Beckel: Ein solches Desiderat ist der Wunsch, bei allem Verständnis für ein evangelisches Kirchenverständnis Rücksicht zu nehmen auf das noch andere Kirchenverständnis der katholischen Kirche. Die allgemeine christliche Kirche evangelischen Verständnisses geht häufig unbekümmerter an die Gemeinsamkeit der christlichen Gemeinde heran und stößt dabei auf ein noch umzirkelteres Kirchenverständnis der katholischen Kirche. Wir müssen da füreinander Verständnis haben und dürfen die Schritte der Kooperation wohl in der näheren Zukunft nur gemeinsam gehen, wenn wir Rückschläge vermeiden wollen. Es gibt weiterhin das Desiderat an die evangelische Seite, nicht einfach den sich jeweils zur Zusammenarbeit gerade anbietenden Partner als repräsentativ für die katholische Kirche zu empfinden, sondern nüchtern zuzusehen, welches die Entwicklung der katholischen Kirche im gesamten ist, auf Grund des jeweiligen Entwicklungsstandes in der katholischen Kirche im gesamten zu kooperieren und nicht den sich am einfachsten anbietenden Flügel herauszugreifen.

HK: Wie würden Sie selbst mit diesen Desideraten im Hintergrund den konkreten Ertrag von Augsburg, seine Stärken und Schwächen in der Perspektive einer längerfristigen Zusammenarbeit einschätzen?

Beckel: Den konkreten Ertrag sehe ich in dem durchgeführten Plan, einmal über mehrere Jahre hinweg von evangelischer und katholischer repräsentativer Seite an einem Projekt zusammenzuarbeiten. Die Vorbereitungen zu Augsburg haben ja fast drei Jahre gedauert. Die gemischte Kommission hat sich später in sechs Arbeitsgruppen aufgegliedert, und daran sind mehrere hundert Menschen beteiligt gewesen, die zum ersten Male in einem ständigen Gesprächsprozeß mit Vertretern der anderen Kirche gestanden haben und dabei nicht nur Grundsatzerörterungen pflegten, sondern ein konkretes Projekt vorbereitet und durchgeführt haben. Einen weiteren Ertrag sehe ich darin, und dieser könnte leicht wieder untergehen, daß in Augsburg in der Beteiligung deutlich geworden ist, daß es in beiden Kirchen eine große Menge vor allem junger Menschen gibt, die in der ökumenischen Zusammenarbeit eine praktische Aufgabe für ihre je eigene Kirche sehen. Wir können es uns wohl nicht leisten, Menschen, die sich für eine praktische Aufgabe zu engagieren bereit sind, einfach links liegen zu lassen, wo wir in beiden Kirchen so sehr der aktiven Mitarbeit solcher Christen bedürfen, bei denen die Mitarbeit noch nicht zu einer nicht mehr reflektierten Gewohnheit geworden ist.

HK: Und die Schwächen?

Beckel: Die Schwäche von Augsburg bestand in der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit. Es sind eigentlich kaum Probleme ausdiskutiert worden. Es sind Formulierungen als Abschlußergebnisse kaum irgendwo gründlich ausgearbeitet worden, dazu war einfach keine Zeit. Darum blieb Augsburg mit vielen Impulsen im Vorläufigen stecken, und darum muß Augsburg eine Fortsetzung mit anderen Mitteln finden.

HK: Welche anderen Mittel könnten Sie sich vorstellen?

Beckel: Die Erhebung und Systematisierung der ökumenischen Kreise haben wir bereits besprochen. Von regionalen Treffen ähnlichen Typs wurde auch schon gesprochen. Das Beispiel der lokalen und regionalen Christenräte haben Sie ins Gespräch gebracht. Es ist sicherlich auf die Dauer das nützlichste Instrument, um die ökumenische Fragestellung nicht zu vergessen und an ihr konkret zu arbeiten mit Menschen beider Seiten, die vor den gleichen praktischen Aufgaben in bestimmten Orten und auf bestimmten regionalen Ebenen stehen. Man möchte außerdem Zeichen des Willens zur Zusammenarbeit erwarten, große und bewußt von beiden Kirchen getragene ökumenische Gottesdienste und Aktionen, die die eigene Gesellschaft und die eigene Situation mindestens ebenso betreffen müssen wie die gemeinsame Sorge für die ganze Welt, die etwa in den beiden großen Werken Misereor und „Brot für die Welt" und in der dort praktizierten Zusammenarbeit zum Ausdruck kommt.

HK: Mit dem Stichwort Gesellschaft führen Sie uns zu einem letzten Fragenkreis. Den Kirchen ist nach dem Konzil auf vielerlei Weise widerfahren, was Hans Maier gelegentlich die Umkehr der Antriebsrichtung genannt hat: ein Trend zur Introversion trotz aller emphatischen Weltbekenntnisse. An diesem Trend, so will uns scheinen, hat auch Augsburg partizipiert. Die Lust zur Appellation nach innen war größer als der Wille, sich gemeinsam auf den Weltdienst, genauer auf den Glaubensdienst in der Gesellschaft einzulassen. War dies nicht eine recht problematische Engführung?

Beckel: Man muß diesen Eindruck von der Erfahrung her unterstützen. Bei der Vorbereitung von Augsburg ist sehr genau Wert darauf gelegt worden, daß beide Antriebsrichtungen — die nach innen und nach außen — gleichgewichtig zum Ausdruck kamen. Wir haben drei Arbeitsgruppen mit mehr innerkirchlicher Thematik und drei Arbeitsgruppen mit mehr gesellschaftszugewandter Thematik gehabt. In Augsburg haben wir festgestellt, daß die Magnetwirkung der innerkirchlichen Themengruppen sehr viel größer war. Sie haben sehr viel mehr Menschen angezogen und stellten sehr viel größere Arbeitsgruppen dar. In den gesellschaftsbezogenen Arbeitsgruppen waren die Fachleute von beiden Seiten weithin unter sich. Allerdings wurde ein stärkeres Engagement der jungen Generation bei den gesellschaftsbezogenen Themen festgestellt. Es ist damit wohl die Situation beider Kirchen zum Ausdruck gekommen. Das unruhige innerkirchliche kritische Fragen nach Wahrheit, nach dem Wurzelboden des Glaubens der Kirche hat im Vordergrund gestanden. Die Aktivität in bezug auf gesellschaftsbezogene Fragen hat sich auf wenige Bereiche konzentriert, die im Grunde unumstritten sind. Augsburg ist in bezug auf die gesellschaftsbezogenen Fragen nicht weiter in Neuland vorgestoßen.

HK: War diese Schwäche nicht vermeidbar? Hätte der gemeinsame Veranstalter, der nicht die amtlich verfaßte Kirche, sondern das Laienelement und damit die primär der Gesellschaft, dem Weltdienst zugewandten Kräfte in den Kirchen repräsentiert, nicht von vornherein das Programm gesellschaftsbezogener gestalten müssen?

Beckel: Wir haben uns diese Frage oft gestellt. Wir haben zunächst auch einen Plan erörtert, gemeinsame Aufgaben der Christenheit in einem sehr viel breiteren Fächer in einem gemeinsamen Treffen zum Ausdruck kommen zu lassen. Wir sind später davon abgekommen, weil wir uns dem Einwand nicht aussetzen wollten, den so viel komplizierteren Fragen des kirchlichen Zueinanders auszuweichen, Fragen wie gemeinsamer Gottesdienst, gemein-

sames Glaubensverständnis, gemeinsame Formulierung von glaubensbezogenen Texten sind einfach so aktuell und so im Herzen der ökumenischen Arbeit angesiedelt, daß sie nach unserer Meinung nicht ausgeklammert werden durften. Wir haben also Gleichgewichtigkeit für beide Aspekte anzustreben versucht; über die Reaktion des Teilnehmerkreises habe ich schon berichtet.

HK: Vollzieht sich in dieser mehrheitlichen Option für Kirchen- und Glaubensfragen so etwas wie ein pietistischer Rückzug, wobei wir pietistisch unspezifisch auf beide großen Konfessionen beziehen möchten? Oder signalisierte Augsburg trotz eines ökumenisch motivierten ekklesiastischen und sakramentalistischen Grundzuges — Interkommunion war ein sehr häufiges Stichwort — eine Konzentration auf die wesentlichen Glaubensfragen (gemeinsame Kurzformeln, gemeinsames Glaubensbuch), wenn man will auch auf die Sinnfrage als Ausdruck konkreter Glaubens- und Existenznot? Wäre dann nicht gerade von dort her ein neuer Impuls für ein gesellschaftliches Engagement denkbar, das sich wieder stärker als Glaubensengagement und weniger als ideologischer Gleichklang mit Zeitströmungen oder als bloß konkurrierende Veranstaltung von Christen und Kirchenvertretern mit anderen gesellschaftlichen Gruppen versteht? Wie sieht unter diesem Gesichtspunkt die Bilanz nach einem Jahr aus?

Beckel: Ich glaube nicht, daß man eine pietistische Innerlichkeit zur Erklärung des Phänomens von Augsburg herbeiziehen kann. Glaubensunsicherheit, Infragestellung bisherigen Glaubensverständnisses ist sicher zum Ausdruck gekommen, aber doch auch wohl das entschlossene Drängen, gegenwärtig sich stellenden Fragen des Kirchenverständnisses nicht auszuweichen. Diese Konzentration auf den innerkirchlichen Entwicklungsprozeß ist, meine ich, auch als Reformwille an der eigenen Kirche und in bezug auf das Verhältnis zwischen den Kirchen zu deuten. Wie weit sich daraus ein neues glaubensorientiertes Engagement für die Gesellschaft entwickelt, ist nicht vorauszusagen. Ich habe den Eindruck, daß die Kirchen in einzelnen Stadien ihrer Entwicklung immer schlecht beraten waren, wenn sie versuchten theologische Fragen „zuvor" zu klären, um dann zum Handeln zu kommen. Handeln und Reflexion der Grundlagen muß wohl immer miteinander einhergehen und sich gegenseitig befruchten. Man kann aus gesellschaftlicher Aktivität auch Rückwirkungen auf das eigene Glaubensverständnis erwarten, ebenso wie eine Konzentration auf die Substanz des Glaubens wieder neue gesellschaftliche Aktivität auslösen kann. Man wird beide Aspekte nebeneinander entwickeln müssen.

HK: Wo sehen Sie die konkreten Ansatzpunkte gerade im Blick auf den Weltdienst der Christen?

Beckel: Vor allem am Ort. Es gibt noch eine Fülle praktischer Möglichkeiten der Zusammenarbeit innergesellschaftlicher Art, die sehr konkret und sehr den Christen aufgegeben sind: die Sorge für die alten Menschen, die Sorge für die kranken Menschen, die Sorge für die Erziehung der jungen Menschen von den Kindergärten bis zu den Hochschulen. Da kann noch in viel höherem Maße gemeinsam gearbeitet werden als bisher. Der Einfluß auf die lokale und auch auf die große Politik kann im Engagement der Christen beider Konfessionen wesentlich gestärkt werden. Jedoch wird man auch bei den grundsätzlich zu klärenden politischen Fragen im weitesten Sinne des Wortes immer konkrete Ergebnisse und Projekte anzielen müssen. Wir unterscheiden uns, wenn ich recht sehe, zwischen evangelischen und katholischen engagierten Christen in der Politik immer noch weitgehend in der Argumentationsweise und sind uns in den praktischen Ergebnissen in der Regel einig. Wir werden also leicht Schiffbruch erleiden, wenn wir Grundsatzerklärungen gemeinsam versuchen. Wir werden aber zu praktischen Ergebnissen kommen, wenn wir diese anzielen und nach der Gemeinsamkeit der Ergebnisse mehr als nach der Gemeinsamkeit in der Denkweise und in der Motivierung fragen.

HK: Kann diese Sicht — Schwierigkeiten bei Grundsatzerklärungen, Übereinstimmung in der Praxis — nicht auch täuschen? Denken Sie beispielsweise an die unterschiedliche Beurteilung politischer, teilweise auch ethischer Fragen! Die Auseinandersetzung um die Ostverträge hat diese Unterschiede wieder einmal deutlich markiert. Der § 218 machte für den ethischen Bereich dies ebenfalls deutlich.

Beckel: Hier wird ein zusätzliches Problem zur Sprache gebracht, das sicher besteht, wenn es sich auch zur Zeit mehr abschleift als zuspitzt. Ich meine das Problem der verschiedenen parteipolitischen Aktivität, die auf der evangelischen Seite zwischen den beiden großen Parteien in der Bundesrepublik verteilt ist, während die katholischen Christen sich mehrheitlich bei *einer* politischen Partei orientieren, soweit sie politisch mehr tun, als nur zu wählen. Wenn man dieses zusätzliche Problem nicht auch ausdrücklich in den Blick nimmt, kann man das grundsätzliche Problem gemeinsamer Stellungnahmen zu politisch aktuellen Fragen leicht zudecken. Ihre Beispiele scheinen mir von dieser zusätzlichen Schwierigkeit belastet zu sein, die nicht mit dem gegenseitigen Verständnis und der Gemeinsamkeit der Auffassungen zwischen den Kirchen allein zusammenhängt.

HK: Diese Schwierigkeiten mögen sich, wie Sie sagen, langfristig abschleifen. Es gibt aber noch ein anderes Problem, von dem beide Kirchen betroffen sind. Wir meinen die auch bei ökumenisch engagierten, vor allem jungen Christen feststellbare Neigung, Weltdienst vornehmlich als Sozialkritik zu verstehen und bei der Auswahl gesellschaftlicher Themen äußerst selektiv zu verfahren. Im zweiten Punkt scheinen übrigens ehrwürdige katholische Institutionen und junge Kritiker fast gleichzuziehen. Man nimmt sich der Standardprobleme, der Gastarbeiterfrage, der Entwicklungshilfe, der Resozialisierung von Strafgefangenen an. Dies sind alles große und gewichtige Themen. Aber kommt manchmal nicht der Weltdienst als Dienst an der konkreten sozialen Umwelt zu kurz? Wo gibt es beispielsweise Beiträge der Kirchen oder in den Kirchen zur Durchleuchtung der sozialen Lebensgesetze und Fehlhaltungen unserer verstädterten Gesellschaften. Müssen nicht erst wieder solidere Voraussetzungen gesellschaftsbezogenen Denkens geschaffen werden, um zu einer konkreten Praxis zu kommen?

Beckel: Die gesellschaftlichen Fragen sind, wenn man sie insgesamt betrachtet, so sehr in Einzelfragen für Spezialinteressen ausgefächert, daß es schwer sein wird, ein geschlossenes Engagement der beiden Kirchen auf bestimmte Fragen zu konzentrieren. Da wird es voraussichtlich immer bei den beispielhaft von Ihnen genannten ganz großen Fragen bleiben. Die Fragen der detaillierteren Einflußnahme auf die praktischen Verhältnisse in unserer Gesellschaft werden immer dem Engagement von speziell

interessierten einzelnen mündigen Christen überlassen bleiben müssen. Das führt zu der Schwierigkeit, daß Gesamtaussagen der je einzelnen Kirche und der Kirchen zusammen nur schwer formulierbar sind. Dadurch entsteht dann der mißverständliche Eindruck, die Kirche kümmere sich nur um wenige große Fragen. In Wirklichkeit ist die Tätigkeit mündiger Christen in der Gesellschaft auch Aktivität der Kirchen auf beiden Seiten. Es gibt sicher viel zu wenig Menschen, die sich neben Beruf und Familie auf Politik konzentrieren, aber ihre Aktivität ist auch Aktivität der Kirche.

HK: Eine letzte, aber wie wir hoffen, nicht nebensächliche Frage. Wenn wir in Deutschland von Ökumene, von zwischenkirchlicher Zusammenarbeit sprechen, denken wir vornehmlich an die beiden großen Konfessionen. Es gibt aber daneben die Altkatholiken, die freikirchlichen Gemeinschaften, die Orthodoxen sind mit fast einer halben Million Gastarbeitern vertreten. Auch in Augsburg machte eine angemessene Beteiligung dieser Gruppen einige Schwierigkeiten. Hat Augsburg etwas beigetragen, auch die Angehörigen der kleineren kirchlichen Gemeinschaften stärker an der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit zu beteiligen?

Beckel: Altkatholiken und freikirchliche Gemeinschaften waren in Augsburg mit dabei. In der Beteiligungsform haben wir uns an frühere evangelische Kirchentage gehalten. Dieser Bereich war übrigens in der Vorbereitungskommission personell berücksichtigt. Die Orthodoxen waren im Gottesdienstangebot des Ökumenischen Pfingsttreffens ebenfalls berücksichtigt. Ihre Sprecher waren auch in der Arbeitsgruppe „Gastarbeiter" bei der Vorbereitung engagiert. — Ich glaube, Augsburg hat die Bedeutung der weiten ökumenischen Öffnung für viele deutlicher gemacht.

Zeitbericht

Religiöses Gewissen und atheistische Staatsmacht

Die Unruhe in der katholischen Kirche Litauens

Seit mehr als einem Jahrzehnt werden die kirchlichen Gemeinschaften in der Sowjetunion von inneren Auseinandersetzungen und Spannungen bewegt, die nicht wie in den westlichen Kirchen ausgehen von Säkularisation, Autoritätsverlust der Hierarchie und Desinteresse der Gesellschaft, sondern die bedingt sind von der unveränderten Zielvorstellung des Sowjetregimes, eines Tages die „religiösen Überreste" endgültig zu beseitigen. Protest und Unruhe in den Kirchen der Sowjetunion wenden sich in erster Linie gegen die rigorosen Einschränkungen der kirchlichen Bewegungsfreiheit, die den Religionsgemeinschaften zwar erlaubt, eine Fassade kirchlicher Existenz zur Schau zu stellen, das Gemeindeleben an der Basis jedoch zu untergrundähnlichen Lebensformen zwingt. Der Widerstreit hat sich darüber hinaus auch gegen die eigenen Kirchenleitungen gewandt, die keine Möglichkeit sahen, dem zunehmenden Druck Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre entgegenzutreten und den erneuten Angriff von Staat und Partei abzuwehren (vgl. den Brief von Solschenizyn an Patriarch Pimen, HK, Mai 1972, S. 233 ff.). Bisher haben die oppositionellen Bewegungen innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche (vgl. HK, August 1971, 344 ff.) und bei den Evangeliumschristen-Baptisten (vgl. HK, August 1970, 370 ff.) ganz im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit westlicher Beobachter gestanden, weil über sie in einer großen Zahl von Samizdat-Dokumenten Nachrichten aus der Sowjetunion herausgelangt sind. Seit etwa 1969 ist jedoch in der katholischen Kirche Litauens ein neues Zentrum kirchlicher Unruhe sichtbar geworden, das in den letzten zwei Jahren ständig an Umfang und Intensität zugenommen hat. Doch erst die Maiunruhen 1972, unmittelbar ausgelöst durch die Selbstverbrennung des 20jährigen Katholiken R. Kalanta, zu deren Niederschlagung auch Armee-Einheiten eingesetzt wurden, hat die internationale Öffentlichkeit auf einen lange schwelenden Konflikt aufmerksam gemacht.

Die Protestbewegung in der litauischen Kirche hat, das sei hier vorausgeschickt, ein starkes konfessionelles und politisches Eigengewicht. Sie ist neben dem kirchlichen auch von einem nationalen antirussischen Element mitbestimmt. Das erklärt einerseits das starke Echo aus weiten Kreisen der Bevölkerung, auf der anderen Seite aber auch die besondere Beunruhigung der sowjetischen Behörden. Symptomatisch erscheint ein Passus aus der Verteidigungsrede des Priesters *A. Šeškevičius*, der vor dem Gericht in Molėtai im Juli 1970 erklärte, die ihm auf russisch verlesene „Instruktion über die Anwendung der Kulturgesetzgebung" vom 16. März 1961 habe in seinem Falle keine Rechtskraft, da sie nicht vom Obersten Sowjet Litauens verabschiedet worden sei[1].

Besonderes Gewicht gewinnt die Protestbewegung in der katholischen Kirche Litauens dadurch, daß hier offenbar keine tiefe Kluft zur Hierarchie aufgerissen worden ist wie innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche und bei den Baptisten; in dieser protestantischen Gemeinschaft ist es sogar zu einer Spaltung gekommen. Die Bischöfe haben sich zwar bisher nicht mit den aufbegehrenden Priestern und Laien solidarisiert, aber diese haben — soweit wir wissen — keine schwerwiegenden Vorwürfe gegen die Hierarchie erhoben, wie es für die unabhängigen Gruppen in der orthodoxen Kirche charakteristisch ist. Der Widerstand gegen die Einengung des Lebensraumes bietet deshalb in der litauischen Kirche ein Bild relativer Geschlossenheit. Gerade deshalb müssen weitere Zwangsmaßnahmen der Sowjetmacht befürchtet werden.

Die katholische Kirche ist in Litauen nicht in gleicher Weise mit dem nationalen Selbstbewußtsein identisch wie in Polen. Sie ist aber doch seit Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem Träger der nationalen Selbstbesinnung sowohl im antipolnischen als auch im antirussischen Sinn geworden. Für das Sowjetregime ist der litauische Katholizis-

mus im höchsten Maße verdächtig, seit der Partisanenkampf für die Freiheit Litauens von 1944 bis 1948 auch im Namen eines freien Katholizismus geführt und von vielen Priestern unterstützt wurde, obwohl die Kirche als solche den Guerillakrieg gegen die Sowjetisierung Litauens nicht sanktionierte. Die meisten Priester und Bischöfe verweigerten jedoch die vom Sowjetregime erbetene moralische Unterstützung bei der Niederschlagung des litauischen Partisanenkrieges. Der geforderte gemeinsame Aufruf der Bischöfe an die Freischärler, die Waffen niederzulegen und sich der Sowjetmacht zu ergeben, kam nicht zustande.

Wegen dieser aktiven Unterstützung des Partisanenkampfes oder seiner stillschweigenden Duldung trafen Terror und Vergeltung die litauische Kirche besonders hart. Im Jahre 1947 war nur noch ein Bischof im Amt; fast alle leitenden Geistlichen verloren ihre Stellung. Unter den 300 000 Menschen, die nach der sowjetischen Wiederbesetzung aus Litauen deportiert wurden, befanden sich etwa 180 katholische Geistliche; nur 130 von ihnen kehrten nach der chruščevschen Amnestie Mitte der fünfziger Jahre wieder nach Litauen zurück[2]. Die kirchliche Organisation und Diözesangliederung wurde zwar in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre nicht vollständig zerschlagen, aber doch schwer getroffen; es ist bis heute nicht gelungen, auch nur die normale Besetzung der Bischofsstühle zu erreichen.

Religiöse Unterdrückung unter sowjetischer Herrschaft

Die sowjetischen Religionsgesetze, deren Geltungsbereich schon 1940 bei der ersten Okkupation auf die baltischen Länder ausgedehnt worden war, wurden nach der Rückeroberung Schritt für Schritt in Litauen durchgesetzt. Das bedeutete das Verbot jeglichen Religionsunterrichtes auch in privater Form, die Auflösung aller kirchlichen Vereinigungen, das Ende jeglicher sozialer und karitativer Arbeit und das fast völlige Erliegen kirchlicher Publikationstätigkeit. Außerdem wurde die Ausbildung des theologischen Nachwuchses durch einen drastischen numerus clausus eingeschränkt. Die sowjetischen Behörden versuchten außerdem — allerdings vergeblich — eine litauische „Nationalkirche" ins Leben zu rufen und die katholische Kirche damit von Rom zu lösen. Dieser Versuch wurde übrigens nach der Machtergreifung der kommunistischen Parteien auch in einer Reihe anderer osteuropäischer Länder gemacht, um damit die katholische Kirche von ihrem Zentrum im Westen abzuschneiden. Der Kampf gegen die katholische Kirche im kommunistischen Machtbereich in Osteuropa war immer auch ein Kampf gegen westliche Einflüsse und die Ausstrahlung westlichen Gedankengutes im Gewande katholischer Tradition und katholischer Reform. In Litauen fand sich jedoch nach dem Zweiten Weltkrieg kein prominenter Geistlicher, der die Hand gereicht hätte zum Bruch mit dem Vatikan und zur Spaltung der katholischen Kirche.

Nach dem Terror der Sowjetisierung bedeuteten die Jahre nach Stalins Tod auch für die katholische Kirche in Litauen eine gewisse Entspannung. Zum erstenmal seit dem Kriege erhielten die Bischöfe wieder die Erlaubnis, ihre Pfarreien zu besuchen und die Erstkommunion zu spenden. Einige wenige religiöse Bücher konnten erscheinen, und in Klaipeda (Memel) wurde eine neue Kirche gebaut.

Das Tauwetter in der sowjetischen Religionspolitik hielt jedoch nicht lange an und schlug 1959 jäh in eine neue Verfolgungswelle um, von der auch die katholische Kirche in Litauen betroffen wurde. Symptomatisch dafür ist, daß die neuerbaute Kirche in Klaipeda in einen Konzert- und Tanzsaal umgebaut wurde; die Pfarrer der Gemeinde, *L. Povilonis* und *B. Burneikis*, wurden im Januar 1962 wegen illegaler Beschaffung von Baumaterial, Zahlung von Schwarzmarktpreisen und Devisenvergehen zu acht bzw. sechs Jahren Freiheitsstrafe verurteilt[3].

1958 entzog man den Gemeinden die Kontrolle über die Friedhöfe, die andere Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion schon früher verloren hatten. Seit Beginn der sechziger Jahre durften die Geistlichen nicht mehr den traditionellen Jahresbesuch bei ihren Gemeindegliedern machen, der sowohl dem persönlichen Kontakt als auch der Möglichkeit gedient hatte, Geschenke und kirchliche Abgaben zu sammeln. Die Besteuerung der kirchlichen Gebäude und der Einnahmen des Klerus wurde drastisch angehoben.

Während es im allgemeinen für die Repressalien der Chruščev-Ära charakteristisch war, die Kirchenleitungen zu schonen und den Angriff auf die Gemeinden zu konzentrieren, wurde in Litauen die katholische Hierarchie erheblich getroffen. Diese Tatsache hat sicher zur heutigen Geschlossenheit der litauischen Kirche beigetragen, während es der sowjetischen Religionspolitik gelungen ist, in anderen Konfessionen durch die unterschiedliche Behandlung einen Keil zwischen Kirchenleitung und Gemeinden zu treiben.

Dem neu gewählten Bischof *V. Sladkevičius* von Kaišiadorys wurde schon 1957 die Erlaubnis zur Amtsausübung entzogen; man verbannte ihn in eine abgelegene Pfarrei. Ebenfalls ohne Gerichtsverfahren und auf administrativem Wege entfernten die Behörden 1961 den Apostolischen Administrator der Diözesen Vilnius und Panevėžys, Bischof *J. Steponavičius*, aus seinem Amt; auch er mußte sich in eine entlegene Pfarrei zurückziehen. Beide Bischöfe konnten bisher nicht in ihre Ämter zurückkehren. Auch mehrere andere Administratoren mußten ihre Stellungen wieder aufgeben. Den Bischöfen wurde allgemein verboten, in ihren Diözesen außerhalb ihres Wohnortes die Erstkommunion zu spenden. Dies war eine der Maßnahmen, um die Jugend nach Möglichkeit von der Kirche fernzuhalten. Seit Beginn der sechziger Jahre wurde nicht nur den Geistlichen, sondern sogar den Eltern das Recht auf religiöse Erziehung der eigenen Kinder bestritten, weil sie die Kinder damit in Gegensatz zu Schule und Gesellschaft brächten. Bis zum Ende der fünfziger Jahre war es den Geistlichen noch möglich gewesen, die Kinder auf die Erstkommunion vorzubereiten und damit einen Religionsunterricht in rudimentärer Form zu erhalten. Das Verbot des Kommunionunterrichtes hat besondere Erbitterung ausgelöst und ist einer der Hauptgründe für die heutige Unruhe in der litauischen Kirche.

Trotz der einschneidenden Beschränkungen haben die Verfolgungsmaßnahmen der Chruščev-Zeit die katholische Kirche nicht in gleicher Weise getroffen wie etwa die russisch-orthodoxe Kirche oder die Baptisten. Das ist sicher auf die übergeordneten außenpolitischen Zielsetzungen Chruščevs zurückzuführen, in dessen Koexistenzpolitik die Annäherung an den Vatikan eine bedeutsame Rolle spielte. Im Interesse dieser Westpolitik kam es in Litauen nicht zur massenhaften Schließung von Kirchen, die so

verheerende Auswirkungen für andere Konfessionen hatte.

Auch von anderen Beschränkungen, die in der übrigen Sowjetunion zu Beginn der sechziger Jahre durchgesetzt wurden, blieb Litauen verschont. So wird offenbar die Registrierung der Taufen und anderer kirchlicher Amtshandlungen sowie die Weitergabe der entsprechenden Listen an die staatlichen Behörden bis heute von den katholischen Geistlichen nicht gefordert. Sehr wesentlich ist auch, daß die Geistlichen nicht wie in der orthodoxen Kirche vollständig aus der administrativen und wirtschaftlichen Leitung ihrer Gemeinden ausgeschaltet werden konnten[4].

Die Abhängigkeit der orthodoxen Geistlichkeit von einem aus Laien gebildeten und faktisch von den sowjetischen Behörden zusammengesetzten Kirchenrat hat zur Paralysierung der Kirche von innen heraus geführt. Diese Erfahrung, daß die Priester gegenüber den sowjetischen Behörden nicht mehr handlungsfähig sind, ist der litauischen Kirche bisher erspart geblieben. Diese *relativen Vergünstigungen* werden jedoch dadurch wieder eingeschränkt, daß gerade in Litauen die *atheistische Ausrichtung des Schulunterrichtes* und die atheistische Massenpropaganda sehr intensiviert worden sind. Die Zahl der in Litauen publizierten atheistischen Broschüren, der atheistischen Vorträge und Diskussionsabende ist besonders hoch.

Die Jahre nach dem Sturz Chruščevs (1964) haben in Litauen wie in der übrigen Sowjetunion zu einer gewissen Entspannung der kirchenpolitischen Situation geführt, obwohl die zuvor verfügten Beschränkungen nicht aufgehoben wurden. Die „Liberalisierung" bestand im wesentlichen darin, daß den Kirchen keine neuen, weitreichenden Restriktionen auferlegt wurden. Die litauische Kirche durfte einige religiöse Bücher, darunter ein Meßbuch und ein Gesangbuch, in kleiner Auflage publizieren. An eine regelmäßig erscheinende Zeitschrift oder katechetische Literatur ist nach wie vor nicht zu denken.

Die sowjetische Religionspolitik hat seit langem den nach dem Krieg gemachten Versuch aufgegeben, die katholische Kirche in der Sowjetunion aus der römischen Suprematie zu lösen, so daß seit Beginn der sechziger Jahre die Beziehungen zwischen der litauischen Kirche und dem Vatikan relativ unbehindert sind. Einige litauische Prälaten konnten am II. Vatikanischen Konzil teilnehmen, und die Bischöfe erhalten auch heute Visa für ihre Besuche in Rom. Allerdings sollte diese begrenzte Freizügigkeit für die Bischöfe nicht darüber hinwegtäuschen, daß die gerade in den letzten Jahren von vatikanischer Seite mit viel Energie betriebene Politik der Annäherung an die sozialistischen Länder bisher nicht zu Erleichterungen für die katholischen Gemeinden in der Sowjetunion geführt hat. Während der chruščevschen Verfolgungswelle (1959—1964) ist die litauische Kirche zwar relativ glimpflich davongekommen, weil die *sowjetische* Seite ein Interesse an der Verständigung mit dem Vatikan hatte, man sieht jedoch bisher nicht, wie das *vatikanische* Engagement von der sowjetischen Religionspolitik honoriert wird.

Die Kirche hat noch Lebenskraft

Eine mehr oder weniger funktionsfähige kirchliche Organisation und Diözeseneinteilung besteht bis heute nur in Litauen und Lettland. Die am Vorabend des Zweiten Weltkrieges innerhalb der damaligen Grenzen der Sowjetunion praktisch völlig zerschlagene römisch-katholische Kirchenorganisation konnte bis heute nicht wiederaufgebaut werden, und die 1946 zwangsweise mit der Orthodoxie vereinigte unierte Kirche in der Westukraine bleibt ein Tabu in den Gesprächen zwischen Rom und Moskau. In Litauen bestehen die sechs Bischofsbezirke Vilnius, Vilkaviškis, Panevėžys, Kaišiadorys, Kaunas und Telšiai sowie die Apostolische Prälatur Klaipeda. Sie werden gegenwärtig von nur vier Apostolischen Administratoren verwaltet, die alle in den letzten Jahren konsekriert worden sind. Administrator der Erzdiözese Kaunas und des Bistums Vilkaviškis ist Juosapas Labukas-Matulaitis, der am Ende des II. Vatikanums im Dezember 1965 in Rom zum Bischof geweiht wurde. Der über 70jährige Labukas-Matulaitis erhielt die Erlaubnis, im Februar 1968 den 72jährigen Luosapas Pletkus zum Bischof von Telšiai zu weihen und zu Beginn des Jahres 1970 zwei Weihbischöfe, den 59jährigen Lindas Povilonis und den 39jährigen Romualdas Krikcinnas, zu konsekrieren.

Den litauischen Gemeinden standen 1969 567 für den Gottesdienst geöffnete Kirchen zur Verfügung; 834 Priester waren im Amt. Der Schrumpfungsprozeß und die „Erfolge" der sowjetischen Politik werden deutlich, wenn man sich vor Augen hält, daß die litauische Kirche 1939 über 721 Kirchen verfügte, an denen 1480 Geistliche tätig waren[5]. Trotz dieser Verluste zeigt aber ein Vergleich mit der russisch-orthodoxen Kirche und den evangelisch-lutherischen Kirchen in Lettland und Estland, daß die katholische Kirche ihren Bestand relativ gut bewahren konnte. Allein zwischen 1959 und 1964 wurde etwa die Hälfte aller orthodoxen Kirchen in der Sowjetunion geschlossen. Allerdings geben die Zukunftsaussichten des litauischen Katholizismus keinen Anlaß zu Optimismus, denn der Klerus ist stark überaltert, und die Ausbildung des theologischen Nachwuchses wird von den Behörden mit allen Mitteln behindert. Annähernd 300 der amtierenden Geistlichen sind über 60 Jahre alt, und es sterben jährlich etwa 30 Priester. Die Kirche erhält jedoch nur die Erlaubnis, fünf bis sechs Kandidaten im Jahr zu weihen. Diese willkürliche Beschränkung ist ein Hauptmotiv für die gegenwärtige Empörung unter Priestern und engagierten Laien.

Die Zahl der Gläubigen gehört bekanntlich in der Sowjetunion zu den statistischen Tabus. Eine in der DDR erscheinende Zeitschrift gab 1967 die Zahl der litauischen Katholiken mit 2 Millionen bei einer Gesamtbevölkerung des Landes von 3 Millionen an[6]. Auch sowjetische Religionssoziologen sind der Ansicht, daß die Kirchlichkeit in Litauen weit über dem sowjetischen Durchschnitt liegt. Sie schätzten, daß 1958 81 % aller Neugeborenen getauft, 64 % der Ehen kirchlich eingesegnet und 79 % der Toten christlich beerdigt wurden. Nach den stürmischen Jahren der chruščevschen Repressalien waren diese Zahlen im Jahre 1964 auf 58 %, 38 % und 60 % abgesunken[7]. Es ist klar, daß in Zeiten zunehmenden Druckes und verstärkter antikirchlicher Agitation sich ein Teil der Bevölkerung von der Kirche abwendet; die heutige Situation dürfte sich deshalb eher in den zuerst genannten Zahlen widerspiegeln als in denen aus dem Jahre 1964. Dabei muß man wie überall in Osteuropa davon ausgehen, daß das Zugehörigkeitsbewußtsein zur Kirche in den ländlichen Gegenden erheblich größer ist als in den industrialisierten Großstädten, wo die von der atheistischen Propaganda relativ unabhängige, selbsttätige Säkularisierung erheblich weiter fortgeschritten ist.

Solidarisierung unter den Geistlichen ...

Die noch heute wirksamen Repressalien aus der Chruščev-Zeit, verbunden mit dem Nachlassen des akuten Druckes in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre haben zu Unrast und Protest in der katholischen Kirche Litauens geführt. Dabei haben wahrscheinlich die Vorgänge in den anderen Kirchen und das Wissen um die starken oppositionellen Strömungen innerhalb der sowjetischen Intelligenz als Vorbild und Anregung gedient. Die Unruhe in Litauen hat rasch Eingang in das Hauptorgan der kritischen Intelligenz „Die Chronik der laufenden Ereignisse" gefunden. Hier bestätigt sich erneut die Beobachtung, daß die gegenwärtigen oppositionellen Strömungen in der Sowjetunion immer wieder an unterschiedlichen Stellen innerhalb der Gesellschaft aufbrechen, aber dennoch nicht ohne inneren, sachlichen Zusammenhang sind.

Das erste Dokument aus Litauen, das im Westen bekannt wurde, war eine Eingabe von 40 Priestern der Erzdiözese Vilnius an Ministerpräsident Kosygin vom August 1969[8]. Unter Berufung auf Lenin und die Verfassung der UdSSR führen die Priester bittere Klage über die Diskriminierung der Kirche. Die Firmung dürfe nur in Großstädten gespendet werden, und die Landbewohner hätten oft weite Reisen zurückzulegen und Beschwerlichkeiten auf sich zu nehmen, um ihre Kinder zur Firmung zu bringen. Die Petition gibt dann Beispiele für die administrativen Amtsbehinderungen, denen die Priester ausgesetzt sind. Es sei ihnen nicht gestattet, in Nachbarpfarreien auszuhelfen. Wenn zu besonderen Feiertagen in einer Kirche eine große Zahl von Gläubigen zusammenkäme, sei es nicht möglich, allen die Beichte abzunehmen, weil der Ortspfarrer keine Amtsbrüder um Hilfe bitten dürfe. Noch nicht einmal die Geistlichen eines Dekanats hätten das Recht, regelmäßig zusammenzukommen.

Auch die litauischen Priester bestätigen, was wir bereits aus orthodoxen Kirchen wissen, daß die Direktiven und Maßregelungen der sowjetischen Behörden den Gemeinden oft nur mündlich mitgeteilt werden; die Beamten verweigern häufig eine schriftliche Fixierung, wodurch ein Klima der Unsicherheit, Abhängigkeit und Willkür entsteht. Die Priester beklagen in ihrem Brief weiter, daß es der Kirche an den elementarsten religiösen Büchern fehle: „Während der sowjetischen Zeit ist nicht ein einziger Katechismus gedruckt worden."

Besonders ungehalten sind die litauischen Geistlichen darüber, daß sie nicht mehr die Möglichkeit haben, Kinder auf die Erstkommunion vorzubereiten. Priester und Laien, die sich über dieses Verbot hinwegsetzten, seien in den vergangenen Jahren schwer bestraft worden, wobei die Vergeltung von einer Geldstrafe bis zu mehrjähriger Lagerhaft reiche. „In ähnlicher Weise konnten während der Zarenzeit Arbeiter und Leibeigene nicht von dem Recht Gebrauch machen, ihren Kindern eine höhere Bildung zu vermitteln." Die Kinder selbst würden durch Diskriminierungen von der Kirche ferngehalten. In der Schule würden sie attackiert und bloßgestellt, und jede aktive Teilnahme am Gottesdienst als Meßdiener oder in einer Prozession sei ihnen verwehrt. Die Unterzeichner nennen mehrere Amtsbrüder, die wegen der Beteiligung von Kindern an der Gestaltung des Gottesdienstes zwangsweise versetzt oder zu Geldstrafen verurteilt worden sind.

Zu den kleinlichen, aber im Alltag außerordentlich hinderlichen Diskriminierungen gehört z. B. das Verbot, in den Kirchen irgendwelche technischen Hilfsmittel wie Lautsprecher zu benutzen. Außerdem haben die Kirchen große Schwierigkeiten, Materialien für den Unterhalt und die Reparatur von Gebäuden zu beschaffen.

Einer der Hauptpunkte in dem Schreiben der 40 Priester betraf jedoch die gänzlich unzureichenden Möglichkeiten für die Ausbildung des theologischen Nachwuchses. Von den vier Seminaren, die es vor 1940 gegeben habe und an denen etwa 400 Kandidaten studierten, sei nach 1944 nur noch das Seminar in Kaunas übriggeblieben. Hier sei die Zahl der Studenten schon im Jahre 1946 auf 150 begrenzt worden. Heute betrage der vom litauischen Rat für die Angelegenheiten der Religionen festgesetzte numerus clausus für die fünf Kurse des Seminars zusammen nur noch 30.

Dieser Versuch, auf administrativem Wege den katholischen Klerus zu dezimieren, ist ein Hauptgrund für die gespannte Atmosphäre unter den Geistlichen und Laien. Die Autoren nennen eine Reihe anderer Petitionen und Vorstöße bei kirchlichen und sowjetischen Behörden, die bereits vor ihrer eigenen Initiative unternommen worden waren. Zwei Priester, *S. Tamkevičius* und *J. Zdebskis*, hätten deshalb ihre Registrierung und damit die Erlaubnis, ihr Amt auszuüben, verloren.

Eine dieser Petitionen, verfaßt von den Priestern *P. Dumbliauskas* und *J. Zdebskis* und ebenfalls an Ministerpräsident Kosygin gerichtet, ist auch im Westen bekannt geworden[9]. Die Verfasser bitten darum, „alle ungesetzlichen Hindernisse für diejenigen aufzuheben, die in das geistliche Seminar in Kaunas eintreten wollen". Bei der Aufnahme der Kandidaten in das Seminar hat die sowjetische Behörde ein wesentliches Mitspracherecht: „Der Rektor des Seminars ist verpflichtet, die Liste der Kandidaten dem Bevollmächtigten des Rates für die Angelegenheiten der Religionen vorzulegen, der ihre Loyalität in bezug auf den Sowjetstaat prüft. Der Bevollmächtigte kann ohne jede Erklärung jeden beliebigen Kandidaten aus der Liste streichen, was er häufig auch tut, obwohl der Kandidat Bürger der Sowjetunion ist, niemals vor Gericht gestanden hat und niemals gegen die Sowjetmacht aufgetreten ist." Kandidaten, die einmal von der Liste gestrichen worden sind, dürfen sich auch in Zukunft nicht wieder um die Aufnahme in das Seminar bewerben. Wenn von den wenigen Theologiestudenten in Kaunas jemand das Seminar verläßt oder wegen Krankheit ausscheidet, so darf niemand an seiner Stelle nachrücken, so daß in der Regel dort sogar weniger als 30 Kandidaten studieren können.

Administrative Willkürmaßnahmen sind für die gegenwärtige sowjetische Religionspolitik charakteristisch, die weitgehend auf physischen Terror verzichtet und die feineren und weniger durchschaubaren Verwaltungsmaßnahmen zur Einschnürung der kirchlichen Bewegungsfreiheit vorzieht. Diese Beobachtung gilt im übrigen für die gesamte innenpolitische Situation in der heutigen Sowjetunion.

Bischöfe verschwinden in der Regel nicht mehr in Lagern, sondern werden in ein Kloster verbannt oder auf andere Weise an der Amtsausübung gehindert. 61 Priester der Erzdiözese Vilnius wandten sich am 8. September 1970 an Brežnev und Kosygin und forderten die Wiedereinsetzung von Bischof Steponavičius, der seit neun Jahren ohne Angabe von Gründen sein Amt nicht ausüben dürfe[10]. Auch sonst sei verschiedentlich Priestern die Arbeitserlaubnis

entzogen worden; nach einer gewissen Zeit habe man ihnen die Registrierung aber wieder erteilt. Manche Geistliche hätten sogar nach einer Gefängnisstrafe hohe kirchliche Ämter erlangt. So erhielt *L. Povilonis*, der 1962 als Pfarrer von Klaipeda zu acht Jahren Freiheitsstrafe verurteilt worden war (vgl. oben), nach Verbüßung seiner Haft die Bischofsweihe. Ähnliche Fälle, in denen verfolgte Geistliche später von der Kirche bei stillschweigender staatlicher Duldung — besonders geehrt wurden, sind auch aus anderen Konfessionen in der Sowjetunion bekannt. Die Eingabe zugunsten von Stepanovičius hatte bisher jedoch keinen Erfolg.

... trotz Prozessen und Verurteilungen

Zeigen schon die bisherigen Initiativen durch die große Zahl der Unterschriften ein hohes Maß an Übereinstimmung innerhalb der Priesterschaft, so haben doch erst die beiden Fälle der gerichtlichen Verurteilung der Priester *Ševkevičius* und *Zdebskis* 1970 bzw. 1971 die große Welle der Solidarisierung unter den Geistlichen und Laien ausgelöst und zu Eingaben mit Tausenden von Unterschriften geführt. Quantitativ ist diese Protestwelle nur mit den Forderungen nach Selbstbestimmung und Freizügigkeit unter den Juden und Krimtataren vergleichbar.

Bei den Prozessen gegen die Priester stand jedesmal die Anklage, Kinder auf die Erstkommunion vorbereitet zu haben, im Mittelpunkt. Šeškevičius, der im September 1970 in Molėtai vor Gericht stand, verteidigte sich mit der Berufung auf das Missionsgebot des Evangeliums[11]. Darüber hinaus zitierte er in seinem Schlußwort ausführlich die sowjetische Verfassung und verschiedene Schriften Lenins, in denen die Freiheit des religiösen Bekenntnisses gefordert und garantiert werden. Hier zeigt sich deutlich die starke innere Verbindung zu den Hauptströmungen innerhalb der oppositionellen Intelligenz. Die kritische Intelligenz wird ja nicht müde, der sowjetischen Wirklichkeit die Gesetze des eigenen Landes als Spiegel vorzuhalten, in denen ein hohes Maß an demokratischer Freiheit und unabhängiger Entfaltungsmöglichkeit für den einzelnen zugesichert werden. Die unabhängigen Stimmen aus den verschiedenen Religionsgemeinschaften haben erheblichen Anteil an der Formung dieses neuen Selbstbewußtseins innerhalb der sowjetischen Gesellschaft.

Šeškevičius verwies in seiner Verteidigung auch auf die „anderen sozialistischen Bruderländer, die den Leninismus hochhalten". In Polen, der DDR, in Ungarn und der ČSSR sei der systematische Religionsunterricht in Kirchen oder kirchlichen Gebäuden vollkommen legal. Mit Recht hat Šeškevičius deutlich gemacht, daß die Kirchen in keinem osteuropäischen Land (außer in Albanien) solchen Restriktionen unterworfen sind wie im „Vaterland des Sozialismus". Im krassen Gegensatz dazu habe die Sowjetunion die Konvention der Vereinten Nationen über den Kampf gegen die Diskriminierung im Bildungswesen vom Dezember 1960 im Jahre 1962 ratifiziert. Im fünften Artikel dieses Abkommens garantierten die Signatarmächte den Eltern ausdrücklich das Recht auf religiöse Bildung und Erziehung ihrer Kinder.

Sowohl als Priester wie als Staatsbürger leugnete Šeškevičius deshalb jede Schuld im Sinne der Anklage; es sei vielmehr in beiden Funktionen seine Gewissenspflicht, „das religiöse Wissen der Kinder zu prüfen und sie in den Wahrheiten des Glaubens zu unterrichten".

Die ganze Fragwürdigkeit des Gerichtsverfahrens wird jedoch erst deutlich, wenn man neben diese grundsätzlichen Erwägungen den tatsächlichen Sachverhalt stellt, auf den sich die Anklage berief. Šeškevičius konnte nämlich nachweisen, daß er keineswegs einen systematischen Religionsunterricht organisiert hatte, sondern nur bei fünf Gelegenheiten im Juni und Juli 1970 das religiöse Wissen der Kinder seiner Gemeinde geprüft hatte, die zum erstenmal an der Kommunion teilnehmen wollten. Dabei hatte er Grundbegriffe der katholischen Glaubenslehre mit ihnen besprochen, ohne jedoch die Teilnahme an diesen Zusammenkünften zur Bedingung für die Erstkommunion zu machen. Diese minimale und ganz unzureichende Glaubensunterweisung bewegt sich nach den veröffentlichten sowjetischen Religionsgesetzen u. U. noch im Rahmen der Legalität, obgleich das eine Frage der Interpretation ist. Zweifellos ist jedoch nach geheimen Instruktionen vom Beginn der sechziger Jahre den litauischen Geistlichen diese Vorbereitung der Kinder auf die Kommunion verboten. Für die Übertretung dieser geheimen Weisung wurde Šeškevičius mit einem Jahr Lagerhaft bestraft.

Er trug seine Verurteilung mit großer Standhaftigkeit. „Schuldig gesprochen zu werden wegen der Erfüllung meiner priesterlichen Pflichten ist für mich keineswegs eine Schande; ich fühle mich im Gegenteil geehrt." Für den Jesuiten Šeškevičius war dies nicht das erste Gerichtsurteil wegen seiner kirchlichen Arbeit. Der 1914 geborene Priester wurde 1949 von Litauen in ein sibirisches Lager deportiert und kehrte 1956 in seine Heimat zurück. Danach war er jedoch offenbar zumeist als Priester unter deportierten Katholiken in Zentralasien tätig und verbüßte von 1963 bis 1970 noch einmal eine siebenjährige Freiheitsstrafe in Sibirien. Es war deshalb zu erwarten, daß das Oberste Gericht Litauens die Appellation ablehnen würde, die Šeškevičius einreichte.

Wachsende Resonanz in der Bevölkerung

Unerwartet war dagegen für die sowjetischen Behörden die Solidarisierung, die dieser Prozeß unter der litauischen Geistlichkeit auslöste. Es wiederholte sich hier die gleiche Erscheinung wie bei den Moskauer Schriftstellerprozessen in der Mitte der sechziger Jahre. Maßnahmen, die eine abschreckende Wirkung haben sollten, wurden zu Ausgangspunkten von Protest und Opposition. Im November 1970 unterschrieben 72 Geistliche der Diözese Vilkaviškis und 32 Priester des Bistums Kaišiadorys eine Erklärung an das ZK der KPdSU und das ZK der KP Litauens und forderten die Freilassung von Šeškevičius und die Aufhebung der Behinderungen für die kirchliche Arbeit.

Eine wesentlich schärfere Sprache schlug ein Protestschreiben von 126 Geistlichen des Bistums Panevėžys an das ZK der KPdSU im Februar 1971 an. Die Verurteilung von Šeškevičius sei eine „klare Verletzung der Religionsfreiheit". „Es ist allen klar, daß dieser Fall künstlich und entgegen der sowjetischen Gesetzlichkeit von einigen Beamten aufgebaut worden ist, die antireligiös und atheistisch eingestellt sind." Die Priester, die ihre Unterschriften unter diese Erklärungen setzten, nehmen auch für sich das Recht in Anspruch, den Kindern Kommunionunterricht zu erteilen.

Die bisher genannten Eingaben der litauischen Geistlichkeit wurden insgesamt von 291 Priestern unterzeichnet; das sind mehr als 1/3 aller Geistlichen, wobei wir davon auszugehen haben, daß nicht alle Dokumente in den

Westen gelangen; die uns bekannten stammen zudem nur aus vier der sechs Diözesen. Die große Zahl der Solidarischen zeigt nicht nur den Mut der litauischen Priester, sondern dahinter wird die Entschlossenheit deutlich, sich nicht mehr mit den Diskriminierungen und Restriktionen abzufinden, denen die Geistlichen unterworfen sind. Dabei üben die Priester nirgends grundsätzliche Kritik am Sowjetsystem, obgleich sie natürlich mit ihrer Forderung nach Religionsfreiheit immanent auf eine Veränderung der sowjetischen Wirklichkeit abzielen. Leider ist bisher ein Nachgeben auf sowjetischer Seite nicht zu erkennen. Ein Jahr nach Šeškevičius standen im November 1971 zwei andere Geistliche wegen des gleichen Vergehens vor Gericht. Am 11. November wurde in Kaunas der Pfarrvikar von Prenai *J. Zdebskis* und am nächsten Tag in Raseiniai der Priester *P. Bubnis* zu je einem Jahr Lagerhaft verurteilt.

Bei dem Prozeß gegen Zdebskis kam es zu pogromartigen Szenen vor dem Gerichtsgebäude. Obwohl Zeit und Ort des Prozesses geheimgehalten worden waren, versammelten sich vor dem Gerichtsgebäude in Kaunas etwa 600 Menschen, die von der Polizei gewaltsam auseinandergetrieben und geschlagen wurden. Zwanzig Personen wurden festgenommen. Es gab eine Reihe von Verletzten. Zdebskis gab unumwunden zu, daß er Religionsunterricht für Kinder erteilt habe, leugnete aber jede Schuld und warf dem Gericht vor, man verurteile ihn wegen der Erfüllung seiner Pflichten, die nicht mit der Verfassung im Widerspruch ständen. „Wenn man schon die Kinder nicht mehr zur Erstkommunion vorbereiten darf, wozu ist dann überhaupt diese Verfassung notwendig? Wozu alle diese feierlichen Deklarationen über die Freiheit des religiösen Bekenntnisses? Es ist nicht schön, wenn das eine gesagt, aber das andere getan wird. Dadurch kompromittiert man die Gesetze vor dem Volk; die Menschen hören auf, solche Gesetze zu achten . . ."

Der eigentliche Hintergrund für die Priesterprozesse kam sehr deutlich in den Worten des Staatsanwalts zum Ausdruck: „Alles, was nötig ist, wird in der Schule gelehrt; es gibt deshalb gar keinen Grund, auch noch in die katholische Kirche zu gehen. Wir lassen es nicht zu, daß man die Kinder etwas anderes lehrt als in der Schule." [12] Die Justiz soll also dazu beitragen, daß die Kinder nur die „reine Lehre" empfangen und nicht durch die Kirche zu einer abweichenden Haltung erzogen werden.

Schon die Verhaftung von Zdebskis im August 1971 hatte zu einer Reihe von Protesten aus der litauischen Öffentlichkeit geführt, die von einer unerwartet großen Zahl von Menschen getragen wurden. Aus Prenai, der Heimatstadt von Zdebskis, kamen im September zwei Protestschreiben an das ZK der KPdSU, den Obersten Sowjet und den Ministerrat der UdSSR bzw. an den Generalstaatsanwalt der UdSSR und den Generalstaatsanwalt der Litauischen SSR mit 2000 bzw. 400 Unterschriften. Der Grad der öffentlichen Anteilnahme und Erregung wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Prenai eine Stadt mit weniger als 10 000 Einwohnern ist. In den Briefen beklagen sich die Eltern, daß man ihnen die Freiheit nähme, ihre Kinder zum Religionsunterricht zu schicken, obgleich dies ein Teil des verbürgten Elternrechtes sei. Sie fordern zugleich die Erlaubnis zum Druck religiöser Literatur und mehr Priester für die Gemeinden.

Am 26. September sandten die Katholiken aus Santaika, *Rayon Alytaus*, einen Brief an Brežnev, den 1190 Menschen unterzeichneten. Die Verhaftung und Verurteilung von Priestern wegen der Vorbereitung von Kindern auf die Kommunion zeige ihnen, daß man von der Glaubensfreiheit in der Sowjetunion nur noch träumen könne. „Wir bedauern es sehr, daß die Katholiken diskriminiert werden wie die Neger von den Rassisten." [13]

Auch die kritischen Moskauer Intellektuellen haben erheblichen Anteil an dem Schicksal von Zdebskis genommen. V. Čalidze wandte sich im Namen des Komitees zur Verteidigung der Menschenrechte, zu dem auch der Physiker Sacharov und der orthodoxe Schriftsteller Levitin-Krasnov gehören, an das Präsidium des Obersten Sowjets der Litauischen SSR und an den Generaldirektor der UNESCO, R. Maillot. Das Verhalten von Zdebskis widerspreche in keinem Punkt den sowjetischen Gesetzen, „im Gegenteil, seine Verhaftung verletzt nicht nur die von der UdSSR ratifizierte Konvention über den Kampf gegen die Diskriminierung im Bildungswesen, sondern ist außerdem ein kriminelles Delikt, das unter den Artikel 145 des StGB der Litauischen SSR fällt", heißt es in dem Brief an den Obersten Sowjet Litauens.

17 000 Katholiken wenden sich an Brežnev

Den bisherigen Höhepunkt der Protestwelle bilden zwei Memoranden an *Brežnev* und den Generalsekretär der UN, *Waldheim*, die von zusammen 17 000 litauischen Katholiken unterzeichnet sind und im März 1972 bekannt wurden. Die Sammlung so vieler Unterschriften ist ohne eine gewisse Organisierung nicht denkbar; die Briefe sollen im Dezember und Januar in Litauen zirkuliert haben. Hier werden noch einmal die früher geäußerten Forderungen nach Glaubenstoleranz nicht als nacktes Prinzip, sondern als konkrete Wirklichkeit zusammengefaßt. „Wir sind mit netten Worten in der Presse und im Radio nicht zufrieden. Wir erwarten, daß die Regierung Zustände schafft, die es uns Katholiken ermöglichen, uns als gleichberechtigte Bürger der Sowjetunion zu fühlen."

In dem Schreiben an Waldheim wird besonders das Verbot der religiösen Erziehung angeprangert. „Dennoch wird in den sowjetischen Schulen Litauens der Atheismus gelehrt. Kinder von Katholiken werden gezwungen, gegen ihr Gewissen zu sprechen, zu schreiben und zu handeln. Den Gläubigen wird nicht einmal erlaubt, auf eigene Kosten Kirchen zu bauen oder Kapellen zu errichten." Die Katholiken seien „desillusioniert in bezug auf die sowjetische Verfassung und die sowjetischen Gesetze" [15].

Die Unruhe unter den Litauern hat also erhebliche Ausmaße angenommen. Die sowjetischen Behörden können sich weder zu einem frontalen Gegenangriff noch zum Nachgeben entschließen; in beiden Fällen erscheinen ihnen die unabsehbaren Konsequenzen zu gefährlich. In Zarečanka (Gebiet Grodno, Weißrußland) setzten die Bauern sogar die Wiedereröffnung einer katholischen Kirche durch, die von den Behörden geschlossen worden war. Dagegen erhielten die 700 Gemeindeglieder des Dorfes Kučiūnai, Rayon Lazdijai, keine Genehmigung zum Bau einer Ziegelsteinkirche anstelle des verfallenden hölzernen Gebäudes. Der Vorsitzende des litauischen Rates für die Angelegenheiten der Religionen, J. Rugenis, teilte dem Pfarrer lediglich mit, er habe seine Pfarrei zu verlassen [16].

Die Vorgänge in Litauen zeigen, daß sich in diesem Land, das viel stärker von westeuropäischer politischer Tradi-

tion bestimmt ist als Rußland, unüberhörbar eine öffentliche Meinung artikuliert, die nicht mehr bereit ist, eine willkürliche Verwaltung und nicht verwirklichte Verfassungsgarantien hinzunehmen. Zivilcourage und bürgerliches Selbstvertrauen werden nicht mehr durch Furcht und Terror niedergehalten wie in der Stalinzeit. Es bleibt bemerkenswert, welchen starken Anteil die katholische Kirche am Wiedererstehen dieses Selbstbewußtseins hat. Ob und in welcher Weise es zu einer langfristigen Umgestaltung der sowjetischen Gesellschaft führen wird, bleibt abzuwarten. *Gerhard Simon*

[1] Religion in Communist Dominated Areas X, 1971, S. 160. [2] *V. S. Vardys,* Catholicism in Lithuania, in: Aspects of Religion in the Soviet Union 1917—1967, Hrsg. R. H. Marshall jr., Th. E. Bird, A. Q. Blane, Chicago - London 1971, S. 384 f. [3] Kirche im Osten VI, 1963, S. 134. [4] *Vardys,* a. a. O., S. 382 f. [5] Kirche in Not XVII, 1970, S. 100. [6] Begegnung, 10/1967, S. 14. [7] Nauka i religija, 4/1966, S. 5 ff. [8] Religion in Communist Dominated Areas IX, 1970, S. 34—36. [9] Vgl. A Chronicle of Current Events XVIII, 5. März 1971, Amnesty International Publications, Juni 1971, S. 136 f. Der Brief trägt das Datum vom 8. 1. 1969. [10] Vgl. ebd. S. 136. [11] Die Verteidigungsrede von Šeškevičius in englischer Übersetzung in: Religion in Communist Dominated Areas X, 1971, S. 158—163. [12] Chronika tekuščich sobytij XXIII, 5. Januar 1972. [13] International Herald Tribune, 27. 9. 1971, 28. 11. 1971; Chronika tekuščich sobytij XXII, 10. November 1971, in: Vol'nos slovo II, 1972, S. 30—31. [14] Chronika tekuščich sobytij XXII, 10. November 1971, a. a. O., S. 24—25. [15] Neue Zürcher Zeitung, 30. 3. 1972; International Herald Tribune, 28. III. 1972. [16] Chronika tekuščich sobytij XVI, Oktober 1970; XXIII, 5. Januar 1972.

Dokumente

Verfolgt oder nur behindert?

Generalsekretär Blake über die Menschenrechte in kommunistischen Ländern

In seiner Ausgabe vom 18. 5. 72 veröffentlichte der Ökumenische Pressedienst einen Brief von Generalsekretär E. C. Blake an die Generalsynode der Reformierten Kirche in den Niederlanden. Der nichtdatierte, Anfang Mai 1972 verfaßte Brief ist ein Antwortschreiben des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) auf eine Anfrage der Synode, was wegen der Mißachtung der Menschenrechte im Sudan und in den kommunistischen Staaten zu unternehmen sei. Blake berührt den durch das Abkommen vom 14. 3. 72 zwischen den Rebellen des Südsudan und der Regierung in Khartum entschärften Sudan-Konflikt (vgl. HK, März 1972) nur kurz und widmet seine Antwort insgesamt der Situation in Osteuropa. Der Brief ist über die ökumenischen Stellen hinaus wenig bekanntgeworden; er verdient aber größtes Interesse. Er gibt nicht nur Aufschluß über die persönliche Haltung Blakes hinsichtlich der Beurteilung verletzter Menschenrechte in Ost und West und in der Dritten Welt; er charakterisiert auch die politischen Weichenstellungen des ÖRK unter der Führung Blakes, dessen Amtszeit diesen Herbst zu Ende geht. Wir hielten es deshalb für richtig, unseren Lesern nicht nur den Wortlaut des Briefes zur Kenntnis zu geben, sondern ihn durch einige Anmerkungen über konkrete Fakten und Daten zu ergänzen. Auch die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Liebe Freunde! Vor einiger Zeit habe ich Ihren Brief erhalten, in welchem Sie Ihre Beunruhigung über die Mißachtung der Menschenrechte in Osteuropa wie auch im Sudan zum Ausdruck bringen. Ich habe mich bereits früher für Ihr Schreiben bedankt, Sie jedoch noch um etwas Geduld gebeten, da in einem der von Ihnen genannten Länder gerade Verhandlungen geführt wurden, mit dem Ziel, die inneren, blutigen Auseinandersetzungen zu beenden.

Da nunmehr im Sudan ein positives Abkommen unterzeichnet wurde, kann Ihre Frage hinsichtlich dieses Landes sehr leicht beantwortet werden. Unsere Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst führt im Südsudan ein Wiedereingliederungsprogramm durch. Auf diese Weise können alle Kirchen sich daran beteiligen, den Frieden, bei dessen Zustandekommen wir mithelfen konnten, weiter zu festigen. Ich bitte um Verständnis dafür, daß die Beteiligung des ÖRK an den Sudan-Verhandlungen so lange Zeit hindurch streng geheimgehalten werden mußte; das Ergebnis wird Sie jedoch erkennen lassen, daß eine Organisation wie die unsere der Sache der Menschenrechte oft am besten dient, wenn sie im stillen hinter den Kulissen operiert.

Sind wir im Westen schlecht informiert?

Ihre zweite Frage betrifft Osteuropa. Sie möchten gerne wissen, was Ihre Kirche in diesem Fall tun kann. Meine Antwort ist die gleiche, die der Ökumenische Rat bis jetzt immer auf diese Frage gegeben hat: a) Die Kirchen sind ein sehr wichtiger zuverlässiger Informationskanal. b) Die ökumenische Bewegung gibt uns die besondere Gelegenheit zu Besuchen und Gedankenaustausch. c) Jede Kirche soll so wirksam wie möglich Protest erheben, und zwar gegenüber den Stellen, denen dieser Protest aus Gewissensgründen gelten muß.

Erlauben Sie mir, dazu einige Erläuterungen zu geben. Es gibt wenig verläßliche Information über das kirchliche Leben in Osteuropa, seine Lebendigkeit und seine Schwierigkeiten. Die meisten Menschen im Westen und in der Dritten Welt haben nur ein einseitiges Bild vom Leben des Gottesvolkes in den sozialistischen Ländern. Sie sind oft Opfer der Propaganda des Kalten Krieges, die Berichte aus der schlimmsten Zeit der Unterdrückung während der Stalin-Ära wiederholt, oder sie sind durch begeisterte Berichte über die Glaubenskraft einer bestimmten Kirche beeinflußt und glauben dann, daß alles in Ordnung sei. Andere wieder sind ideologisch so voreingenommen, daß sie keinen Anlaß sehen, an bestimmten Ländern Kritik zu üben. Oft erstaunt es mich, wie viele Menschen den großen Unterschied der religiösen Verhältnisse in den neun sozialistischen Ländern Europas verkennen: ein Zeichen für die verheerenden Auswirkungen der Bildung isolierter politischer Blöcke.

Ein wirkungsvoller Beitrag unserer Kirchen zu der tatsächlichen Anerkennung der Menschenrechte in Osteuropa wird, vermute ich, nur möglich sein, wenn wir von der soliden Grundlage einer viel verläßlicheren und differenzierteren Informations-Strategie ausgehen. Gerade die Kirchen, die glauben, daß die Christen in einigen osteuropäischen Ländern verfolgt werden, sollten bereit sein, sich für einen solchen Informationsdienst einzusetzen. Es gibt genug verläßliche Institute, die sich vor allem mit Studien über Osteuropa befassen, so daß Gemeinden mehr als die schrecklichen Vorfälle religiöser Verfolgung erfahren können. Die vielen Einschränkungen, die den Kirchen Osteuropas auferlegt sind, machen es schwer, diese zu bitten, selbst mehr über ihr Leben zu veröffentlichen. Die Studien, die im Westen durchgeführt und veröffentlicht werden, können jedoch dazu beitragen, eine solide Grundlage für wirkliches Wissen, Verständnis und wirksame Unterstützung zu bilden. Die Information ist jedoch nur der erste Schritt.

Ich glaube, daß wir unseren Mitgliedskirchen in Osteuropa wie auch anderen Gruppen in diesen Ländern, wie z. B. den Juden, am besten helfen können, wenn wir die Möglichkeiten, die uns die ökumenische Bewegung bietet, besser nützen. Solange wir die Kirchen in den sozialistischen Ländern nicht wirklich *kennen*, wirkt die von uns zum Ausdruck gebrachte kritische Anteilnahme oberflächlich und wird von den betreffenden Ländern nur als anti-kommunistische, d. h. politisch ideologische Stellungnahme aufgefaßt[1].

Es ist das große Geschenk der ökumenischen Bewegung, daß wir einander jetzt zum erstenmal kennenlernen können. Eine Reihe von Kirchen haben das verstanden und Beziehungen zu einer Schwesterkirche im anderen Teil Europas aufgebaut. Das gemeinsame Vorgehen innerhalb nationaler Kirchenräte macht es möglich, Beziehungen unterschiedlicher Traditionen in den verschiedenen Ländern herzustellen. In Osteuropa ist man für solche Beziehungen sehr dankbar, und die westlichen Kirchen haben mehr von ihren orthodoxen, katholischen und protestantischen Brüdern im Osten gelernt, als sie erwartet haben. Ich gebe meiner Hoffnung Ausdruck, daß innerhalb des Ökumenischen Kirchenrates in den Niederlanden ein solches Kommunikations-, Besuchs- und Austauschprogramm entwickelt werden kann.

Das bringt mich zu einem zweiten Punkt. Die Beziehungen zu den Kirchen in Osteuropa — und zu gegebener Zeit hoffentlich auch zu den Christen in der Volksrepublik China — sind um so notwendiger geworden, da das marxistische Denken für die Kirchen des Westens an Bedeutung gewinnt. Es hat manchmal den Anschein, als ob der Marxismus bei uns zu den populärsten und überzeugendsten säkularen Philosophien werde, jedenfalls unter den jungen Intellektuellen. Diese Entwicklung verdient es, daß sie von den Kirchen viel ernster genommen wird, als das gewöhnlich der Fall ist. Die theologische Reflexion über den Marxismus ist heute von allen Kirchen gefordert, ungeachtet der Regierungsform, unter der sie leben und das Evangelium verkündigen. Solche Studien müssen jedoch die Kirchen sozialistischer Länder mit einbeziehen, da wir uns sonst selbst um die Erfahrung und das Zeugnis der Kirchen bringen, die in Ländern leben und wirken, wo die Säkularisierung nicht nur ein kultureller Prozeß, sondern Regierungsprogramm ist. Wir täten gut daran, sorgfältiger auf das zu achten, was diese Kirchen uns sagen können[2].

Ich hoffe deshalb, daß Ihre Kirche wie auch andere holländische Kirchen innerhalb des Ökumenischen Kirchenrates in den Niederlanden darüber nachdenken und entsprechende Schritte unternehmen werden. Das Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen über den „Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien" würde von einer solchen Initiative sehr profitieren und auch den nötigen Rahmen zur Verfügung stellen, um diese gemeinsam voranzutreiben und zu vertiefen.

Auf einen solchen wirksamen und umfassenden Kontakt mit den Kirchen in Osteuropa und im Rahmen eines neu erwachten Interesses für die christliche Reflexion über den Marxismus können wir unsere Stellungnahmen und Vorstöße hinsichtlich der Menschenrechte ausarbeiten. Ich brauche über die Menschenrechte in den verschiedenen Ländern Osteuropas keine Einzelheiten mitzuteilen. Die Situation in Polen ist vollkommen verschieden von der in der DDR, und in Jugoslawien zeigt sie ein sehr anderes Bild als die in der Sowjetunion. Zur Zeit haben sie jedoch alle eines gemeinsam: in allen Ländern Osteuropas hält man den christlichen Glauben unvereinbar mit der marxistischen Lehre, und daher leben Kirche und Staat unausweichlich in ständiger Spannung, trotz der offiziellen Trennung von Kirche und Staat und trotz des offiziellen Grundsatzes der Nichteinmischung. In jedem der Länder werden den christlichen Kirchen, wenigstens vom westlichen Standpunkt aus gesehen, strenge Einschränkungen auferlegt, auch wenn die Glieder dieser Kirchen loyale Staatsbürger ihres Landes sind. In den Verfassungen aller osteuropäischen Länder wird Religionsfreiheit garantiert; jedoch wird diese garantierte Freiheit sehr verschieden ausgelegt. Was im Westen als Grundlage der Freiheit gilt, ist im Osten oft verboten. Unbeschränkte Veröffentlichungen, Jugendarbeit, Sozialarbeit, Volksmission, die Freiheit, Organisationen zu gründen, Konferenzzentren, Schulen, Klöster oder Seminare zu errichten; die Freiheit, die Regierung öffentlich zu kritisieren, ins Ausland zu fahren oder an internationalen Konferenzen teilzunehmen, sind sehr oft aufs engste begrenzt. Einige Länder sind großzügiger als andere, überall bestehen jedoch Einschränkungen, die sehr oft die volle Entfaltung des kirchlichen Lebens und Zeugnisses lähmen.

Auch wenn eine anti-kommunistische Presse im Westen hinsichtlich der Zahl der wirklich verfolgten Christen und ihres Schicksals übertreibt, so muß man doch davon ausgehen, daß es planmäßige Aktionen gegen Minoritäten gibt, die ihr Gedankengut aus anderen Quellen als denen der vorherrschenden Ideologie beziehen; zu viele offene Briefe von protestantischen wie von orthodoxen Christen, zu viele Menschen, die in Arbeitslager geschickt oder in psychiatrischen Kliniken festgehalten werden, zu viele Kirchen und Klöster, die geschlossen sind, bestätigen diese Vermutung. In diesem Zusammenhang muß auch die jüdische Gemeinschaft erwähnt werden. Ihre Lage ist in vielem mit der der Christen zu vergleichen; sie wird jedoch dadurch erschwert, daß die Juden ihre ethnische Identität zu erhalten bestrebt sind[3].

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist sich dieser Situation bewußt und weiß, daß viele seiner Grundsatzerklärungen zur Frage der Menschenrechte sich auf Osteuropa ebenso beziehen wie auf Südostasien, Nordamerika, Südafrika und Lateinamerika.

Einige unserer Mitgliedskirchen, die diese Lage mit besonderer Aufmerksamkeit mitverfolgen, haben mit den Botschaften der betreffenden Länder in ihrem eigenen Land Verbindung aufgenommen, nachdem sie sich über Tatsachen durch sorgfältige Studien und direkte Kontakte Klarheit verschafft hatten. Solche direkte Kontaktaufnahme mit Vertretern der betreffenden Regierung oder durch die eigene Regierung in dem betreffenden Land sind sicher wirksamer als Anfragen oder Beschwerden, die an unsere Mitgliedskirchen in den osteuropäischen Ländern gerichtet werden.

In jedem Fall müssen wir uns fragen: Erreichen wir mit einem öffentlichen Protest wirklich etwas, oder sollten wir eher offiziös vorgehen? Einige unserer führenden Persönlichkeiten und Mitarbeiter haben privat Demarchen gegenüber Regierungsbeamten in sozialistischen Ländern unternommen und sich für die größere Freiheit der Kirchen eingesetzt. Wir müssen uns immer wieder vor Augen halten, daß nach unserer Erfahrung solche Schritte sehr oft erfolgreicher waren als öffentliche Erklärungen[4].

Die Politik des ÖRK

Der Ökumenische Rat der Kirchen wird weiterhin bemüht sein, unser gemeinsames Verständnis der Menschenrechte zu erweitern und die Regierungen zu drängen, diese Grundsätze zu akzeptieren und anzuwenden. Er wird alles tun, um so viele Kirchen wie möglich in einer Gemeinschaft zusammenzuschließen, die gegenseitige Bereicherung und Kritik zu ermöglichen und als ein Forum zu dienen, auf welchem die Mitgliedskirchen einander informieren können und sprechen, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert. Die Mitgliedskirchen können sich in ihren eigenen Äußerungen und Handlungen auf solche Erklärungen beziehen und sich oft präziser ausdrücken, als der ÖRK es kann.

Lassen Sie mich noch zwei weitere Punkte erwähnen.
Es gibt viele Leute in unseren Mitgliedskirchen, die für gleiche Behandlung in allen Fällen von Diskriminierung eintreten. Sie möchten gerne auf die gleiche Weise in Ländern protestieren, in welchen die öffentliche Meinung eine große Macht darstellt, wie in solchen Ländern, wo die öffentliche Meinung nur wenig Einfluß hat. Sie möchten gerne in gleicher Weise in Ländern protestieren, in welchen Kirchen bei Wahlen ins Gewicht fallen

und große moralische Bedeutung haben, wie in Ländern, in denen Kirchen kaum geduldet sind. Sogar auf die Gefahr hin, daß Kirchen in große Schwierigkeiten kommen können, wenn der ÖRK ihre Regierungen kritisiert, meinen sie, daß der ÖRK dort genau so vorgehen sollte wie in Ländern, wo Kirchen konstruktive und kritische Beiträge leisten können und sogar dazu aufgefordert werden.

Ich weiß, daß eine solche Politik, die auf die unterschiedlichen Situationen keine Rücksicht nimmt, dem Ansehen des ÖRK in der Öffentlichkeit nützen könnte, jedoch bin ich nicht bereit, einen solchen Preis für unser öffentliches Image zu zahlen. Wichtiger als das Ansehen des ÖRK ist die Qualität unserer Gemeinschaft, und eine echte Gemeinschaft kommt darin zum Ausdruck, daß sie in unterschiedlicher Weise auf die wirklichen Bedürfnisse derer eingeht, die unter Diskriminierung leiden. In der ökumenischen Bewegung ist es notwendig, die unterschiedlichen Situationen zu respektieren und folglich auch verschiedene Mittel zu deren Verbesserung einzusetzen.

Das heißt nicht, daß wir schweigen müssen in Fällen, in denen wir reden sollten. Es kann aber sehr wohl heißen, daß es verschiedene Arten des Redens gibt. In einem Fall mögen wir als Kritiker auftreten, im anderen als Anwalt einer Sache; einmal ist ein öffentlicher Protest notwendig, ein anderes Mal müssen wir versuchen, hinter den Kulissen zu überreden.

Lassen Sie mich zuletzt noch auf einen wichtigen Punkt hinweisen: Wir müssen uns bemühen, nicht den Eindruck zu erwecken, daß wir die Lage in Osteuropa isoliert betrachten oder ihr automatisch Priorität zuerkennen würden. In ihrem Brief fragen sie besonders danach, was Ihre Kirche für die Menschen in Osteuropa tun könne, die behaupten, daß ihre Menschenrechte mißachtet werden. Ich bin sicher, daß man Sie in den Niederlanden deswegen bereits kritisiert hat. Warum wählen Sie nicht die Folterungen in Brasilien, willkürliche Rechtssprechung hinsichtlich schwarzer Amerikaner, politische Häftlinge in Indonesien, Iran oder Nordvietnam? Warum wählen Sie nicht die Lage der Inder in Ostafrika, der Ureinwohner von Australien oder der Eskimos in Kanada? Warum nicht Kommunisten in Griechenland oder Liberale in Paraguay?[5]

Ich zweifle keinen Moment daran, daß Ihre Anteilnahme *allen* Menschen gilt, die um Hilfe gegen Diskriminierung bitten; jedoch müssen wir das immer und immer wieder betonen.

Ich persönlich habe immer versucht, das allgemeine Problem an die Spitze zu stellen. In einem öffentlichen Brief an U Thant, vom 16. April 1970, bat ich im Namen des ÖRK, daß die Vereinten Nationen alles unternehmen mögen, um der Menschenrechtskommission die nötige Vollmacht zu geben, so daß sie Klagen über Mißachtung der Menschenrechte überprüfen und auf ihre Anwendung drängen kann. In diesem Brief nannte ich 11 Länder in allen Kontinenten und den verschiedenen politischen Blöcken, von welchen wir Klagen und Bitten um Hilfe erhalten hatten. Außerdem habe ich in meiner Ansprache während der amerikanischen Konferenz „Ökumenisches Zeugnis" über Vietnam am 15. Januar 1972 eine Anzahl von Ländern mit Namen genannt, um klarzumachen, daß wir nicht irgendein politisches System herausgreifen oder irgendein bestimmtes Land besonders verantwortlich machen wollen.

Es gibt auch unter unseren Mitgliedskirchen die Meinung, daß die Kirchen stärker gegen nicht-christliche Regierungen protestieren sollten als gegen Mitchristen in Machtpositionen, die ganze Rassen unterdrücken und ausbeuten und sich dabei als Verteidiger der christlichen Zivilisation ausgeben. Damit bin ich nicht einverstanden. Wir werden weiterhin überall für eine bessere Gerechtigkeit eintreten, wir können jedoch nicht unsere besondere Verantwortung gegenüber denen aus den Augen verlieren, die den Menschen ihre Rechte absprechen und das im Namen unseres Glaubens tun.

Aus diesem Grunde halte ich unser Programm zur Bekämpfung des Rassismus für so wichtig. Durch das Übel des weißen Rassismus wird Millionen von Menschen Würde und Gerechtigkeit abgesprochen. Ich weiß, daß Ihre Synode über das Ausmaß ihrer Beteiligung an diesem Programm noch nicht endgültig entschieden hat. Eine große Anzahl der Glieder Ihrer Kirche haben sich bereits persönlich und finanziell daran beteiligt. Sie haben dazu beigetragen, daß die Kirche in Afrika eine neue Glaubwürdigkeit erlangt. Die positive Rolle der Kirchen bei den Sudan-Verhandlungen wäre ohne das Programm zur Bekämpfung des Rassismus unmöglich gewesen. All dies hat der Kirche auch bei vielen, die ihr fernstehen, zu mehr Glaubwürdigkeit verholfen. Es würde mich nicht wundern, wenn unserer Haltung und folglich auch unser Handeln gegen den weißen Rassismus, der von irregeführten Christen in politischen Machtpositionen verübt wird, entscheidend dazu beitragen sollte, daß wir von atheistischen Regierungen gehört und beachtet werden, wenn wir uns gleicherweise für die Menschenrechte der Christen und Nichtchristen in ihren Ländern einsetzen[6].

Eugene Carson Blake

[1] Der Generalsekretär des ÖRK bemüht sich in seinem Schreiben um eine abgewogene Darstellung. Er will zeigen, daß die Menschenrechte in vielen Ländern der verschiedenen Blöcke mit Füßen getreten werden. Der ÖRK versucht nach Kräften unter den verschiedensten politischen Bedingungen, für die Menschenwürde und die freie Entfaltung der Persönlichkeit einzutreten. Eine solche Arbeit ist naturgemäß in offenen politischen Systemen erfolgversprechender als in den geschlossenen Gesellschaften der sozialistischen Länder Osteuropas. Dies ist wahrscheinlich einer der Gründe dafür, daß der ÖRK sich hier bisher eher zurückgehalten hat.

Blake stellt zu Recht fest, daß es heute genügend zuverlässige Informationen über die Mißachtung der Menschenrechte in Osteuropa, insbesondere in der Sowjetunion, gibt. Es muß allerdings gefragt werden, ob hierbei die offiziellen ökumenischen Kontakte der Kirchenleitungen ein geeignetes Medium der Information über die kirchliche Wirklichkeit in Osteuropa sind. Die kirchlichen Würdenträger aus der Sowjetunion, insbesondere die orthodoxen Bischöfe, betreiben bei ihren öffentlichen Auftritten im Westen eine gezielte Fehlinformation. Sie leugnen jede Verfolgung kirchlicher Aktivität in Osteuropa und wiederholen den offiziellen sowjetischen Slogan von der angeblichen Nichteinmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten. Wir wollen jedoch nicht in Abrede stellen, daß die kirchlichen Vertreter in privaten Gesprächen detailliertere Auskünfte geben. Dieser Brief beweist außerdem, daß Blake persönlich sehr wohl über die kirchliche Wirklichkeit in Osteuropa informiert ist.

[2] Einen christlich-marxistischen Dialog gibt es heute in Osteuropa praktisch nicht mehr. In der UdSSR wird er seit Mitte der zwanziger Jahre unterdrückt, in der ČSSR seit 1968, und in der DDR kann er nur noch versteckt geführt werden. In der theologischen Reflexion über das christliche Zeugnis in einer feindlichen atheistischen Umwelt ist wahrscheinlich in der DDR seit Ende der vierziger Jahre am meisten geleistet worden. Heute scheint es wesentlich unsere Aufgabe zu sein, das Handeln — und nicht das Reden — der Kirchen im sowjetischen Einflußbereich zu verstehen. Der Dialog mit dem Marxismus liegt dagegen auf einer anderen Ebene, wobei es eine offene Frage bleibt, wie breit die gemeinsame Basis zwischen dem in Osteuropa vertretenen Marxismus und dem Neomarxismus westlicher Intellektueller noch ist.

[3] Gemeint ist in diesem Absatz die Sowjetunion, wo es eine planmäßige Verfolgung dissidenter christlicher Gruppen gibt, die sich nicht den engen Beschränkungen der sowjetischen Religionsgesetze zu unterwerfen bereit sind. Über die Verfolgungsmaßnahmen im einzelnen liegen aus der Hand der Betroffenen sehr genaue Informationen vor. Die Repressalien gegen die unabhängigen Baptisten und gegen die Kritiker in der russisch-orthodoxen Kirche sowie in anderen Religionsgemeinschaften reichen von ständigen Vorladungen zu den Behörden und Haussuchungen über Geld- und kurzzeitige Haftstrafen bis hin zu Lagerhaft und Zwangseinweisungen in psychiatrische Kliniken. Zwischen 1960 und Herbst 1971 sind 575 Baptisten in der Sowjetunion zu Lagerhaft, meist zwischen drei und fünf Jahren, verurteilt worden. Ende Februar 1972 befanden sich noch 133 Reformbaptisten in Haft. Verhaftungen von Geistlichen wurden in den vergangenen Monaten auch aus Rumänien und der ČSSR gemeldet, wo seit 1968 besonders die katholische Kirche verstärktem Druck ausgesetzt ist.

[4] Der ÖRK steht zweifellos bei allen seinen Bemühungen um mehr Glaubensfreiheit in Osteuropa vor einem schweren Dilemma. Er will und muß sich einerseits engagieren, kann und darf jedoch gerade aus ökumenischen Erwägungen heraus seinen Protest nur mit halber Stimme erheben. Denn bei einem fortdauernden intensiven und öffentlichen

Auftreten gegen die Einschränkungen des kirchlichen Lebens in Osteuropa würden die Kirchen aus den osteuropäischen Ländern mit großer Wahrscheinlichkeit auf den Druck ihrer Regierungen hin den ÖRK verlassen müssen. — Die Mitteilung Blakes über die Erfolge privater Demarchen ist naturgemäß nicht nachprüfbar.

[5] Es ist eigentlich verwunderlich, daß gerade Blake die Frage der Reformierten Kirche in den Niederlanden nach den Möglichkeiten für ein Engagement zugunsten der Christen in Osteuropa mit dem Hinweis auf die Ungerechtigkeiten in anderen Teilen der Erde beantwortet. Denn erstens weiß er, daß konkreter Einsatz mit notwendigerweise beschränkten Mitteln immer nur an bestimmten, umgrenzten Punkten geleistet werden kann, wenn er Erfolg haben soll, und zweitens erscheint nichts leichter, als den Vorwurf der Unausgewogenheit beim Einsatz für die Menschenrechte an den ÖRK zurückzugeben. Denn dem später vom Generalsekretär selbst genannten Programm zur Bekämpfung des Rassismus hat der Weltrat der Kirchen nichts Vergleichbares zur Durchsetzung der Freiheitsrechte im kommunistischen Machtbereich an die Seite zu stellen. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob eine kirchliche Organisation in ihrem Kampf gegen die Unterdrückung sich nicht zuallererst derjenigen annehmen sollte, die wegen ihrer Religion diskriminiert und verfolgt werden. Müßte nicht der Einsatz für „die Ureinwohner von Australien oder die Eskimos in Kanada" demgegenüber zurücktreten? Es versteht sich von selbst, daß der Kampf für die Glaubenstoleranz in Osteuropa nicht mit den gleichen Mitteln geführt werden kann wie der Krieg für die nationale Selbstbestimmung in Afrika. Dennoch sind Schwerpunktprogramme denkbar, die den Kirchen im sowjetischen Einflußbereich die Anteilnahme der Weltchristenheit an ihrer schwierigen Lage beweisen könnten. Außerdem würde der ÖRK durch einen ausgewogenen Einsatz gegen die Diskriminierung in West *und* Ost eine Glaubwürdigkeit bei jenen erhöhen, die das Antirassismusprogramm für einseitig oder gar für verfehlt halten.

[6] Der Glaube, Breschnjew könnte durch das Antirassismusprogramm dafür gewonnen werden, mehr Kirchen in sowjetischen Großstädten zuzulassen, kann kaum anders als naiv bezeichnet werden; es sei denn, man versuchte von Anfang an, ein derartiges Junktim zu schaffen, das jedoch ebenfalls wenig Erfolgsaussichten hätte. Dagegen hat der weltweite Protest gegen den Antizionismus in der Sowjetunion gezeigt, daß die kommunistischen Führer unter bestimmten Voraussetzungen die öffentliche Meinung im Westen in ihr Kalkül miteinbeziehen. Aus moralischen Erwägungen heraus gewährte Vorleistungen gegenüber dem politischen Gegner werden von kommunistischen Führern schon deshalb nicht honoriert, weil sie sich selbst von vorneherein in der moralisch überlegenen Position sehen. Niemand wird dem ÖRK den Willen absprechen, für die Christen in Osteuropa einzutreten, und niemand wird auch das Dilemma verkennen, in dem sich der Weltrat hierbei befindet; dennoch fragt es sich, ob Generalsekretär Blake nicht heute beispielsweise ein ebenso klares Wort zur Baptistenverfolgung in der Sowjetunion sagen sollte, wie er 1968 einen spontanen Protest gegen die Invasion der ČSSR formuliert hat.

Entwicklung ist mehr als wirtschaftliches Wachstum

Die Rede des Weltbankpräsidenten McNamara vor der Dritten Welthandelskonferenz

In Ergänzung zu unserem Bericht über die Dritte Welthandelskonferenz auf S. 330—333 dieses Heftes veröffentlichen wir hier den Wortlaut der Rede des Präsidenten der Weltbank. Sie orientiert anhand des notwendigen Zahlenmaterials vorzüglich über einige ökonomische und soziale Grundtaten, die den Prozeß der wirtschaftlichen Entwicklung bestimmen bzw. hemmen, und belegt nachdrücklich die beiden Grunderfordernisse: 1. die Notwendigkeit, daß die Entwicklungsländer selbst nicht nur volkswirtschaftliches Wachstum erstreben, sondern im Wachstumsprozeß für eine ausgeglichenere Vermögensverteilung sorgen bzw. darauf hinarbeiten (Gefälle zwischen Bruttosozialprodukt und Pro-Kopf-Einkommen auf der einen und der schichtengebundenen Einkommensdiskrepanzen auf der anderen Seite), 2. die Pflicht der Industrieländer, einen die Entwicklungsländer benachteiligenden Handelsprotektionismus (Zollpräferenzen) abzubauen.

I. Einführung

Dies ist die erste Gelegenheit, die sich mir seit meiner Berufung zum Präsidenten der Weltbank geboten hat, an einer Versammlung der Konferenz der Vereinten Nationen über Handel und Entwicklung teilzunehmen. Ich freue mich sehr, hier anwesend sein zu können.

Was ich zu sagen habe, soll kurz und offen sein.
Meine Meinung ist folgende:
— Der Stand der Entwicklung in einem Großteil der Entwicklungsländer ist heute untragbar und verschlimmert sich zusehends.

— Er ist nicht etwa deswegen untragbar, weil es in den vergangenen Jahren — insbesondere während der sechziger Jahre — keinen Fortschritt gegeben hat, sondern weil alle Entwicklungsprogramme sich weitgehend auf gesamtwirtschaftliche Zielsetzungen erstreckt haben, ohne dafür zu sorgen, daß alle Völker und alle Gruppen innerhalb der Völker in gleichem Umfange am wirtschaftlichen Fortschritt teilhaben.

— Heute, am Eingang des zweiten Entwicklungsjahrzehnts, beginnt man die Fehler der Vergangenheit zu erkennen, doch haben bisher weder die Industrieländer noch die Entwicklungsländer Anstalten getroffen, sie auszuräumen.

— Wenn somit der heutige Entwicklungsstand untragbar ist — und er ist es —, so dürfen wir keine Zeit damit verlieren, nach den Schurken im Stück zu suchen, oder — was noch schlimmer wäre — unnütz Kraft vergeuden, indem die reichen Völker und die armen Völker sinnlos gegeneinander ausgespielt werden. Im Gegenteil, die gesamte internationale Entwicklungsgemeinschaft, also wir alle, muß alsbald praktische Maßnahmen in die Wege leiten, die der Konzeption nach gesund und in finanzieller Hinsicht durchführbar sind und die darüber hinaus die nötige Unterstützung der Öffentlichkeit finden. Ich will heute einige solche Maßnahmen aufzeigen.

II. Der unterschiedliche und untragbare Stand der Entwicklung

Ich habe gesagt, daß nach meiner Meinung der Stand der Entwicklung in einem Großteil der Entwicklungsländer heute untragbar ist. Er ist in der Tat untragbar, aber nicht, weil es keinen Fortschritt gegeben hätte. Fortschritte sind gemacht worden. Das gesamte sich im Bruttosozialprodukt niederschlagende wirtschaftliche Wachstum in den Entwicklungsländern während des ersten Entwicklungsjahrzehnts war eindrucksvoll. Für manche dieser Länder war es gesamtwirtschaftlich gesehen das erfolgreichste Jahrzehnt ihrer Geschichte.

Diese wirtschaftlichen Maßstäbe können sich aber ungeachtet ihres Nutzens auch als ernstlich unzulänglich erweisen. Ihre Unzulänglichkeit ergibt sich daraus, daß sie allein nicht viel darüber aussagen, was mit dem Leben der Einzelperson in den großen Massen von Menschen in den Entwicklungsländern geschieht. Im Endeffekt ist aber die Verbesserung des Lebens der Einzelperson in der großen Masse der Menschen der wahre Sinn und Zweck der Entwicklungsarbeit.

Was sollen wir zu einer Welt sagen, in der Hunderte von Millionen Menschen nicht nur statistisch arm sind, sondern auch unter täglichen Entbehrungen leiden, die die Würde des Menschen auf einen Tiefstand drücken, den keine Statistik zutreffend wiedergeben kann?

— Eine Entwicklungswelt, in der Kinder unter 5 Jahren nur 20 % der Bevölkerung ausmachen, aber von 60 % aller Todesfälle betroffen werden.

— Eine Entwicklungswelt, in der zwei Drittel aller Kinder, die dem Tode entronnen sind, in einem Zustand weiterleben werden, in dem sie durch Unterernährung im Wachstum behindert sind, die möglicherweise Körper und Geist verkümmern läßt.
— Eine Entwicklungswelt, in der es 100 Millionen mehr erwachsene Analphabeten gibt als vor 20 Jahren.

— Kurz — eine Entwicklungswelt, in der Tod und Krankheit überhandnehmen, in der Bildung und Beschäftigung knapp, Elend und Trägheit dagegen allgemein sind, während die Möglichkeiten und die Verwirklichung des Persönlichkeitspotentials aufs äußerste beschränkt bleiben.

So sieht die Welt heute aus für die zwei Milliarden Menschen, die in den mehr als 95 Entwicklungsländern leben, die der Weltbank als Mitglieder angehören. Die persönliche Katastrophe, die die einzelnen Personen unter diesen Hunderten von Millionen trifft, hat solche Ausmaße, daß uns die einfache statistische Leistung der Erreichung des Zieles eines Gesamtzuwachses im Bruttosozialprodukt um 5 % bis zum Ende des ersten Entwicklungsjahrzehnts keine große Genugtuung mehr bereiten kann.

Zunächst verbirgt sich hinter dieser Durchschnittszahl die Tatsache, daß die *Wachstumsrate in den Entwicklungsländern* sehr unterschiedlich war und daß das Einkommen dort am wenigsten anstieg, wo es am nötigsten war, nämlich in den ärmsten Ländern mit der größten Gesamtbevölkerung.

Auf der Grundlage von Studien über die einzelnen Länder ergibt sich ein Bild, aus dem klar hervorgeht, welches Ausmaß die Unterschiedlichkeit im Wachstum erreicht.
— Die bedeutendsten Öl-Ausfuhrländer, die weniger als 4 % der Gesamtbevölkerung ausmachen, erfreuten sich einer Zuwachsrate im Bruttosozialprodukt, die statt bei 5 % bei 8,4 % lag.
— Die Entwicklungsländer mit einem Pro-Kopf-Bruttosozialprodukt von mehr als 500 $, die 9 % der Gesamtbevölkerung ausmachen, weisen eine Wachstumsrate von 6,2 % auf.

— Die Länder mit einem Pro-Kopf-Bruttosozialprodukt zwischen 200 $ und 500 $, die 20 % der Gesamtbevölkerung ausmachen, hatten eine Zuwachsrate von 5,4 %.

— Und die ärmsten Länder, nämlich die mit einem Pro-Kopf-Bruttosozialprodukt von weniger als 200 $, die den gewaltigen Stand von 67 % der Gesamtbevölkerung erreichen, wiesen eine Zuwachsrate von nur 3,9 % auf.

Hieraus können wir also den ersten offenkundigen Schluß ziehen, daß wir durch das Zusammenwerfen aller Entwicklungsländer und die Messung des Fortschritts an einem Durchschnittswachstum des Bruttosozialprodukts für die gesamte Gruppe die entscheidenden Unterschiede zwischen diesen Ländern vertuschen.

Schlimmer noch — wir vertuschen die noch größeren Unterschiede im Wachstum ihres Pro-Kopf-Einkommens.
— In den ärmsten Ländern, die 67 % der Bevölkerung ausmachen, stieg das Pro-Kopf-Einkommen während des ersten Entwicklungsjahrzehnts nur um jährlich 1,5 %.

— Bei den beiden mittleren Ländergruppen stieg das Pro-Kopf-Einkommen wesentlich stärker, nämlich um jeweils 2,4 % und 4,2 %.

— Bei den Öl-Ausfuhrländern stieg es dreimal so hoch: auf 5,2 %.

Die größte Irreführung liegt jedoch in der Annahme, daß, wenn wir erst einmal die Wachstumsrate des Bruttosozialprodukts für ein bestimmtes Entwicklungsland berechnet und anschließend als Pro-Kopf-Wert ausgedrückt haben, damit ein zutreffendes Bild des Standes der wirtschaftlichen Entwicklung in dem betreffenden Land gegeben ist. Das ist keineswegs der Fall. Die Wachstumsraten des Bruttosozialprodukts und des Bruttosozialprodukts als Pro-Kopf-Wert sagen nämlich überhaupt nichts darüber aus, wie in Wirklichkeit das Einkommen innerhalb eines Landes verteilt ist.

III. Ungleiche Einkommensverteilung in den Entwicklungsländern

Aus allen verfügbaren Unterlagen geht hervor, daß selbst diejenigen Industrieländer, die eine beachtliche Zunahme bei den Zuwachsraten ihres jeweiligen Bruttosozialprodukts aufzuweisen haben, einer überaus ungerechten Einkommensverteilung ausgesetzt sind.

Während der vergangenen zehn Jahre wuchs das *brasilianische* Bruttosozialprodukt pro Kopf jährlich real um 2,5 %; dennoch ging der auf die 40 % ausmachende ärmste Bevölkerungsschicht entfallende Anteil des Volkseinkommens in den Jahren zwischen 1960 und 1970 von 10 % auf 8 % zurück. Der Anteil der Reichsten (nur 5 % der Bevölkerung) stieg dagegen im gleichen Zeitraum von 29 % auf 38 %. Dem Bruttosozialprodukt nach entwickelte sich das Land gut, ebenso die Klasse der Reichsten. Die 40 % der ärmsten Bevölkerung zogen allerdings aus diesem Fortschritt kaum einen Nutzen.

In *Mexiko* bietet sich ein ähnliches Bild. Während der vergangenen 20 Jahre wuchs das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen der Bevölkerung jährlich real um 3 %. Auf die 10 % der wohlhabenden Bevölkerung entfiel am Anfang dieses Zeitraumes rund die Hälfte und gegen Ende sogar ein noch höherer Anteil des gesamten Volkseinkommens (49 % im Jahre 1950 und 51 % im Jahre 1969). Im Jahre 1950 lag der Anteil der 40 % ausmachenden ärmsten Bevölkerung bei nur 14 %; er ging 1969 auf 11 % zurück. Der Anteil der ärmsten 20 % fiel im gleichen Zeitraum von 6 % auf 4 % zurück.

Indien konnte im Laufe der zurückliegenden 10 Jahre einen Fortschritt beim Wachstum des gesamten Bruttosozialprodukts verzeichnen. Heutzutage leben jedoch etwa 40 % der gesamten Bevölkerung — 200 Millionen Menschen — unter dem Existenzminimum, also der Grenze, unterhalb derer ernstliche Unterernährung einsetzt. Es zeigt sich, daß die ärmsten 10 % der Nation — 50 Millionen Menschen — nicht nur nicht an dem Fortschritt des Jahrzehnts teilhatten, sondern möglicherweise noch ärmer geworden sind.

Diese Beispiele weichen nicht von der Regel ab. Eine neuere Untersuchung der Einkommensverteilung in über 40 Entwicklungsländern kommt zu dem geschätzten Ergebnis, daß zu Beginn des ersten Entwicklungsjahrzehnts der durchschnittliche Anteil der reichsten 20 % der Bevölkerung am Volkseinkommen 56 % betrug, während derjenige der 60 % der ärmsten Bevölkerung nur bei 26 % lag. Wiewohl Vergleichszahlen für den Anfang des zweiten Entwicklungsjahrzehnts bislang noch zu unvollständig sind, um detaillierte Schlußfolgerungen zu ziehen, zeigt sich dort schon jetzt, daß diese stark verzerrte Einkommensverteilung nicht nur fortbesteht, sondern in vielen Ländern womöglich noch schlimmer wird. Die Armen nehmen nur in sehr begrenztem Umfang an den Vorteilen des Wachstums teil.

Warum ist dies so? Die Ursachen sind natürlich vielschichtig. Es stellen sich uns mehr Fragen, als wir Antworten parat haben; in gewissen Punkten jedoch gewinnen wir Klarheit. Zunächst ist wirtschaftliches Wachstum die Voraussetzung für die Entwicklung in jedem armen Land — aber es ist keineswegs die einzige. Ohne ein entsprechendes Wachstumsklima lassen sich Spargelder und Exporterlöse eines Landes, die für Investitionen im Inland entscheidend sind, einfach nicht mobilisieren. Dies ist einleuchtend genug. Weniger einleuchtend ist hingegen die Tatsache, daß wirtschaftliches Wachstum in einem armen Land in den Anfangsstadien eher zu Lasten der ärmsten Schicht der Gesellschaft im Vergleich zu den wohlhabenden Schichten gehen kann, sofern nicht gezielte Maßnahmen ergriffen werden, um einen solchen Effekt zu verhindern.

Dies gilt insbesondere für die an der Grenze des Existenzminimums arbeitenden Agrarwirtschaften, bei denen das wirtschaftliche Wachstum mit dem begrenzten, jedoch intensiven Anbau eines reichlich vorhandenen Naturprodukts begann. Die geschichtliche Erfahrung lehrt, daß in dieser Situation der Ein-

kommensanteil der 60 % der ärmsten Bevölkerungsteile sinkt und derjenige der 5 % Reichsten steigt, sofern nicht die Regierung Schritte zur Erweiterung der Entwicklungsgrundlage durch schnelle Reinvestition der Exporteinnahmen aus solchen Produkten unternimmt. Selbst die kleine Gruppe mit mittleren Einkommen in solchen Gesellschaften — jene annähernd 20 % der Bevölkerung, deren durchschnittlicher Anteil am Volkseinkommen in der Nähe des Mittelwertes seinen Schwerpunkt bildet —, selbst diese in Entstehung begriffene Mittelschicht erhält dann einen verringerten Anteil am Volkseinkommen, wenn das Wachstum plötzlich auftritt und sich zu sehr auf geschlossene Tätigkeitsgebiete beschränkt.

Mit der Ausweitung der Entwicklung in einem armen Land setzt für die Gruppe mittlerer Einkommen der Erfolg ein. Diese Gruppe profitiert im wesentlichen aufgrund ihrer Ausbildungs- und Beschäftigungsmöglichkeiten. Die 30 bis 40 % der Gesamtbevölkerung jedoch, die die Armen bis sehr Armen umfassen, erhalten weiterhin einen unverhältnismäßig geringen und häufig sinkenden Anteil am Volkseinkommen. Begreiflicherweise leiden diese 40 % am stärksten unter der wirtschaftlichen Notlage, die sich im Zusammenhang mit hohen Geburtenraten, schlechten Ausbildungsmöglichkeiten, steigender Inflation, Schwierigkeiten bei der Beschaffung von Krediten für einen bäuerlichen oder gewerblichen Kleinbetrieb und der Abwanderung vom wirtschaftlich stagnierenden Land in die Elendsviertel der Städte ohne Arbeitsplätze ergibt.

In den meisten Entwicklungsländern führt dies zu einer verzweifelten und hoffnungslosen Lage. Wie kann hier Abhilfe geschaffen werden? Zunächst muß die ungeheure *Ungleichheit der Chancen* vermindert werden.

Es bedarf gerechterer und umfassenderer Steuerbemessungen, besserer Bodenreformgesetze, Sicherheit für Pachtbesitz und vor allem konkreter Programme für die Produktivitätssteigerung kleiner bäuerlicher Betriebe. Nicht etwa Programme und Maßnahmen, die in langwierigen Gesetzesdebatten steckenbleiben und verzögert werden oder sich in komplexen Verfahren verlieren, die so viele Ausnahmebestimmungen aufweisen, daß sie schließlich mehr rhetorisch als real fundiert sind. Erforderlich sind durchführbare Fiskal-, Agrar- und Bildungsreformmaßnahmen, die sich in der Praxis voll und ganz bewähren. Vor allem jedoch bedarf es der Entschlossenheit, gegen die Ungerechtigkeiten in der Einkommensverteilung vorzugehen. Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, daß dies politisch schwierig ist. Aber wenn die Verteilung von Grund und Boden, Einkommen und Möglichkeiten derartig verzerrt wird, daß eine verzweifelte Lage entsteht, so müssen die politischen Führer eben das Risiko einer unpopulären, aber notwendigen sozialen Reform gegen das Risiko einer sozialen Rebellion abwägen. „Zu wenig und zu spät" ist die häufigste Grabschrift für politische Regime, die ihr Mandat gegenüber den Forderungen unbegüterter, arbeitsloser, entrechteter und verzweifelter Menschen eingebüßt haben.

Ich will darauf hinaus, daß wir uns endlich von dem Gedanken frei machen müssen, daß massive Armut in einem Entwicklungsland einfach ein Symptom der Unterentwicklung ist. Wir müssen dazu übergehen, sie vielmehr als einen Umstand zu betrachten, den es im Rahmen des gesamten Entwicklungsprogrammes des Landes zu bekämpfen gilt.

Solange nicht die *Entwicklungsländer selbst* Schritte unternehmen, um mit diesem Problem fertig zu werden, können die internationalen Institutionen und andere Auslandshilfsquellen wenig dazu beitragen, den ärmsten 40 % der Bevölkerung zu helfen — jenen 40 %, die den größten Entbehrungen ausgesetzt sind und in einer verzweifelten Notlage stecken. Sofern jedoch die Entwicklungsländer Schritte unternehmen und sicherstellen, daß der Nutzen des Wachstums ihren Völkern in gerechterer Form zugute kommt, dann benötigen und verdienen diese Länder die Hilfe, die notwendig ist, um eine vernünftige allgemeine Zuwachsrate zu erzielen. Aus diesem Grunde wurde das Ziel des zweiten Entwicklungsjahrzehnts für den jährlichen Zuwachs des Bruttosozialproduktes auf 6 % festgesetzt. Dies ist in meinen Augen ein notwendiges und auch ein erreichbares Ziel. Es kann jedoch nicht erreicht werden, wenn Auslandshilfe in Form von finanziellen Mitteln und Handelshilfen nicht in höheren Beträgen zur Verfügung gestellt werden als jene, mit denen wir aus jetziger Sicht rechnen können.

IV. Die Notwendigkeit amtlicher Entwicklungshilfe*

Bei der Planung für das zweite Entwicklungsjahrzehnt und im Hinblick auf die Untermauerung des *Wachstumszieles* haben die Industrieländer festgestellt, daß die Höhe der in Gestalt amtlicher Entwicklungshilfe bereitzustellenden *Auslandshilfe* bis 1975 0,7 % ihres Bruttosozialproduktes erreichen sollte.

Wo stehen wir gegenwärtig auf dem Wege zu diesem Ziel? Eine Reihe von Industrieländern haben bedeutende Fortschritte auf dem Wege zu diesem Ziel gemacht, wie aus der beigefügten Tabelle zu ersehen ist. Soweit heute erkennbar, werden indessen nur zwei Länder (Norwegen und Schweden) das Ziel erreichen bzw. überschreiten. Sechs weitere Länder (Australien, Belgien, Dänemark, Frankreich, Kanada und die Niederlande) werden dem Ziel nahekommen. Vier Länder werden zwar ihre Prozentsätze stark erhöhen, jedoch immer noch weit unter dem Ziel liegen; es sind dies Japan, Österreich, die Schweiz und Großbritannien. Der Beitrag der Vereinigten Staaten, der annähernd die Hälfte des gesamten Bruttosozialproduktes dieser Länder ausmacht, nimmt weiter ab. Er ist bereits von über 0,5 % des Bruttosozialproduktes in den ersten Jahren der letzten Dekade auf 0,31 % im Jahre 1970 zurückgegangen. Bis 1975 dürfte er auf rund 0,24 % fallen. Ich muß daraus schließen, daß der gesamte Zufluß an amtlicher Entwicklungshilfe in der ersten Hälfte des Jahrzehnts wohl nur durchschnittlich 0,35 % betragen wird, d. h. nur die Hälfte des Ziels des zweiten Entwicklungsjahrzehnts. Das ist eine sehr unerfreuliche Schlußfolgerung. Aber wir müssen den Tatsachen ins Auge sehen. Es ist nicht nur nicht damit zu rechnen, daß sich die amtliche Entwicklungshilfe als Prozentsatz des Bruttosozialprodukts bis 1975 auf über die Hälfte des Zielsatzes belaufen wird, sondern es ist auch nicht erkennbar, wie sich in der zweiten Hälfte der Dekade eine nennenswerte Verbesserung ergeben soll, sofern es nicht zu einem prompten und ausgeprägten Wandel im Verhalten der einzelnen Länder kommt.

War das Ziel von 0,7 % zu hoch angesetzt? Sind die inneren Schwierigkeiten der Volkswirtschaften der Industrieländer so bemessen, daß es unrealistisch ist, anzunehmen, sie könnten sich dieses Ausmaß an Hilfe für die internationale Entwicklung leisten? Gewiß nicht, Ich habe auf die sehr *ungerechte Verteilung von Einkommen und Reichtum* hingewiesen, die innerhalb der Entwicklungsländer besteht, und ich habe betont, daß diese Nationen handeln müssen, um das künftige wirtschaftliche Wachstum so zu gestalten, daß dieses Ungleichgewicht beseitigt wird. Eine ähnliche Situation besteht jedoch auch im Hinblick auf die Verteilung von Einkommen und Reichtum in der Welt, also eine ungerechte Verteilung zwischen wohlhabenden und armen Ländern. In Anbetracht dieser Tatsache müssen auch analoge Schlußfolgerungen gezogen werden.

Während des ersten Entwicklungsjahrzehnts nahm das gesamte Bruttosozialprodukt der Erde um 1100 Mrd. Dollar zu. Dies entspricht einer Einkommenssteigerung in einer nahezu unfaßbaren Größenordnung.

---

[1] Die hier aufgeführten Länder sind Mitglieder des Entwicklungshilfeausschusses der OECD, der über 95 % aller amtlichen Entwicklungshilfe beisteuert. Die Hochrechnungen beruhen auf Schätzungen der Weltbank über das Wachstum des Bruttosozialprodukts, auf Informationen über Haushaltsansätze für Entwicklungshilfe und auf Äußerungen der Regierungen über ihre Entwicklungshilfepolitik. Angesichts des verhältnismäßig langen Zeitraums, der erforderlich ist, um gesetzlich genehmigte Entwicklungshilfebeiträge abzuändern und anschließend in Auszahlungen umzuwandeln, lassen sich heute mit ziemlicher Genauigkeit die Zuflüsse der amtlichen Entwicklungshilfe bis 1975 hochrechnen.

Wie aber ist dieser Einkommenszuwachs über die Erde verteilt? Achtzig Prozent des Zuwachses entfiel auf Länder, deren durchschnittliches Pro-Kopf-Einkommen bereits über 1000 Dollar liegt; diese Länder umfassen jedoch nur ein Viertel der Weltbevölkerung. Nur 6 % des Zuwachses kam den Ländern zugute, deren durchschnittliches Pro-Kopf-Einkommen 200 Dollar und weniger betrug; in diesen Ländern leben 60 % der Weltbevölkerung. Heutzutage liegt das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen in den Industrieländern bei rund 2400 Dollar. Die Vergleichszahl für die Entwicklungsländer ist 180 Dollar. Nachdem die 25 % der Weltbevölkerung, die in Industrieländern leben, abermals 80 % des gesamten Zuwachses des Welteinkommens erhalten haben werden, wird ihr Pro-Kopf-Einkommen bis 1980 um rund 1200 Dollar zugenommen haben. Der vergleichbare Zuwachs im Pro-Kopf-Einkommen der 75 % der Weltbevölkerung, die in Entwicklungsländern leben, wird unter 100 Dollar liegen, selbst wenn das Wachstumsziel des zweiten Entwicklungsjahrzehnts erreicht werden sollte.

Das gesamte Bruttosozialprodukt der Industrieländer betrug 1970 rund 2000 Mrd. Dollar. Bis zum Jahre 1980 soll es bei konstanten Preisen auf mindestens 3000 Mrd. Dollar ansteigen. Das bedeutet, daß die Industrieländer nur rund 1,5 % des Betrages, um den sie selbst während der zehn Jahre reicher werden, aufbringen müßten, um den augenblicklichen Zufluß an offizieller Entwicklungshilfe von 0,35 % auf die geplanten 0,7 % zu erhöhen. Die verbleibenden 98,5 % ihres Einkommenszuwachses bieten ihnen ausreichende Mittel zur Erfüllung ihrer eigenen Prioritäten. Dürfen wir in Anbetracht dieser Tatsache ernstlich behaupten, daß diese wohlhabenden Länder das Ziel der amtlichen Entwicklungshilfe in Höhe von 0,7 % ihres gesamten Bruttosozialproduktes nicht erreichen können? Es ist offensichtlich nicht eine Frage des Es-sich-nicht-leisten-Könnens.

So wie ich die Dinge sehe, liegen *die Gründe für den ernsten Rückgang der amtlichen Entwicklungshilfe* auch nicht in der mangelnden Großzügigkeit der Völker der industrialisierten Welt oder in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber der Gerechtigkeit.

Es ist viel eher eine Frage der *Unwissenheit:* mangelnde Einsicht in die unmenschlichen Bedingungen, unter denen Hunderte von Millionen Menschen in den Entwicklungsländern leben; mangelnde Kenntnis des gravierenden Ausmaßes der ungerechten Einkommensverteilung zwischen reichen und armen Ländern; mangelndes Verständnis dafür, wie bescheiden der Anteil am Einkommenszuwachs der wohlhabenden Länder ist, der — wenn er den Entwicklungsländern zur Verfügung gestellt würde — so viel für ihre Fähigkeit bedeuten würde, minimale Wachstumszielsetzungen zu erreichen.

Es wird behauptet, daß das Problem der Auslandshilfe in den wohlhabenden Ländern kein Thema für die Wählerschaft ist. Ich glaube nicht, daß dies zutrifft. Was ich glaube, ist, daß die Wählerschaft über das Thema in den meisten dieser Länder besser informiert werden müßte, dann ließe sie sich auch stärker mobilisieren und beeinflussen. Letzten Endes ist das eine Frage der *politischen Führung*. Wenn aber die Masse Mensch in wichtigsten Teilen der industrialisierten Welt auf dem gegenwärtigen Stand ihrer Anteilnahme verharrt — und das drückt sich nach wie vor in den Regierungen aus —, dann muß man daraus schließen, daß der Zufluß an amtlicher Entwicklungshilfe das Jahrzehnt über auf ihrem gegenwärtigen, völlig unzureichenden Stande bleiben wird.

Im Hinblick auf den Grad der Armut, die den menschlichen Geist in vielen Teilen der Erde niederdrückt, müßte dies tragische Folgen haben. Lassen Sie mich kurz analysieren, was dieses Versagen wirklich bedeuten würde.

Das Defizit bei der amtlichen Entwicklungshilfe *trifft die ärmsten Länder am härtesten. Es ist unwahrscheinlich, daß sie in der Lage sein werden, das Wachstumsziel zu erreichen.* Ihr Bedarf an amtlicher Entwicklungshilfe ist am höchsten; wenn diese auf ihrem derzeitigen Stand stagniert, so werden sie die Folgen am stärksten spüren. Aber selbst jene Entwicklungsländer, die etwas besser gestellt sind, werden durch eine Verknappung der amtlichen Entwicklungshilfe gezwungen werden, sich Auslandsmittel aus weniger erfreulichen Quellen zu beschaffen — insbesondere solchen, die hohe Zinssätze oder frühe Rückzahlung verlangen. Die Gefahr der übermäßigen Inanspruchnahme solcher Quellen ist bekannt: damit erhöhen sich die kurz- und mittelfristigen Schuldenlasten durch die Belastung höherer Anteile an den Exporterlösen. Im Falle eines unerwarteten Abfalls dieser Erlöse kann es leicht zu ernsten Anspannungen in der gesamten Wirtschaft kommen.

V. Das Schuldenproblem

Eines steht fest: wenn die Zuflüsse an amtlicher Entwicklungshilfe weit hinter dem Planziel der Dekade zurückbleiben, so werden für die Entwicklungsländer die *Schuldenprobleme* unvermeidlich zu einer immer schwereren Belastung.

Wollte man das Ziel eines 6 %igen Zuwachses des Bruttosozialproduktes erreichen, so würde dies eine jährliche Zunahme des Importvolumens um über 7 % erfordern. Dieser Zuwachs müßte in der Hauptsache durch schnelles Wachstum der Exporterlöse finanziert werden; darauf komme ich gleich noch zu sprechen. Aber selbst wenn die Erlöse stärker zunehmen als die Importe, würde das Handelsbilanzdefizit, das durch Zuwendungen und Auslandskredite finanziert werden müßte, zu laufenden Preisen um jährlich rund 7,5 % zunehmen. Unter diesen Umständen müßten die Entwicklungsländer bei einer Kürzung der amtlichen Entwicklungshilfe entweder ihre Zuwachsraten senken oder ihre Schulden über ein vernünftiges Maß hinaus erhöhen. Mit beidem ist zu rechnen.

Seit Mitte der fünfziger Jahre haben die öffentlich garantierten Schulden pro Jahr um rund 14 % zugenommen. Ende 1971 betrugen sie über 60 Mrd. Dollar; der *jährliche Schuldendienst* belief sich auf über 5 Mrd. Dollar. Schuldendienstzahlungen haben seit Mitte der fünfziger Jahre um die gleiche jährliche Durchschnittsrate von rund 14 % zugenommen. Dies entspricht annähernd dem Doppelten des Satzes, um den die Exporterlöse, aus denen die Schulden bedient werden müssen, zugenommen haben. Ein solches Verhältnis kann nicht auf unbestimmte Zeit fortbestehen.

Mit der Aussicht auf eine Verringerung der amtlichen Entwicklungshilfegelder auf einen weit geringeren Betrag als ursprünglich vorgesehen und teilweisem Ersatz durch Finanzhilfe zu härteren Bedingungen werden sich die Schuldendienstquotienten unweigerlich erhöhen. Der Schuldenfinanzierung fällt eine fortdauernde Rolle in der Entwicklung zu. Sie muß jedoch in den Grenzen der Vernunft bleiben, die von Schuldnern und Gläubigern gleichermaßen zu wahren sind.

VI. Die Ausweitung des Handels

Wenn die Entwicklungsländer in die Lage versetzt werden sollen, Kürzungen der amtlichen Entwicklungshilfe auszugleichen und die Schuldenlast in noch tragbaren Grenzen zu halten, ist für sie das dringendste Erfordernis eine starke *Ausweitung* der *Ausfuhrerlöse.*

Wie kann dies bewerkstelligt werden? Läßt es sich überhaupt bewerkstelligen? Die Antwort lautet ja — aber nur durch Vornahme schwieriger wirtschaftlicher Angleichungen, durch weitreichende Änderungen der grundsätzlichen Zielsetzungen und durch eine kluge politische Führung in den reichen wie in den armen Ländern.

In seinen großen Umrissen stellt sich das Problem ganz klar dar. Unter dem Gesichtspunkt der Ausfuhr haben wir es mit drei großen Gruppen von Entwicklungsländern zu tun:

— Die ölexportierenden Länder: Ölexporte machen 1/3 aller Ölexporte der Entwicklungsländer aus; sie nehmen durchschnittlich um 10 % jährlich zu. Von diesen erheblichen Einnahmen gehen jedoch drei Viertel an nur 6 Länder, die weniger als 3 % der Weltbevölkerung auf sich vereinen.

— Diejenigen Länder — manche von ihnen mit sehr geringem Einkommen —, die in hohem Maße auf die Ausfuhr landwirtschaftlicher Erzeugnisse angewiesen sind.

— Diejenigen Länder — von denen viele sich in der Gruppe mit mittleren Einkommen befinden —, denen sich die Möglichkeit bietet, ihre Einkünfte durch den Export von Industriegütern zu erhöhen.

Die verhältnismäßig wenig flukturierende *Nachfrage nach landwirtschaftlichen Rohprodukten* hat zur Folge, daß das Wachstum bei den Exporten von Rohmaterialien (ohne Öle und Mineralien) aller Wahrscheinlichkeit nach 3 % bis 4 % jährlich nicht übersteigen wird. Die Industrieländer sind allerdings in der Lage, auch Ländern, die auf den Export derartiger Erzeugnisse angewiesen sind, Hilfe zu gewähren. Es ließen sich z. B. *Stabilisierungsvereinbarungen* nach dem Muster des internationalen Kaffee-Abkommens für Kakao und andere Güter abschließen. In solche Vereinbarungen könnte auch eine multilaterale Finanzhilfe einbezogen werden. Die reichen Völker könnten es sich überdies durchaus leisten, einen größeren Anteil an ihren Märkten für die landwirtschaftliche Einfuhr aus Entwicklungsländern verfügbar zu machen. *Protektionismus* auf dem Agrarsektor erweist sich namentlich angesichts des derzeitigen inflationären Klimas der Nahrungsmittelpreise bei den reichen Völkern als wenig sinnvoll, und zwar weder unter dem Gesichtspunkt der heimischen Märkte noch auf internationaler Grundlage. Um ein Beispiel zu nennen, stehen den Zuckerrübenanbauern in den Ländern mit gemäßigtem Klima andere Wege zum Erwerb ihres Lebensunterhalts offen; für die Zuckerrohranbauer in der Karibischen Inselwelt oder auf Mauritius und den Fidji-Inseln gilt das nicht. Das gleiche läßt sich von manchen anderen Gütern sagen:

Für die Länder mit besseren Möglichkeiten für den Export von *industriellen Gütern* — deren Bevölkerung insgesamt über eine Milliarde ausmacht — haben unsere Schätzungen ergeben, daß die Erreichung des Zieles eines Wachstums von 6 % eine Zunahme der Exporterlöse bei derzeitigen Preisen um fast 10 % jährlich erfordern würde. Dies wiederum setzt eine jährliche Zunahme der industriellen Exporte um 15 % voraus.

Läßt sich diese Wachstumsrate erzielen? Auf dem Sektor der Fertigwaren steigt die Nachfrage in der Welt am stärksten; was die Industrieländer auf dem Gebiete während der sechziger Jahre erreicht haben, war eindrucksvoll. Tatsächlich sind ihre Exporte an Industriegütern um ungefähr 15 % pro Jahr angestiegen. Es ist entscheidend, daß sich dieser Schwung in den sechziger Jahren fortsetzen kann. Der natürliche *vergleichsweise Vorteil der Entwicklungsländer* zeigt sich ganz klar bei denjenigen industriellen Erzeugnissen, die einen hohen Arbeitsanteil aufweisen oder auf reichhaltige Vorkommen im eigenen Land zurückgreifen können. Sie umfassen Dinge wie Textilien, Kleidung, Schuhwerk; Pflanzenöle, verarbeitete Nahrungsmittel; Spanplatten, Möbel, Glaswaren, Kunststoff- und Holzerzeugnisse; schließlich elektronische und technische Teilaggregate. Wiewohl in den Industrieländern Bedarf an solchen Gütern besteht, haben die Entwicklungsländer gelegentlich zu lange an einer nach innen gerichteten Politik festgehalten, die Ersatz für Einfuhren zu schaffen sucht: Dieses Bestreben war vielleicht in den Anfangsstadien ihres industriellen Wachstums zweckmäßig, nunmehr aber beeinträchtigt es unnötig die Bemühungen zur *Förderung des Exports*. Für Regierungen in einer solchen Lage bieten sich eine Reihe von speziellen Maßnahmen an. Es lassen sich z. B. drückende Schutzzölle auf notwendige Rohmaterialien verringern, örtliche Kredite zu günstigeren Bedingungen für kleine arbeitsintensive und ausfuhrorientierte Unternehmen verfügbar machen und schließlich realistische Wechselkurse einführen und beibehalten.

Wenn schon die Entwicklungsländer ihre Politik der industriellen Entwicklung umgestalten müssen, um sich in Zukunft vom Ersatz für Importe abzuwenden und dafür größere Anstrengungen auf dem Gebiete der Exportförderung zu machen, so müssen die Industrieländer ihrerseits eine ebenso bedeutsame Verschiebung von übermäßigem Protektionismus zu einer gerechteren und *weniger beschränkungsorientierten* Einfuhrpolitik vornehmen.

Es ist z. B. ganz und gar unlogisch, daß nach 20 Jahren der Entwicklungshilfe an arme Länder die reichen Länder eben diese Anstrengungen zunichte machen, indem sie *höhere Zolltarife* für die von den armen Ländern ausgeführten Industriewaren beibehalten als für Güter, die aus reichen Partnerländern eingeführt werden. Genau das aber tun die reichen Länder. Die Höhe der Zolltarife auf Einfuhren von Industriewaren aus reichen und armen Partnerländern stellen sich im Durchschnitt in den Vereinigten Staaten auf 7 bzw. 12 %, in Großbritannien auf 9 bzw. 14 % und in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft auf 7 bzw. 9 %. Es ist jedoch nicht nur die Höhe der Zolltarife, die sich gegen die Entwicklungsländer diskriminierend auswirkt — es ist ganz einfach die Struktur. Die Tarifsätze erhöhen sich nämlich entsprechend dem Grad der Veredelung. In den Vereinigten Staaten gibt es keinen Zoll auf Häute und Felle, während die Sätze für Leder sich auf 5 % und für Schuhe auf 10 % belaufen. In ähnlicher Weise unterliegen in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft Kakaobohnen aus Nichtmitgliedsländern einem Zollsatz von 3 %, während verarbeitete Kakaoprodukte 18 % zu entrichten haben. Dies zeigt deutlich, daß jedes *Veredelungsverfahren,* selbst das einfachste, durch den Tarif so kostspielig wird, daß es sich den günstigsten Markt für das betreffende Entwicklungsland entfremdet. Noch nachteiliger für die Ausfuhrmöglichkeiten der Entwicklungsländer ist die lange Reihe restriktiver, nicht auf Zollsätzen beruhender *Handelsbarrieren,* die die reichen Länder im Laufe der Jahre errichtet haben. Sie treten in Gestalt von Quoten, Subventionen und diversen Kaufvereinbarungen auf Begünstigungsbasis auf.

Zu den wichtigsten Gesichtspunkten der Planung für das zweite Entwicklungsjahrzehnt gehört es, daß die reichen Länder den industriellen Gütern aus den Entwicklungsländern eine *Vorzugsstellung* einräumen. Japan, die skandinavischen Länder und die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft sind mit unterschiedlichen Beschränkungen diesem Vorschlag gefolgt; andere Industrieländer prüfen noch die Lage. Es ist sehr wesentlich, daß dieser Plan in vollem Umfange realisiert wird; allerdings ist noch viel mehr vonnöten. Die vorgeschlagene Regelung im Sinne bevorzugter Behandlung würde die Ausfuhr von Industriegütern aus den Entwicklungsländern nur um etwa eine Milliarde Dollar pro Jahr erhöhen. Sollen diese Länder den notwendigen Schwung einer 15 %igen Steigerung der Ausfuhr von Industriegütern beibehalten, so muß sich die jährliche Summe, die sich von unter zwei Milliarden Dollar im Jahre 1962 auf 7 Milliarden Dollar im Jahre 1970 erhöhte, bis 1980 auf 28 Milliarden Dollar vervierfachen.

Das ist natürlich eine gewaltige Aufgabe. Wir dürfen jedoch die Durchführbarkeit nicht schlechthin in Abrede stellen, schon gar nicht mit der Begründung, daß sie den reichen Ländern eine untragbare Einfuhrbelastung aufbürden würde. Ließe sich die Summe von 28 Milliarden Dollar an Exporten aus den Entwicklungsländern erreichen, so würde sie nur ungefähr 7 % der veranschlagten Einfuhr von Industriegütern in die reichen Länder ausmachen und weniger als 1 % des Bruttosozialprodukts dieser Länder erreichen.

Das *Volumen des Handels mit Fertigwaren* unter den Industrieländern selbst ist sehr beträchtlich und von gegenseitigem Nutzen. Die reichen Völker nehmen einander riesige Mengen von Fertigwaren ab. Es gibt keinen zwingenden Grund anzunehmen, daß es nicht gleichermaßen nutzbringend — dem wahren vergleichsweisen Vorteil nach sogar noch nutzbringender — wäre, wenn die hochindustrialisierten Länder einen größeren Anteil ihres expandierenden Marktes Fertigwaren aus den Entwicklungsländern zugänglich machen würden. Die *Aufnahmefähigkeit der reichen Länder* hinsichtlich solcher Waren ist ungeheuer groß; indem sie die arbeitsintensiveren Fertigwaren aus den Entwicklungsländern aufnehmen, können sie sich besser auf das Gebiet konzentrieren, wo sich ihnen ein echter ver-

gleichsweiser Vorteil bietet, nämlich auf die Herstellung anspruchsvollerer Güter und solcher, die eine kapitalintensive technische Ausrüstung erfordern. Gerade solche Waren werden aber die Entwicklungsländer zunehmend benötigen; bei ihnen besteht ein weitgespannter potentieller Markt für solche Einfuhren, sofern es ihnen gelingt, als Gegenleistung einen angemessenen Teil des Marktes für ihre eigenen Fertigwaren zu erschließen. Auch wer die Wahrscheinlichkeit anerkennt, daß die Industrieländer auf lange Sicht Vorteil daraus ziehen werden, wenn sie ihre Märkte für die Einfuhr aus den Entwicklungsländern öffnen, wird geneigt sein, auf die Schwierigkeiten der Umstellung auf kurze Frist hinzuweisen. Ein guter Teil des sich auftürmenden Protektionismus entspringt den Befürchtungen derer, deren Arbeitsplätze und Investitionen verlagert werden müssen.

Es ist eine elementare politische Tatsache, daß die Industrieländer eine *realistische Umstellungspolitik* verfolgen müssen, um den Druck des Einfuhrwettbewerbs aufzufangen, indem sie zu Umschulung, Standortverschiebung und neuen Finanzierungen greifen. Bisher sind nur wenige in dieser Hinsicht aktiv geworden. Bis dahin wird die Opposition aus dem Kreis der Arbeitnehmer und der Unternehmensleitungen gegenüber der Liberalisierung des Handels sehr ausgeprägt sein — und das mit vollem Recht.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß wir alle in der Zielsetzung des Handels auf den Entwicklungssektor im landwirtschaftlichen wie im industriellen Bereich danach trachten sollten, dem Prinzip des echten vergleichsweisen Vorteils näherzukommen. Die Grundlage dafür ist sowohl in den Industrieländern wie in den Entwicklungsländern gegeben, doch müssen beide bereit sein, egozentrische Zielsetzungen zu revidieren, um den Erfolg zu sichern. Nur im Klima eines liberalisierteren internationalen Handels können die Bemühungen internationaler und nationaler Hilfsorganisationen im Sinne der Verbesserung der Lebensbedingungen in der Entwicklungswelt vollen Erfolg zeitigen.

VII. Die Weltbank

In diesem Zusammenhang erlauben Sie mir ein Wort über die Weltbank. Vor mehr als vier Jahren haben wir in der Weltbank ein Fünf-Jahres-Programm in Angriff genommen. Insgesamt hatten wir uns als Ziel gesetzt, daß die Bank in den mit dem 30. Juni 1973 zu Ende gehenden fünf Jahren ungefähr doppelt soviel ausleihen sollte als im vorhergehenden Fünf-Jahre-Zeitraum; anders ausgedrückt sollte sie im Zeitraum des Fünf-Jahre-Programms eine Summe vergeben, die etwa dem Gesamtbetrage entsprechen sollte, der während der ersten 23 Jahre der Geschäftstätigkeit der Bank aufgebracht wurde. Berücksichtigt man das Operationsprogramm für das laufende Geschäftsjahr und die Aussichten für das nächste (letzte) Jahr des Fünf-Jahre-Programms, kann man damit rechnen — vorausgesetzt, daß die dritte Wiederauffüllung der IDA ratifiziert wird —, daß die Gesamtheit der neuen Investitionen im Fünf-Jahre-Zeitraum tatsächlich über das ursprüngliche Ziel von 11,6 Milliarden Dollar hinausgehen wird; die Gesamtkosten aller von der Bank unterstützten Projekte dürften 30 Milliarden Dollar überschreiten.

Unsere Ziele erstrecken sich ferner darauf, die Kredite auf dem Gebiet des Erziehungs- und Bildungswesens zu verdreifachen und im Agrarsektor zu vervierfachen. Auch diese Zielsetzungen werden wir erreichen.

Ein weiterer Zweck, den wir verfolgt haben, erstreckt sich auf größeren Nachdruck bei der Hilfe für die allerärmsten unserer Mitgliedsländer, d. h. Länder mit einem Pro-Kopf-Einkommen von 100 Dollar oder darunter. Unsere Schätzungen gehen dahin, daß wir im Verlauf des Fünf-Jahre-Zeitraums von 1969—1973 die ärmsten Länder mit insgesamt 215 verschiedenen Vorhaben unterstützt haben werden. Die vergleichbare Zahl für die ersten 23 Jahre der Geschäftstätigkeit der Bank, also von 1946—1968, war 158.

Kurz vor dem Auslaufen unseres Fünf-Jahre-Programms richten wir nunmehr unser Augenmerk konzentriert auf das, was wir am nutzbringendsten tun können, um unseren Mitgliedsländern im Entwicklungsstadium in einem neuen Fünf-Jahre-Programm von 1974—1978 Beistand zu leisten. Dieses werden die entscheidenden Jahre für den Erfolg des zweiten Entwicklungsjahrzehnts sein, und wir beabsichtigen, darin eine Rolle zu spielen, die so produktiv wie nur möglich ist.

Es ist bereits klar geworden, daß eine dringende Notwendigkeit zur Ausweitung der Weltbankkredite besteht, ebenso wie zu einer erheblichen Erhöhung der IDA-Hilfe während des vierten Auffüllungszeitraums. Wir sind überzeugt, daß die erforderliche Erhöhung der IDA-Hilfe wie auch bei anderen Sparten der amtlichen Entwicklungshilfe erreicht werden kann. Diese Leistungen wären leichter zu erbringen, wenn Pläne aufgestellt würden, um die Finanzierung der Hilfe, sei es direkt oder indirekt, mit der zukünftigen Ausgabe von Sonderziehungsrechten zu verquicken.

VIII. Zusammenfassung

Ich möchte zum Abschluß die wesentlichen Punkte, die ich Ihnen vorgetragen habe, kurz zusammenfassen:

— Es ist dringend erforderlich, die Ziele nationalen Wachstums zu den realistischen Zielen einer gerechteren Einkommensverteilung in Beziehung zu setzen. Ein Klima wirtschaftlichen Wachstums ist die Voraussetzung für den Fortschritt der in der Entwicklung begriffenen Völker, wiewohl ein solches Klima nicht schon von sich aus allein eine gerechte Beteiligung an den Früchten solchen Wachstums gewährleistet.

— Solange dies nicht von den Entwicklungsländern selbst herbeigeführt wird, kann noch soviel äußere Unterstützung, sei es in Gestalt von Hilfe oder Handel, nicht allzuviel tun, um das Wohlergehen der schwachen 40 % ihrer Bevölkerung zu verbessern, die im Zustand der bittersten Armut leben.

— Das Ziel eines 6 %igen Wachstums, das für das zweite Entwicklungsjahrzehnt aufgestellt wurde, läßt sich nur erreichen, wenn ein ergiebiger Fluß amtlicher Entwicklungshilfe erschlossen wird. Die laufenden und geplanten Zuflüsse amtlicher Entwicklungshilfe, die bei weniger als der Hälfte des genannten Zieles liegen, sind völlig unzureichend. Sofern nicht die amtliche Entwicklungshilfe sich ausweitet, werden die ärmsten Länder einfach nicht in der Lage sein, ihre Ziele zu erreichen; viele andere werden sich zunehmend ernsteren Schuldenproblemen gegenübersehen.

— Selbst wenn sich die amtliche Entwicklungshilfe in der geplanten Höhe von 0,7 % des Bruttosozialprodukts bewegt, würde die Erreichung des Wachstumszieles im zweiten Entwicklungsjahrzehnt eine erhebliche Handelsunterstützung der Entwicklungsländer durch die reichen Nationen voraussetzen. Es müssen Schritte unternommen werden, um die Agrarexporte der darauf angewiesenen Entwicklungsländer zu stabilisieren und auszuweiten. Bei denjenigen Ländern, die die Möglichkeit zum Export von Fertigwaren haben, müssen diskriminierende Hemmnisse auf den Märkten ausgeräumt und Präferenzen eingeführt werden.

— Ebenso wie wir erkennen müssen, daß es die Pflicht der politischen Führer der Entwicklungsländer ist, unbillige Verhältnisse zu erkennen, die innerhalb ihrer Völker bestehen, und Schritte zu unternehmen, um sie zu beseitigen, ebenso müssen wir zu dem Schluß kommen, daß die reichen Völker der Welt — die über 25 % der Menschen, jedoch über 80 % ihres Reichtums verfügen — jetzt dazu übergehen müssen, zusätzliche Unterstützung in Gestalt von Hilfe und Handel bereitzustellen, deren die Entwicklungsländer bedürfen, um ihre nationalen Mindestziele zu erreichen. Diese zusätzliche Hilfe läßt sich finanzieren, indem man nur einen kleinen Prozentsatz des Einkommenszuwachses abzweigt, der in den 70er Jahren den Industrieländern zufließen wird.

Es ist während der restlichen Jahre dieses Jahrzehnts unsere offenkundige Pflicht, uns klarzumachen, was Massenarmut wirklich bedeutet; wir müssen ihre Ausmaße bestimmen, ihren Standort feststellen, eine Grenze setzen, unterhalb derer wir sie nicht länger dulden wollen, und schließlich mit Dringlichkeitsstufe eins eine bestimmte Schwelle menschlicher Würde und Anstandes schaffen, die innerhalb einer Generation erreicht werden kann.

Veranschlagter Zustrom amtlicher Entwicklungshilfe, ausgedrückt in Prozent des Bruttosozialprodukts[1]

	1970	1971	1972	1973	1974	1975
Australien	0,59	0,58	0,59	0,59	0,59	0,60
Belgien	0,48	0,51	0,54	0,58	0,62	0,66
Dänemark	0,38	0,43	0,48	0,53	0,58	0,64
Deutschland	0,32	0,31	0,32	0,33	0,33	0,34
Frankreich	0,65	0,65	0,65	0,65	0,56	0,65
Großbritannien	0,37	0,38	0,38	0,38	0,41	0,43
Italien	0,16	0,16	0,16	0,16	0,16	0,16
Japan	0,23	0,24	0,29	0,31	0,33	0,35
Kanada	0,43	0,45	0,48	0,51	0,55	0,59
Niederlande	0,63	0,64	0,64	0,64	0,65	0,68
Norwegen	0,33	0,36	0,47	0,56	0,66	0,72
Österreich	0,13	0,16	0,17	0,19	0,22	0,25
Portugal	0,45	0,41	0,45	0,45	0,45	0,45
Schweden	0,37	0,49	0,52	0,60	0,74	0,88
Schweiz	0,14	0,16	0,22	0,26	0,30	0,32
Vereinigte Staaten	0,31	0,31	0,30	0,28	0,26	0,24
Entwicklungshilfeausschuß insgesamt	0,34	0,35	0,35	0,35	0,35	0,35

Sonderberichterstattung Synode (XII)

Erste Arbeitssitzung der Synode in Würzburg (II)

Themen der Sakramentenpastoral und der Verkündigung

Wie erinnerlich standen in Würzburg insgesamt 15 Tagesordnungspunkte auf dem Programm. Außer den Entwürfen zu organisatorischen Fragen der katholischen Publizistik, über die wir berichtet haben (vgl. HK, Juni 1972, 302—306), waren noch sieben Entwürfe und eine Reihe von Verfahrensfragen zu diskutieren. Sie wurden in der Reihenfolge behandelt: Grundsätze für Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse, Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst, Taufpastoral, Buße und Bußsakrament, Beteiligung des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche, Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum, Zuweisung von weiteren Beratungsgegenständen (Verabschiedung des von der Zentralkommission vorgeschlagenen, auf 34 Verhandlungsgegenstände reduzierten Themenkatalogs einschließlich der Diskussion über die Auflagen der Bischofskonferenz zu den Themen Geschiedene und „viri probati", vgl. HK, Juni 1972, 307 ff.), Anträge zur Änderung der Geschäftsordnung (die hier wegen Geringfügigkeit der Entscheidungen übergangen werden können), Nachwahl eines Mitgliedes des Rechtsausschusses (die nach viermaligem Versuch, zwischen den beiden Kandidaten, Prof. K. Forster und Prof. W. Kasper, zu einer Entscheidung zu kommen, ergebnislos blieb), Genehmigung von Beschlüssen der Zentralkommission (Zuweisung von neuen Synodalen zu den einzelnen Kommissionen, Klärung des Status der Sachverständigen im Sinne von Ad-hoc-Beratern), Verschiedenes (worüber ebenfalls wegen Geringfügigkeit der Materie nicht berichtet zu werden braucht). Wir beschränken uns in diesem zweiten Bericht auf die Themen der Sakramentenpastoral (Taufe, Buße) und der Verkündigung (Beteiligung des Laien). Auf den Komplex Strukturfragen werden wir im nächsten Heft zurückkommen.

Obwohl der Sammeltitel in Würzburg nicht gebraucht wurde, ist es sinnvoll, die beiden Vorlagen zur *Taufpastoral* und zu Buße und *Bußsakrament* in die Perspektive einer übergreifenden *Sakramentenpastoral* zu stellen oder diesen größeren Rahmen wenigstens anzudeuten, denn es handelt sich hier um ein erstes Entwurfspaar. Der Taufvorlage soll auf der Herbstsitzung 1972 ein *Entwurf über die Firmung* folgen, und eine *Vorlage über den Gottesdienst* (Eucharistie) ist für die Frühjahrssitzung 1973 geplant. Mit dieser Themengruppe verwandt ist auch die in Ausarbeitung befindliche Vorlage der K IV „Christlich gelebte Ehe". Demgegenüber reicht der Entwurf über die Beteiligung des Laien an der Verkündigung, da die Amtsfrage stark davon berührt ist, eher in die Rubrik Strukturen hinein. Doch gehört er der angezielten Sache nach in den Verkündigungsbereich im engeren Sinne und ist von daher auch verwandt mit den Themen der Sakramentenpastoral: beide sind bezogen auf denselben, in Wandlung begriffenen *Gemeindehintergrund.*

1. Die Vorlage zur Taufpastoral

Die Vorlage zur Taufpastoral (aus K II) bestand aus ganzen fünf Thesen mit knappen Begründungen, jeweils gefolgt von einigen pastoralen Richtlinien und von insgesamt sechs Anordnungen.

Die *Thesen:* 1. Die Taufe ist unverdientes Gnadengeschenk Gottes. Sie ist zugleich Eingliederung in die Kirche, die dem einzelnen in der konkreten Gemeinde begegnet. Der Taufbewerber bedarf der Hilfe der Gemeinde; sie wird ihm zuteil in erster Linie durch den Paten, der seinerseits vor der Gemeinde dafür einsteht, daß der Taufbewerber seine Berufung als Christ ernst nimmt. Die Vorbereitung erfolgt im Katechumenat. 2. Die Kindertaufe wird bejaht, jedoch an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Sind die Voraussetzungen seitens der Eltern nicht gegeben, muß die Taufe aufgeschoben werden, bis die Eltern ihre Verantwortung erkennen oder das Kind zu einer eigenen Glaubensentscheidung herangereift ist. 3. Der Bedeutung der Taufe entspricht es, daß sie an einem hervorgehobenen Tag des Kirchenjahres und unter Be-

teiligung der Gemeinde gespendet wird. 4. Die Zeit des Katechumenats Erwachsener endet mit der Taufe. Seine weitere Eingliederung erfolgt in einem kontinuierlichen Hineinwachsen in die Kirche und in die konkrete Gemeinde. 5. Die volle Eingliederung des getauften Kindes muß sich entsprechend seiner Entwicklung vollziehen. Dazu bedarf es der Hilfe der Eltern, die ihrerseits durch andere Erziehungsträger und Einrichtungen unterstützt werden müssen.

Die *Anordnungen:* 1. Wo häufiger Taufen von Erwachsenen und Jugendlichen stattfinden, muß das Katechumenat eingeführt werden. 2. Nach der Anmeldung zur Taufe muß mit den Eltern ein Taufgespräch geführt werden. 3. Wenn Eltern die Taufe grundsätzlich wünschen, aber nicht in der Lage sind, das Kind christlich zu erziehen, können sie die Verantwortung dafür einer der Familie unmittelbar verbundenen Person übertragen. Deren Teilnahme am Taufgespräch ist Voraussetzung für die Taufe des Kindes. 4. Die Entscheidung über den Taufaufschub soll der Seelsorger wenn irgend möglich im Einvernehmen mit den Eltern fällen. Beharren die Eltern auf der Taufe, so darf er auf dem Aufschub nur im Einvernehmen mit dem Dekan bestehen. Die Eltern können sich überdies persönlich an den Bischof wenden. 5. Auch alle nichtgetauften Kinder sind zur Teilnahme an kirchlichen Kindergruppen, am Religions- und am Sakramentenunterricht einzuladen. 6. Findet die Tauffeier ausnahmsweise und aus zwingenden Gründen im Krankenhaus oder sonstwie außerhalb der Gemeinde statt, ist der Seelsorger der Wohngemeinde vorher zu verständigen.

Die *pastoralen Richtlinien* zogen jeweils Folgerungen aus den fünf Thesen. Die wichtigsten: Die Patenschaft ist in einem doppelten Sinne zu verstehen, einmal als Aufgabe des einzelnen Paten, sodann im weiteren Sinne als Aufgabe aller Personen und Gruppen in der Gemeinde, denen das Kind begegnet. Die Erwachsenentaufe soll möglichst in der Osternacht innerhalb der Eucharistiefeier gespendet werden. Die Taufe von Kindern soll grundsätzlich in der Pfarrkirche an einem Sonntag stattfinden. Die Gemeinden sollen für die erwachsenen Neophyten Möglichkeiten der Glaubensvertiefung schaffen, sie zur sozialen und karitativen Mitarbeit auffordern und ihnen die Teilnahme an kirchlichen Gruppen empfehlen. Den Kindern müssen religiöse Grunderfahrungen auch außerhalb des Unterrichts durch kindgemäße Gottesdienste, durch Einführung in Buße und soziale Verantwortung vermittelt werden. Die religiöse Erziehung müsse bereits im Vorschulalter einsetzen.

Der Berichterstatter, Pfarrer *B. Obst* (Berlin), machte klar, daß die Vorlage als ganze von *drei Grundgedanken* ausgeht: 1. von der Absicht, den Zusammenhang von Glaube und Taufe in der pastoralen Praxis der Kirche zu verdeutlichen, 2. von dem Bemühen, die Taufe, Kinder- wie Erwachsenentaufe, wieder stärker als Initiationssakrament mit den daraus resultierenden Verpflichtungen für den Täufling, für die Angehörigen (besonders im Falle der Kindertaufe) zu gestalten, 3. von dem Willen, die Beziehung von Taufe und Gemeinde, in der sich die kirchliche Sozialisation des Christen abspielt, zu konkretisieren.

Sieht man die 30 schriftlichen Stellungnahmen, die 26 Anträge (davon 12 allein von Kardinal Höffner) und die 18 mündlichen Interventionen auf diese Absichtserklärung hin durch, so lassen sich daraus nicht nur ganz überwiegend Zustimmung herauslesen, sondern auch Zweifel, ob die Absichten der Kommission im Entwurf selbst hinreichend realisiert wurden.

Das gilt vor allem für zwei Punkte: für den *Bezug von Taufe und Glaube* und für die Umschreibung der *konkreten Aufgaben der Gemeinde als konkreter Umwelt.* Bischof *H. Volk* (Mainz) beispielsweise bemängelte eine auch nur rudimentäre Grundlegung der Taufe als Sakrament des Glaubens: Taufe sei nicht nur Anfang, sondern *Grundriß des Christseins* (als „Gleichnisbild des Todes und der Auferstehung Christi" nach Röm. 5). Frau *H.-R. Laurien* (Mainz) mahnte zur Nüchternheit in der *Einschätzung der Gemeinden:* nicht daß die Kommission mit ihrer Betonung der Gemeinde falsch liege, aber noch sei man nicht so weit, daß man in einen so lebendigen und aktiven erzieherischen Bezug zueinander tritt.

Insgesamt kreiste die Diskussion um zwei Grundprobleme: *Verhältnis Kindertaufe—Erwachsenentaufe* und um die Frage des *Taufaufschubs.* Weihbischof *J. J. Degenhardt* (Paderborn) verlangte namens der Deutschen Bischofskonferenz eine nachhaltigere Akzentuierung der *Kindertaufe.* Die *Erwachsenentaufe,* die für die Kommission das *Grundmuster* bildete, biete zwar einen guten Ansatz, insofern sie die Zusammengehörigkeit von Taufe und persönlicher Entscheidung besser zum Ausdruck bringt. Doch auch die Kindertaufe mache einige für das Verständnis der Taufe wesentliche Elemente sichtbar, besonders den der menschlichen Entscheidung vorausliegenden göttlichen Heilswillen. Degenhardt forderte hier ein „eindeutiges Bekenntnis". Auch andere warnten, man solle die Erwachsenentaufe nicht überschätzen, in der pastoralen Praxis bleibe die Kindertaufe die Regel. Demgegenüber begründete Pfarrer *E. Schmitt* (Hirscheid bei Bamberg) die Ablehnung eines Antrags von Kardinal Höffner auf Streichung des ganzen ersten Abschnittes (Erwachsenentaufe) mit dem Hinweis, in den katholischen Pfarreien Nürnbergs seien von 1970 auf 1971 die Kindertaufen bei einem Bevölkerungsrückgang von 10 Prozent um 34 Prozent zurückgegangen (sein Gegenantrag kam dann auch mit einer Stimmenmehrheit von 145 durch). Ein Kommissionsmitglied (*J. L. Drewes,* Paderborn) versuchte die Kontroverse mit einem Vergleich zu entschärfen: „Wenn wir über eine verbesserte pastorale Gestaltung der Kindermesse nachzudenken hätten, würden wir uns sicher auch zuerst über das volle Gewicht der Eucharistiefeier, gemessen an der Eucharistiefeier der Erwachsenen, orientieren, um dann um so gewichtiger und richtiger über die Kindermesse nachzudenken." Das Fazit: Nur eine kleine Minderheit dürfte an der Richtigkeit und (in der Regel) Notwendigkeit der Kindertaufe ernste Zweifel gehegt haben; aber eine deutliche Mehrheit war bereit, aus dem faktischen Rückgang der Kindertaufe Konsequenzen zu ziehen und die Taufe insgesamt stärker vom Erwachsenen her zu konzipieren.

Mehr Schwierigkeiten, so hatte man den Eindruck, bot der zweite Punkt: die Forderung der Vorlage nach *Taufaufschub,* wenn die Eltern keine Bereitschaft erkennen lassen, das Kind christlich zu erziehen. Bischof *Wetter* formulierte das faktische Dilemma so: „Während die Laien mehr die Befürchtung haben, der Taufaufschub könnte zum pastoralen Druckmittel mißbraucht werden, neigen Priester mehr dazu, so großzügig zu sein, daß ein Aufschub der Taufe nicht vorkommt." Dieser Eindruck

aus der Praxis bestätigte sich auch in der Synode. Es gab Laien, unter ihnen *K. Fürst zu Löwenstein*, die baten, großzügig zu bleiben, und es gab Geistliche und Bischöfe, die den Vorwurf „inquisitorischer" Verfahren zu fürchten schienen. Ein Pfarrer meinte, ein Taufaufschub sei auf jeden Fall nur zu verantworten, wenn die Eltern damit einverstanden seien. Fälle der Pfarrer die Entscheidung, schwinge er sich zum Richter über den Glauben eines anderen Menschen auf. Doch sein Antrag wurde mit 161 Stimmen abgelehnt. Die Mehrheit wünschte indessen mit einem Antrag von Weihbischof *Degenhardt* eine Spezifizierung der Kriterien, die einen Taufaufschub notwendig machen bzw. ihn rechtfertigen.

Hier schien sich eine Linie der Vernunft, die doch auch die Glaubensanforderungen bei der Spendung des Sakraments genügend ernst nehmen wollte, durchzusetzen. Aber zur Strenge bekannte sich niemand. Seitens der Kommission beeilte man sich zu versichern, der Aufschub dürfe nicht mit Taufverweigerung verwechselt werden. Kardinal Höffner wollte selbst von verpflichtenden Taufgesprächen (dem „Muß") nichts wissen: dieses sei jedenfalls gut katholischen Familien beim dritten und vierten Kind nicht zuzumuten. *P. L. Bertsch SJ* (Frankfurt/St. Georgen), der Vorsitzende der K II, versprach auch diesem Umstand gerecht zu werden. Aber beim verpflichtenden Charakter des Taufgesprächs wollte das Plenum bleiben. Der Antrag von Kardinal Höffner wurde mit 193 gegen 95 Stimmen bei 19 Enthaltungen abgelehnt. Die Vorlage als Ganze wurde mit 229 Stimmen bei nur 6 Gegenstimmen und 7 Enthaltungen in erster Lesung angenommen. Weihbischof *O. Moser* (Rottenburg) sprach ein Urteil, das die Geschäftslage wie die Stimmungen wohl am besten wiedergab: „Die Sachkommission II hat keinerlei Sensation zu bieten, aber sie hat nach meinem Dafürhalten für die Synode einen wesentlichen Dienst zu leisten."

2. Buße und Bußsakrament

Dieses Urteil galt auch für die nächste Verhandlungsgrundlage aus der K II, für den Entwurf über „Buße und Bußsakrament". Zur Beruhigung mancher, die etwa in Sachen „Sakramentalität der Bußfeiern" theologisches Vorpreschen befürchtet hatten, mutete sich auch dieser Entwurf theologisch nicht viel zu, formulierte aber seelsorglich vollziehbare Grundsätze und Weisungen zu einigen konkreten Punkten.

Die Vorlage war bemüht, zwischen individuellen und gemeinschaftlichen Formen der Buße Gleichgewicht zu halten. Unter den verschiedenen Formen der Buße hob sie drei hervor: die Beichte, das Schuldbekenntnis in der Eucharistiefeier und den Bußgottesdienst der Gemeinde. Diese machten als eigenständige Formen Buße und Vergebung *zeichenhaft und liturgisch* deutlich."
Die *Beichte* soll besonders dazu dienen, „tieferliegende Fehlhaltungen" aufzudecken. Der Christ soll in Zeitabständen zur Beichte gehen bzw. das Sakrament der Buße empfangen, „in denen das eigene Tun noch überschaubar ist".

Der *Bußgottesdienst* wurde in erster Linie verstanden als Bußverkündigung und als Möglichkeit gemeinsamer Gewissenserforschung. Dadurch erhalte er eine Bedeutung, die über die Vorbereitung zu einem fruchtbaren Empfang des Bußsakraments hinausgeht. „Im Hören auf das Wort Gottes, im gemeinsamen Bekenntnis der versammelten Gemeinde, in der Reue und in der wirksamen Fürbitte der Kirche . . . werden Sünden vergeben und Heil vermittelt, unabhängig von der Frage, ob der Bußgottesdienst eine Form des Bußsakramentes sein kann oder nicht."

Zur *Todsünde* hieß es: Auch wenn sie „nichts Alltägliches" ist, so sei sie doch eine Möglichkeit und eine Tatsache im Leben der Christen. Als Beispiele werden aufgeführt: folgenschwere Verletzung der Gerechtigkeit, unverantwortbares Verhalten gegenüber der Gemeinschaft der Kirche oder allgemeiner eine „schwerwiegende Entscheidung im erkannten Widerspruch zum Willen Gottes". Doch „auch scheinbar alltägliche Verfehlungen, die . . . tieferliegende sündhafte Haltungen anzeigen, können durch ständige Wiederholung zur völligen Selbstverschließung des Menschen führen . . ." Im Falle der Todsünde wurde das persönliche Bekenntnis vorausgesetzt: Der Betreffende muß „sich *persönlich* seiner Schuld stellen und sie im Bußsakrament bekennen".

Um Differenzierung bemühte sich die Vorlage bezüglich der *Bußerziehung bei Kindern*. Sie dürfe nicht isoliert vom persönlichen Glaubensweg gesehen werden: Gewissensbildung sei bereits im Vorschulalter notwendig, auch müßten bereits dort Formen kindlicher Buße aufgezeigt werden. Die Buße soll sich in Taten ausdrücken, die Fastenzeit wird als kirchliche Bußzeit hervorgehoben.

Diesen Grundsätzen folgen vier Anordnungen und fünf Empfehlungen.

Die *Anordnungen:* 1. An besonderen Bußzeiten (Fasten- und Adventszeit, die Woche vor Pfingsten, Herbstquatember) ist festzuhalten. 2. Der Bußgottesdienst soll in jeder Gemeinde einen festen Platz erhalten. 3. Die Beichtgelegenheit muß sich nach dem heutigen Arbeits- und Freizeitrhythmus richten. In Gemeinde und Bezirk sollen eigene Möglichkeiten zum *Beichtgespräch* eingerichtet werden. 4. Die Priester werden verpflichtet, an Schulungskursen für das Beichtgespräch teilzunehmen. Auch Laien sollen für den „Dienst geistlicher Beratung" geschult werden.

Die *Empfehlungen:* 1. Um die Fastenzeit als längere Bußzeit bewußt zu machen, empfahl die Vorlage Bußgottesdienste, Exerzitien und Einkehrtage für Gruppen in den Gemeinden und Formen des gemeinsamen Konsumverzichts besonders im Blick auf die Dritte Welt. 2. Der Freitag soll seinen Bußcharakter behalten. Für diesen Tag wird ebenfalls die Teilnahme an Buß- und Gebetsgottesdiensten, Konsumverzicht und Spenden für die Aktion „Brüderlich teilen" empfohlen. 4. Der Zeitpunkt der Erstbeichte soll nicht mehr von der Altersstufe her allein bestimmt werden. Entscheidend ist die konkrete Glaubenssituation. Deshalb soll der Beichtunterricht außerhalb der Schule erteilt werden. Davon erhofft man sich mehr Zusammenarbeit mit den Eltern. Werden Kinder bereits während der ersten Schuljahre zur Kommunion geführt, so soll die Erstbeichte nach der Erstkommunion stattfinden. 5. Die theologische Frage, ob der Bußgottesdienst eine Form des Bußsakramentes sein kann, soll vordringlich wegen ihrer pastoralen Bedeutung geklärt werden.

Die *Debatte* konzentrierte sich vor allem auf drei Gesichtspunkte: auf die Frage der Sakramentalität von Buß-

feiern, auf den Zeitpunkt und die Handhabung der Erstbeichte, auf das Bußverständnis und seine möglichen Fehldeutungen. Auf die ersten beiden Komplexe ging *P. L. Bertsch SJ*, Vorsitzender der K II und zugleich Berichterstatter, besonders ein. Bertsch hob die Bekenntnispflicht von Todsünden und die Frage nach dem *sakramentalen Charakter der Bußfeier*, die im kirchlichen Gespräch häufig nicht auseinandergehalten werden, entschieden voneinander ab. Über die Bekenntnispflicht von Todsünden habe man gründlich beraten und sei zur Erkenntnis gekommen bzw. dabei geblieben, daß es sich bei den entsprechenden Aussagen des Konzils von Trient um Dogma und nicht bloß um Disziplinarregeln handle. Die Frage nach der Sakramentalität von Bußgottesdiensten bleibe indessen kontrovers, sie könne von der Synode nicht entschieden werden, obwohl sie von ihrer theologischen Besetzung her durchaus in der Lage sei, die Frage zu diskutieren. Doch solle die Synode die theologische Klärung der Frage als dringliches Anliegen in Erinnerung rufen und auf eine solche Klärung drängen.

Dieses *Votum* machte sich das Plenum dann auch ausdrücklich zu eigen, indem es einen Antrag von Weihbischof *P. Nordhues* (Paderborn) auf Streichung der Empfehlung 5 mit großer Mehrheit ablehnte. Bertsch selbst gab noch zu verstehen, was indirekt ja auch recht deutlich im Text stand, daß ein Bußgottesdienst in irgendeiner Weise auf jeden Fall sakramental sei, „denn jedes Tun der Kirche, in dem sie sich als Kirche engagiert, ist sakramental im weitesten Sinne".

Bezüglich der *Erstbeichte* argumentierte Bertsch aus dem Versagen der bisherigen Praxis; aus diesem Grunde sprach er sich mit der Vorlage für eine stärkere Personalisierung der Bußeinübung im Kindes- und Jugendalter aus. Daß dies notwendig sei, weil die Masse der Kinder und Jugendlichen den Kontakt zur Kirche völlig verloren haben, zeigte er drastisch an einem Beispiel: Bereits bei Schulendtagen, also noch kurz nach der Erstkommunion, seien Kinder nicht bereit, zur Beichte zu gehen, weil ihnen diese nichts mehr sagt. Zusätzlich erwähnte er das Beispiel einer Volksschulklasse, in der 60 von 80 Kindern nicht wußten, ob sie katholisch oder evangelisch waren. Wegen dieser Sachlage sah Bertsch in der klassenweisen Hinführung zur Erstbeichte wenig Sinn. Entgegen manchen Eingaben von außerhalb der Synode habe sich die Kommission dafür entschieden, kein fixes Erstbeichtalter zu nennen und sich damit auch vom geltenden Rahmenplan zu unterscheiden. Damit stellte sich die Bußvorlage auf die gleiche Linie wie der Entwurf zur Taufpastoral: Stärkung der Mitverantwortung der Eltern und Gemeinden bei der christlichen Initiation bei Kindern und Jugendlichen.

Während manche Synodalen (auch unter den Bischöfen) bei dieser Ausrichtung ein Überwiegen soziologischer und entwicklungspsychologischer Argumente gegenüber den Anforderungen des Glaubens befürchteten, stützten andere, vor allem Geistliche und Laien, auf Grund praktischer Erfahrung die Argumentation von Bertsch. Gegegenüber einem Antrag von Bischof *J. Pohlschneider* (Aachen), wieder grundsätzlich an der Erstbeichte vor der Erstkommunion festzuhalten, monierte Frau *H. Strätling-Tölle* (Rottendorf) zweierlei: Im Alter von sechs bis neun Jahren sei in der Regel auch eine *kindgemäße* Erstbeichte nicht möglich. Aber auch die Formel „bis zum dritten Schuljahr kindgemäß, aber vom vierten Schuljahr an differenziert" steche nicht: nur schrittweise Hinführung sei verantwortbar. Die Mehrheit der Synode folgte diesem Appell. Wird er zur konsequenten Praxis, so wäre das sicher einer der anforderndsten Anstöße der Synode.

Obwohl diese Fragen der rechten Praxis vielen Synodalen unter den Nägeln brannten, war nicht zu befürchten, daß sie sich nur dafür interessierten. Sie engagierten sich beim dritten Fragenkomplex *Bußverständnis und mögliche Fehldeutungen* nicht weniger. Da gab es nicht nur die Warnungen vor einer Bußgesinnung „zu herabgesetzten Preisen", die dort sich anzeige, wo die Gläubigen durch Bußgottesdienste dem persönlichen Sündenbekenntnis zu entrinnen glauben. Synodalen manchen deutlich, daß es diese Bußgesinnung zu herabgesetzten Preisen auch bei den traditionellen Buß- und Beichtformen gibt. Der Marienstatter Abt *Denter* schilderte die Zustände an „Konfluxtagen" in Klöstern mit Beichtzeiten von 10 Stunden am Tag, bei denen ein echtes Beichtgespräch völlig illusorisch sei. Ein anderer Synodale erinnerte an die Figur des „Pater Fix", der die höchste Zahl an Absolutionen zustande bringt und nach dem Tempo getestet und qualifiziert wird. Es gab auch Hinweise eines Jugend-Synodalen, der feststellte, innerhalb der *Jugend* gebe es durchaus Bereitschaft zu Buße und Umkehr, nur gehe das eben nicht so fix und nicht leicht in den bisherigen Formen. Man müsse mit dem *Prozeßcharakter der Umkehr* rechnen, besonders in Fällen, die ausweglos erscheinen. Und die Religionspädagogin *F. Betz* wollte die Synodalen für *profanere Formen der Bußübung und Umkehr* erwärmen. Durch Selbsterfahrungsgruppen, beim Sensitivitätstraining, bei Gruppentherapien und Einzelanalysen lernten Menschen, ihr Verhalten wahrzunehmen und zu ändern. Da seien Stücke enthalten, die auch zum gültigen Empfang des Bußsakramentes gehören, und Gott sei selbstverständlich dort, wo Umkehr tatsächlich geschieht.

Aber den wohl wundesten Punkt nannte Bischof Volk beim Namen, der die Zustimmung der Bischöfe zum Entwurf mitteilte und dann in einem persönlichen Votum konstatierte: „Offensichtlich besteht *eine Krise in der Auffassung über die Notwendigkeit der Buße* innerhalb der Kirche." Die Synode solle sich darüber ernste Gedanken machen, „denn es ist eine höchst gespenstische Situation für die Gesamtwirklichkeit der Kirche, wenn man das Neue Testament betrachtet, wo Umkehr ein zentraler Vorgang ist". Volk bohrte auch noch an einer anderen Stelle: Die Bußgesinnung sei auch *eine Frage der Beichtväter*. Er vermißte geistliche Gesinnung.

Prälat *E. Klausener* (Berlin) warnte vor der Flucht in die Kollektive. Damit war eine Zeiterscheinung, sicher nicht die Grundtendenz der Vorlage getroffen, auch wenn diese streckenweise den Eindruck machte, es gebe mehr Gesellschaftssünden als persönlich zu verantwortendes Handeln, und man betreibe auch hier etwas zuviel Schonung des empfindsamen Individuums. Die Vorlage wurde nach Abweisung mehrerer Abänderungsanträge, die die Substanz berührten, und nach pauschaler Übernahme der meisten anderen Anträge (insgesamt waren es 32) mit 240 Stimmen bei 14 Neinstimmen und 11 Enthaltungen in erster Lesung angenommen.

3. Der Laie und die Verkündigung im Gottesdienst

Die Vorlage über die „Beteiligung der Laien an der Verkündigung", die in der Entstehungszeit lange unter dem von der Kommission absichtlich vermiedenen Titel *„Laienpredigt"* lief, sah zunächst mehr wie ein Zufallsprodukt der K I („Glaubenssituation und Verkündigung") auf dem nicht ganz leichten Weg zur Konkretisierung des eigenen Auftrags aus. Manchen erschien sie wie eine Verlegenheitslösung, die einer historisch vorbelasteten, von manchen als Fehlreform empfundene Sache durch eine Titeländerung teils verharmloste, teils verdeckte. Andere, der Berichterstatter, Prof. *R. Zerfaß*, Würzburg, nahm Bezug darauf, hielten sie für überflüssig, da die Zeit der Predigt ohnehin vorbei sei, oder für verspätet, da man bereits praktiziere, was die Kommission erst vorschlage. Doch solcher Eindruck trügte. Daß die Sache wichtig war, zeigten schon die Vorsicht, ja der verhaltene Widerstand der Deutschen Bischofskonferenz gegenüber der Vorlage und die Bedenken, die auch gegen diese Vorlage von dem sog. „Münchner Kreis 68" (einer Gruppe, die sich hauptsächlich aus Professoren, Domkapitularen und Offizialen zusammensetzte) vorgetragen wurden und nicht zuletzt das hohe Niveau vieler Diskussionsbeiträge. Doch zunächst zur Vorlage selbst.

Diese sah eine Beteiligung von Laien an der Verkündigung im Gottesdienst in zweifacher Form vor: einmal als *verschiedenförmiges Glaubenszeugnis von Christen innerhalb des Gemeindegottesdienstes* oder bei Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, zum anderen als *amtliche und ständige Beauftragung.*

Im ersten Fall formulierte die Kommission tatsächlich keine neuen Zielsetzungen, sondern rekapitulierte, was da und dort geschieht: Begrüßung der Gemeinde, einführende Worte zu den Lesungen, Aussprache über die Predigt, Übernahme von Predigten zu besonderen Anlässen oder über besondere Themen. Die Vorlage bezeichnete diese Versuche als „erste Ansätze zu einer Bereicherung des Gottesdienstes. Durch die Lebenserfahrung und durch die besondere Eigenart des Glaubenszeugnisses könne „die Botschaft des Evangeliums lebensnäher und in ihrem Anspruch konkreter ausgerichtet werden". Allerdings müsse das freie Wort des einzelnen seine Grenze finden an der Rücksicht auf die anderen und auf die Gemeinde. Deswegen müsse, je größer der Kreis der Teilnehmer ist, die aktive Teilnahme des einzelnen festen Regeln unterliegen.

Im zweiten Teil stieß die Kommission eher in Neuland vor, das viele nur mit Vorsicht betreten möchten. Die Vorlage wünschte, daß „qualifizierte Männer und Frauen" mit der amtlichen Verkündigung im Gottesdienst bestimmter Gemeinden beauftragt werden. Die Beauftragung soll in der Regel nach einer entsprechenden Vorbereitung und Erprobung erfolgen, dann aber, und hierin liegt das Neue gegenüber der Verlautbarung der Bischofskonferenz zur „Laienpredigt" vom November 1970, „nicht nur für den einzelnen Fall, sondern auf längere Zeit". Für beide Vorschläge sah die Kommission *Anordnungscharakter* vor.

Diesen Anordnungen folgten eine Reihe von *Empfehlungen,* durch die die Grundsatzentscheidung näher umschrieben wurde: Die erste Empfehlung: Jeder spektakuläre Austritt und jedes unnötige Risiko ist zu vermeiden. Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst müsse sich organisch aus deren bisherigen Mitarbeit in den Gemeinden entwickeln. Die zweite Empfehlung: „Wer im Gottesdienst das Wort ergreift, tut dies als Mitfeiernder und im Dienst an der Gemeinde. Er soll sich bemühen, Glaube, Hoffnung und Liebe der Gemeinde zu stärken und soll darauf achten, daß sein Wort nicht durch sein Leben entwertet wird." Dritte Empfehlung: Die letzte Verantwortung für die Verkündigung in der Gemeinde liegt beim Pfarrer. Pfarrer und Gemeinderat sollen Richtlinien für die Gestaltung des Gottesdienstes aufstellen, einseitige Tendenzen ausgleichen und die Erlaubnis im Einzelfall erteilen. Die vierte Empfehlung: Dem Bischof kommt die letzte Verantwortung für die Verkündigung in der Diözese zu. Deshalb ist eine dauernde und verbindliche Beauftragung eines Laien nur durch ihn möglich.

Trotz aller dieser Absicherungen reagierte die deutsche Bischofskonferenz nicht gerade mit Einverständnis. In der Intervention von Weihbischof *W. Große* (Essen), der die *Stellungnahme der Bischofskonferenz* vortrug, kristallisierten sich vornehmlich zwei Forderungen heraus: 1. wollten die Bischöfe wissen, ob die Unterscheidung zwischen Laienpredigt und Verkündigung durch Laien im Gottesdienst *theologisch* begründet werden könne. 2. verlangten sie, daß im Text zwischen *„Amt"* und *„Dienst"* begrifflich und sachlich klar unterschieden werde. Im Hintergrund stand dabei die Zuordnung von Weihevollmacht und Jurisdiktion. Ihre Vorbehalte gegen das Ganze der Vorlage kam in der Forderung zum Ausdruck, statt von Anordnung nur von einer Empfehlung zu sprechen.

Weihbischof Große, der als Mitglied der K I selbst an der Vorlage mitgewirkt hatte, fügte seinerseits Bedenken bei, die sich zwischen halber Ablehnung und bedingter Zustimmung bewegten. Er kehrte negative Momente heraus: Der Auftrag des Themenkatalogs, konkrete Schritte zur Reform der Predigt zu unternehmen, sei durch diese Vorlage keineswegs erschöpft. Es sei keine gute Optik, daß gerade dieses Papier als erste Vorlage der K I erscheint. Solange eine „eindringliche Theologie der Predigt" fehle, könne über die Laienpredigt kaum eine eindeutige Aussage gemacht werden. In der Flucht der Laien aus der „bösen Welt" in die Kirche sah er einen wenig verheißungsvollen Auftakt für die Synode. Für die Diskussion erbat er sich von Theologen und Praktikern Antworten auf die vielen „offenen" Fragen.

Nun, an Antworten hat es gerade in dieser Diskussion, die hart, aber offen verlief, nicht gefehlt, und sie waren, ob sie nun von Theologen oder „Praktikern" kamen, so scheint es uns wenigstens, durchaus solide. Hier können nur einige wenige festgehalten werden. Für unsere Leser würde es sich lohnen, das Nähere im Wortprotokoll nachzuprüfen.

Die *„Praktiker"* hatten wirklich praktische, ganz einfache, aber keineswegs schlechte Argumente zur Hand: Pfarrer *H. Werners* (Münster) schilderte im Rückblick den zögernden, stufenweisen aber unaufhaltsamen Einsatz von Laien in verschiedenen Bereichen der Verkündigung oder der verkündigungsnahen kirchlichen Arbeit: zunächst Einsatz in der Volksschule, dann an den weiterführenden Schulen einschließlich der Oberstufen des Gymnasiums. Alles ging unter Widerstand. Er zitierte ein Diktum eines Verantwortlichen aus dem Religionslehrerverband von vor zehn Jahren: „Mir ist ein religionspädagogisch schlechter Priester lieber als drei gute Laientheologen." Und jetzt das Fazit, dem sich niemand recht entziehen konnte: Hätten die Laientheologen nicht in den kirchlichen Dienst „ge-

drängt", „wäre der Religionsunterricht schon seit zehn Jahren zusammengebrochen und wir brauchten über den Religionsunterricht kaum noch zu diskutieren".

Frau *D. Langner-Biesterfeld* (Weilburg) malte den Synodalen die Landpfarrei vor Augen, die Sonntag für Sonntag immer nur den einen Mann „mit dessen individuell geprägter Sprache, mit dessen Einsicht, mit dessen Problemsicht, mit dessen Predigtaufbau und dessen Lieblingsthemen" zu hören bekomme. Frau Langner artikulierte auch nochmals die Hauptperspektive der Vorlage: Der gemeinsame Gottesdienst ist der Ort im Leben der Gemeinde, in dem sie wirklich die Chance hätte, sich als Gemeinde zu artikulieren: „Je mehr Gläubige sich direkt an der Gestaltung des Gottesdienstes beteiligen könnten, in der Vorbereitung, im einführenden Wort zur Lesung, in der Begrüßung der Gemeinde, in der Predigt oder in Ergänzungsworten zur Predigt, desto mehr wird der Gottesdienst Feier der Gemeinde sein. Und ein sonst eher schweigsames Mitglied des Präsidiums, der Hamburger Pfarrer und Rundfunkbeauftragte *H. Fischer* bohrte an dieser Stelle weiter: „Die Gemeinden erleben auf einmal in dieser Detailfrage, was Mitverantwortung des ganzen Volkes Gottes an der Heilssendung der Kirche heißt." Wenn wir, so warnte Fischer, „in den Gemeinden die Fragen der Mitverantwortung . . . immer nur von den Strukturen her begreiflich zu machen versuchen, hängen die Gemeinden ab. Wenn wir aber an die Inhalte herangehen, dann erfahren sie plötzlich, was Mitverantwortung bedeutet." In diesem Sinne führe die Vorlage weiter: mit diesem Zipfel erfasse man plötzlich das ganze Tischtuch.

Aber auch die *Theologen*, die nicht hinterm Berg hielten und zahlreich intervenierten, antworteten und klärten: Prof. *T. Schneider* (Mainz) machte die Bischöfe darauf aufmerksam, daß sie ihren eigenen Beschluß zurücknehmen müßten, wenn sie gegen die Substanz des Entwurfes seien. Denn zwischen einer fallweisen und einer Dauerbeauftragung gebe es gewiß einen Unterschied, aber die Sache sei doch dieselbe. Schneider versuchte auch exegetisch zu beruhigen. „Das Charisma des ‚Propheteuein' . . ., also der verständlichen, aufbauenden Glaubensrede in der Gemeindeversammlung, ist etwa bei Paulus so wichtig, daß er diese Gabe, die bei ihm nicht einfach mit dem Vorsteheramt identisch ist, als einzige in allen drei Aufzählungen der Gnadengaben, im 1. Korinther- und im Römerbrief, erwähnt." Der Dogmatiker *W. Kasper* versuchte ebenfalls, die Bischöfe an ihren eigenen Argumenten zu fassen: Man könne nicht gegen eine Entkoppelung von Priesteramt und Zölibat bzw. gegen die viri probati und gleichzeitig gegen eine stärkere Beteiligung der Laien an den Aufgaben des Amtes sein: „Wer gegen beides zugleich ist, müßte hier eigentlich aufstehen und sagen, wie er sich die Zukunft der Kirche in Deutschland vorstellt und wie er in dieser pastoralen Notsituation weiterkommen will." Und zur theologischen Seite: „. . . ich sehe keinen so *prinzipiellen* Unterschied, ohne viel theologische Spitzfindigkeit zwischen der Einzelbeauftragung des Laien und einer Beauftragung auf längere Zeit." Dazu Prof. *O. Semmelroth* (Frankfurt/St. Georgen), der die theologische Begründung der Vorlage nicht falsch, aber durchaus mangelhaft fand: „Selbstverständlich folgt aus der Tatsache, daß der Priester durch die sakramentale Ordination auch die Sendung der Predigt erhalten hat, nicht, daß man nur durch die sakramentale Ordination mit der Predigt beauftragt werden kann." Doch blieben Unsicherheiten. Berichterstatter Zerfaß hatte es zwar leicht, dem Münsteraner Generalvikar *Lettmann*, der ausgerechnet am Beispiel der Laienpredigt nicht nur die Rolle des Hirten gefährdet, sondern den Wolf gleich die ganze Schafherde auffressen sah, mit der konziliaren Unterscheidung zwischen *Officium* (= Amt) und *munus* (= Aufgabe, Auftrag, Sendung) zu entgegnen, denn dies sei genau der Unterschied zwischen dem Amt des Priesters und einer Beauftragung des Laien mit amtlicher Verkündigung. Vermutlich hätte es der Berichterstatter von K I aber noch um einiges leichter gehabt, wenn die Kommission vorweggenommen hätte, was Prof. Semmelroth vermißte: eine ausreichende theologische Begründung des Unterschieds zwischen der sakramentalen Ordination und der rechtlichen Legitimation, im Namen der Kirche zu sprechen. Prof. *K. Lehmann*, der Vorsitzende der K I, versprach denn auch am Schluß noch weitere theologische und vor allem begriffliche Klärung.

Doch damit waren die theologischen Zweifel nicht überall ausgeräumt und auch nicht die Bedenken gegen eine weitere „Aushöhlung" des geistlichen Amtes, die Bischof Wetter auszuscheiden suchte. Aber es gab gegen Schluß bischöfliche Interventionen, die freundlicher klangen als manche bischöflichen Änderungsanträge und die eingangs zitierte amtliche Stellungnahme der Konferenz. Bischof *Wetter* fand es durchaus „notwendig", daß in der heutigen pastoralen Notsituationen auch Laien mit der Aufgabe der Verkündigung betraut werden. Er erwartete davon eine „Verlebendigung und Stärkung des Glaubens in unserem Lande". Er nannte auch das gewiß nicht unwichtigste, in der Vorlage vielleicht etwas unterschätzte Problem: qualifizierte Laien (auch über die Gruppe der Laientheologen hinaus) zu finden, die einen solchen Auftrag auch übernehmen. An der Möglichkeit einer Dauerbeauftragung schien auch Bischof Stein nicht zu zweifeln. Er spann den Gedanken von Pfarrer Werners fort: wie es eine *missio catechetica* gibt, so könne es auch eine *missio homiletica* geben.

Die Gesamtabstimmung verlief problemlos: 256 Synodalen stimmten für die Vorlage, 18 dagegen und 5 enthielten sich. Die *Abstimmungen zu den 14 Anträgen* gestalteten sich sehr viel komplizierter. Der Antrag VI (von Weihbischof *Nordhues*), die Vorlage zurückzuweisen und in eine spätere, umfassendere Vorlage über die Verkündigung einzuarbeiten, war durch die Gesamtabstimmung gefallen. Schwieriger wurde es schon mit dem Antrag I von Kardinal *Höffner*, der den ganzen Einleitungsteil (Situationsbeschreibung) gestrichen wissen wollte. Nach einigem Hin und Her reduzierte ihn der Antragsteller selbst auf „Überprüfung". Dagegen erhob sich kein Widerspruch. Der Antrag II (ebenfalls von Kardinal Höffner), der auf die Ablehnung einer Dauerbeauftragung von Laien hinauslief, wurde mit 169 gegen 106 abgelehnt: ein Zeichen, daß in diesem Punkte noch starke Gegensätze weiterbestanden und daß um eine Zweidrittelmehrheit bis zur zweiten Lesung noch gerungen werden muß. Abgelehnt wurde auch der Antrag (Weihbischof Nordhues), die richtungweisenden Einleitungssätze der Verlautbarung der Bischofskonferenz vom 18. November 1972 zu übernehmen und an den Anfang zu stellen (der Wirkung nach ähnlich wie der Antrag II von Höffner). Die Entscheidung darüber, ob die Synode auf Anordnung (wie der Entwurf) oder auf „Empfehlung" (im Sinne eines Abänderungsantrages) plädieren möchte, kam nicht zustande. Kar-

dinal Döpfner hatte nochmals auf den „Wunsch" der Bischofskonferenz hingewiesen, es bei einer Empfehlung zu belassen. Damit bleibt der Gesamtentwurf in Schwebe. Dies hat angesichts des deutlichen Widerstandes innerhalb der Bischofskonferenz viele Synodalen wenig befriedigt.

4. Folgerungen für die Synodenarbeit insgesamt

Zum Schluß einige Bemerkungen, die sich aus den hier referierten Vorlagen und Diskussionen unmittelbar ergeben, die aber für die Synode als Ganze von Bedeutung sind.

1. Die Synode hat sich von Anfang an schwergetan, bei der Vorbereitung der Vorlagen *einen Weg zwischen Theologie und kirchenpraktischen Fragestellungen* zu finden, der für ein so gemischtes Gremium wie die Synode gangbar ist und zu in die Seelsorge umsetzbaren Resultaten führt. Dieser Weg scheint mit den hier skizzierten Entwürfen gefunden zu sein. Sie zielen bei aller Unterschiedlichkeit in Tendenz und Aussagekraft gemeinsam auf eine personale Verlebendigung der kirchlichen Gemeinschaft am Ort. Bei mutiger Weiterarbeit kann man mit diesen paar Zipfeln wirklich das ganze Tischtuch in die Hand bekommen: die Stärkung der Mitverantwortung der Kirchenglieder für die zentralen kirchlichen Vollzüge (Initiation, Gottesdienst, Verkündigung).

2. Insbesondere die Diskussion über die Beteiligung des Laien an der Verkündigung spiegelte die *ganze Bandbreite kirchlicher Meinungen im deutschen Katholizismus* wider, die verschiedenen Kirchenbilder ebenso wie die verschiedenen Gesellschaftsauffassungen. Bei den einen steht der Ordnungs-, bei den anderen der Bewegungsgedanke stärker im Vordergrund. Die einen plädieren gegen mögliche Vermischungen von Laien und Amtsaufgaben, die anderen denken in erster Linie an eine durch mehr Zusammenspiel und Mitverantwortung verlebendigte Kirche. Trotz aller Reibungen zwischen beiden Positionen können sie gegenseitig füreinander fruchtbar gemacht werden, wenn die Diskussion in sich nicht durch autoritative Einschnitte gehemmt ist und die Gegensätze nicht eskaliert werden.

3. Gerade die Aussprache über die hier referierten Themen zeigte, *daß die ganz überwiegende Mehrheit der Synode keine unüberlegten Sprünge macht, daß diese aber personell durchaus so besetzt ist, daß sie konstruktiver Schritte fähig ist,* selbst wenn die Kollektivarbeit, was unvermeidlich ist, da und dort nivellierend wirkt. Die Bischöfe können deshalb der Synode als Ganzer voll vertrauen. Sie sollten dieses Vertrauen auch gewähren — nicht zuletzt, damit diejenigen, die in voller Verantwortung an der kirchlichen Erneuerung arbeiten, nicht durch innerkirchliche Defensivkriege ihre Kräfte unnütz binden müssen. Sie brauchen sie dringend, um endlich mit den Bischöfen und allen Verantwortlichen die Auseinandersetzung dort zu führen, wo sie um der Zukunft der Kirche willen notwendig ist: mit jenen Strömungen, die die Kirche ganz abschreiben oder sie zu glaubensfremden Zwecken instrumentalisieren wollen.

4. Kultusminister Prof. *H. Maier* und Prof. *E. Iserloh* (Münster) hatten sicher recht, wenn sie mit Weihbischof *Große* und anderen vor dem *Trend der Laien zu zuviel Innerkirchlichkeit* warnten. Dafür gibt es viele Indizien. Aber das Warnschild schien am falschen Thema zu haften. Es stimmt wohl, was ein Synodale sagte, daß auch der Gottesdienst ein Ort ist, wo Vermittlung von Welterfahrung gebraucht wird. Vermutlich tut sie gerade hier bitter not. Niemand wird zudem so „schlicht" verfahren, daß er „Welterfahrung" dem Pfarrer einfach ab- und dem Laienprediger in spe einfach zuspricht. Aber die in den Gemeinden vorhandenen oder zu weckenden Gaben könnten den Verstärkereffekt gegenseitiger Ergänzung gut brauchen. Kein katholischer Minister, Richter, Chirurg, Industriemanager oder Arbeiterführer wird deshalb seine Weltaufgabe vollends mit der Kanzel vertauschen. Umgekehrt braucht wohl kein Pfarrer, Kaplan oder Seminarist zu fürchten, seine Priesterrolle werde ihm durch immer mehr Laienpartizipation verdorben, es sei denn, er verstehe die Kirche immer noch als einen Ein-Mann-Betrieb oder er sehe sich in der Rolle eines Betriebsführers, der sämtliche Funktionen selbst ausführen will. Wer hier Sorgen hat, sieht wirklich Gespenster.

Kurzinformationen

Die **kirchliche Mitverantwortung für den Umweltschutz** wurde mehrfach im Zusammenhang mit der Stockholmer Umweltschutz-Konferenz der UN herausgestrichen. Während eines ökumenischen Gottesdienstes zu Beginn der Konferenz hatte der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *E. C. Blake*, davon gesprochen diese Konferenz könne sich als „eines der bedeutenden theologischen Treffen der modernen Zeit" (NCNS, 5. 6. 72) erweisen. Die Frage des Umweltschutzes könne man als eine zentrale Herausforderung der Kirchen bezeichnen. Die Konferenz könne z. B. nicht an der Frage nach Sinn und Ziel des menschlichen Erdenlebens vorbeigehen (epd, 14. 6. 72). Den Begriff des „Nächsten" weitete er in diesem Zusammenhang auch auf all die aus, „die einer noch nicht geborenen Generation angehören". Im gleichen Gottesdienst ließ der Generalsekretär der Konferenz, der Kanadier *M. Strong*, durch seine Frau eine Botschaft verlesen, in der er auf die Notwendigkeit einer göttlichen Führung für alle Teilnehmer hinwies: „Wenn die Welt zu verändern ist, heißt dies, daß Christen sie verändern müssen." Papst Paul VI. stellte sich in einem an die Tagung gerichteten Schreiben, das am 5. Juni verlesen wurde, voll und ganz hinter die Ziele des Unternehmens. In einer langen Liste gefährlicher Gründe für die Umweltunordnung nannte er an erster Stelle die „atomaren, chemischen und bakteriologischen Waffen und zahllose andere Instrumente des Krieges" (Osservatore Romano, 7. 6. 72). Nicht technisches Wissen allein könne im übrigen zu einem Rückgang der Umweltzerstörung führen, sondern eher ein Vertrauen auf „Rhythmus und Gesetze der Natur". Der Papst verknüpfte zudem die Problematik mit der Frage der Entwicklung, „denn das Elend ist die schlimmste Umweltkatastrophe". UN-Generalsekretär *K. Waldheim* und der schwedische Ministerpräsident *O. Palme* griffen in ihren Eröffnungsansprachen die päpstlichen Äußerungen über den Krieg und die friedliche Entwicklung auf. Gegen Ende der Beratungen versuchte eine christliche Initiative (insgesamt waren 235 Organisationen offiziell zu den Beratungen zugelassen), getragen von der Delegation des Weltkirchenrates unter Leitung des britischen Theologen *E. Rees*, vor dem Plenum, die vorgesehene Schlußerklärung entsprechend einem chinesischen

Antrag grundsätzlich zu überarbeiten, „um zu vermeiden, daß sie sich auf Deklamationen beschränkt und konkrete Fragen (wie die ‚Bevölkerungsexplosion' und die amerikanische Kriegführung in Vietnam) ausklammert" (epd, 14. 6. 72). Man solle im übrigen nicht so sehr auf die Notwendigkeit einer Bewußtseinsbildung unter der Jugend hinarbeiten (diese sei in den Fragen schon viel eher wach geworden), als vielmehr die mächtigen Konzerne zur Rechenschaft ziehen. In der 26 Artikel umfassenden *Schlußerklärung* von Stockholm finden sich neben wenigen konkreten Plänen viele Forderungen, die von Beendigung rassischer Diskriminierung über Schritte zur Beseitigung der Meeresverschmutzung bis zur vollständigen Zerstörung von Kernwaffen reichen.

Neue Bestimmungen über die Abhaltung von Regional- und Provinzialsynoden liegen nun im Entwurf vor, über welche die Zeitschrift der päpstlichen Kommission für die Kodexreform „Communicationes" in ihrer letzten Nummer berichtet (Juni 1972). Sie wurden von den verschiedenen Ausschüssen für die Kodexreform ausgearbeitet. Danach sollen Regional- und Provinzialsynoden (von solchen Kirchenprovinzen, die keiner kirchlichen Region zugeordnet sind) mindestens alle 20 Jahre stattfinden (das geltende Recht sieht überhaupt keinen Zeitrhythmus vor). Sie können auch öfters abgehalten werden, *wenn* die Mehrheit der Mitglieder der entsprechenden Bischofskonferenz dies für nützlich hält und der Heilige Stuhl in den einzelnen Fällen vorher seine Zustimmung erteilt hat. Beschließendes Stimmrecht sollen haben: die Diözesanbischöfe, die Koadjutoren, die Weihbischöfe und die Titularbischöfe mit besonderem Auftrag; nur beratende Funktion dagegen wird den Generalvikaren, einigen höheren Ordensobern von Orden oder Säkularinstituten, den Rektoren katholischer Universitäten, den Dekanen theologischer und kanonistischer Fakultäten sowie einigen Leitern der zur Region oder zur Provinz gehörenden Priesterseminare zugebilligt. Teilnahmeberechtigt sind auch andere in der betreffenden Region wohnende Titularbischöfe und einige Priester, Ordensleute und Laien (Männer oder Frauen) mit beratender Funktion. Zu den *Aufgaben* solcher Partikularsynoden gehört die Beratung aller theologischen und praktischen Fragen, die im betreffenden Gebiet das Wachstum des Glaubens fördern, die Moral schützen, die Pastoral weiterentwickeln und die kirchliche Disziplin wahren. Regional- wie Provinzialsynoden sollen jurisdiktionelle und legislative Vollmachten erhalten. Doch: Ihre Dekrete müssen vom Heiligen Stuhl geprüft werden, ehe sie promulgiert werden können und rechtskräftig werden. Werden die Bestimmungen, so wie sie entworfen sind, verabschiedet, bedeuten sie sowohl hinsichtlich der Aufgabenstellung und Zusammensetzung einen Schritt hinter die jetzige Praxis von Diözesan- und Landessynoden zurück.

Eine neue Kommission für die Revision des Kodex des orientalischen Kirchenrechts wurde vom Papst eingesetzt (vgl. Osservatore Romano, 16. 6. 72). Sie tritt an die Stelle der bisher seit 1935 bestehenden Kommission, die seit Beginn des Konzils ihre Arbeit eingestellt hatte. Zum Vorsitzenden ernannte der Papst den Kardinal *J. Parecattil*, Erzbischof von Ernakulam für die syromalabarischen Christen (Kerala, Indien), zum Vizepräsidenten den Prokurator des syrischen Patriarchen von Antiochien, Bischof *I. Mansourati*. Sekretär wurde der Rektor des orientalischen Instituts, *I. Žužek*. Zu den 24 Mitgliedern der Kommission zählen alle orientalischen Patriarchen, so u. a. der maronitische Patriarch von Antiochien, Kardinal *P. P. Meouchi*, der koptische Patriarch von Alexandrien, Kardinal *Stefanos I. Sidarouss*, der melchitische Patriarch von Antiochien, *Maximos V. Hakim*. Von den Präfekten der römischen Kongregationen gehören zur Kommission die Kardinäle *M. de Fürstenberg* (Ostkirchenkongregation), *A. Rossi* (Propaganda Fide) und *A. Samorè* (Sakramentenkongregation), ferner der Kardinalstaatssekretär *J. Villot*, der Präsident der Kommission für die Kodexreform, *P. Felici*, Kardinal *J. Willebrands*, Präsident des Einheitssekretariats. Die Einsetzung dieser Kommission war schon seit langem, vor allem nach der Errichtung einer solchen für die Kodexreform der lateinischen Kirche, von den orientalischen Kirchen gefordert worden, die mit Nachdruck für ein eigenständiges Kirchenrecht plädierten. Etwa zwei Drittel eines neuen orientalischen Kirchenrechts waren bereits zwischen 1949 und 1957 promulgiert worden: so 1950 Kanones über die Ehe, die Prozeßordnung, die Ordensleute, die kirchlichen Güter, die orientalischen Riten. Die restlichen Kanones waren zwar fertiggestellt, wurden aber wegen des Konzils nicht mehr promulgiert. Inzwischen sind diese Arbeiten durch die Konzilsbeschlüsse und zahlreiche Ausführungsbestimmungen sowie durch die gesamte innerkirchliche Entwicklung zum Teil überholt. Die Aufgabe der neuen Kommission wird daher nur in einer *Revision* des bereits vorliegenden zum Teil veröffentlichten orientalischen Kodex bestehen. Sie soll sich dabei an die Richtlinien des Konzilsdekrets „Orientalium ecclesiarum" halten. Eine Eingliederung in den neuen CIC ist nicht vorgesehen. Die Kommission ist direkt dem Papst verantwortlich.

Neue Normen für das Nichtigkeitsverfahren von gültigen, aber nichtvollzogenen Ehen wurden am 31. Mai 1972 in Rom bekanntgegeben (vgl. Osservatore Romano, 1. 6. 72). Das lateinisch verfaßte, von der Sakramentenkongregation ausgearbeitete Dokument trägt das Datum vom 31. März 1972 und tritt am 1. Juli dieses Jahres in Kraft. Es besteht im wesentlichen in einer Klärung der Natur des Verfahrens, das nunmehr kein gerichtliches, sondern ein administratives Verfahren ist, und in neuen Bestimmungen für eine vereinfachte und damit beschleunigte Durchführung. Es löst die seit 1923 geltenden Normen ab und wird bis zur endgültigen Kodexreform in Kraft bleiben. Als Gründe werden angegeben: die bisher geltenden „Regulae servandae" entsprächen nicht mehr den heutigen pastoralen Bedürfnissen, und die Zahl solcher Fälle würde zunehmen. Eine Änderung war schon lange vom Weltepiskopat verlangt worden. Im April 1970 waren die Eingaben des Episkopats in einer Sondersitzung der Sakramentenkongregation beraten worden. Ein Entwurf wurde ausgearbeitet, der dann den Bischöfen zur Stellungnahme zugesandt wurde. Bei der Endfassung habe man sich bemüht, deren Vorschläge zu berücksichtigen. Das neue Dokument gliedert sich in drei Teile: Teil I enthält die Übertragung der Vollmacht an die Bischöfe, von Rechts wegen ein solches Verfahren zu eröffnen; Teil II regelt die Untersuchung selbst und die Anlegung der Prozeßakten; Teil III klärt den Sinn einer möglichen Klausel im römischen Dispensreskript. Teil I stellt klar, daß die Grundvoraussetzung für die Gewährung der päpstlichen Dispens das erhärtete Faktum des Nichtvollzugs und das Vorliegen eines gerechten und vernünftigen Grundes für die Auflösung sei. Die Ordinarien erhalten nun die Vollmacht, das Verfahren von Rechts wegen selbst zu eröffnen, ohne zuvor die Erlaubnis des Apostolischen Stuhles — wie früher — einholen zu müssen. Ausgenommen sind nur moralisch und juridisch besonders schwierig gelagerte Fälle. Diese müssen vor der Eröffnung des Verfahrens der Kongregation zur Prüfung vorgelegt werden. Teil II bringt folgende Neuerungen: Neben dem zuständigen Gericht soll auch der Bischof sein Urteil über den Fall abgeben. Mangels Fachkräften kann das Verfahren auch einem Regionaltribunal (z. B. einer Provinz, mehrerer Diözesen oder auch einer benachbarten Diözese) übertragen werden. Zur Beweisaufnahme sind nicht mehr — wie früher — sieben Zeugen erforderlich, welche die Glaubwürdigkeit der Parteien und ihrer Aussagen beschwören mußten. Ihre Anzahl wird nun offengelassen. Nur die *moralische* Gewißheit für den Nichtvollzug der Ehe muß erbracht werden. Die körperliche Untersuchung kann nach dem Urteil des Bischofs unterbleiben, wenn diese Gewißheit auf anderem Wege feststeht. Mit Zustimmung des Ordinarius können die Zeugenaussagen auch auf Tonband aufgenommen werden. Neu ist ferner, daß allen Parteien ein Berater oder Sachverständiger, der Priester oder auch Laie sein kann, zur Verfügung stehen soll, der vom Bischof ernannt oder gutgeheißen werden muß. Für die Frage, ob die zwei ge-

nannten Grundvoraussetzungen einer Dispens erfüllt seien, kommt dem abschließenden Votum des Bischofs eine große Bedeutung zu. Die Prozeßakten können in einer der bekannteren modernen Sprachen abgefaßt werden. Teil III klärt den Sinn eventueller Klauseln im päpstlichen Dispensreskript, die eine Wiederverheiratung im Interesse Dritter von der Zustimmung des Apostolischen Stuhles oder des Ortsbischofs abhängig machen. Die erste mögliche Klausel „ad mentem" kann der Ortsbischof aufheben, die zweite „vetito" bleibt dem Apostolischen Stuhl vorbehalten.

Die Eingliederung der unierten griechisch-katholischen Kirche Rumäniens in die orthodoxe Kirche des Landes im Jahre 1948 bildete den Gegenstand einer Richtigstellung des „Osservatore Romano" (13. 6. 72), zu der er sich durch eine Äußerung des rumänischen Patriarchen *Justinian* auf einer Pressekonferenz in Brüssel veranlaßt sah. Der Patriarch hatte — nach dem „Osservatore Romano" — behauptet, „die unierte katholische Kirche ist nicht verfolgt worden, sondern hat sich aus freien Stücken selbst aufgelöst; die Zeit der Verfolgung und der Einkerkerung ist vorbei; die Existenz der unierten Kirche ist ein großes Hindernis auf dem Weg zur Einheit mit der katholischen Kirche". Diese im „Osservatore" so wiedergegebene Erklärung des Patriarchen stellte das vatikanische Blatt richtig und berief sich dabei auf eine „gut informierte Quelle": Am 1. Oktober 1948 wurden 38 (von 2000) Priestern zu einer Synodalversammlung in Cluj zusammengerufen, um über die Integration der unierten in die orthodoxe Kirche zu entscheiden. Der Saal war von Polizei überwacht gewesen. Die entscheidende Rede hatten die Behörden verfaßt. Nach kurzer Diskussion billigte die Versammlung einstimmig ein entsprechendes Dokument. Daß diese Zusammenkunft keine echte Synodalversammlung gewesen sei, suchte das Blatt durch folgende Fakten zu belegen: der Ortsbischof, *J. Hossu,* habe zuvor alle eventuellen Teilnehmer exkommuniziert. Keiner der sechs katholischen Bischöfe des orientalischen Ritus hatte an ihr teilgenommen. Dennoch wurde, so fährt das Blatt fort, der Entschluß am 3. Oktober vom orthodoxen Patriarchen von Bukarest, *Justinian Marina,* approbiert. Ein Protest des Apostolischen Nuntius, *G. P. O'Hara,* beim Außenministerium, der diese Maßnahme als Kirchenverfolgung brandmarkte, sei ohne jede Wirkung geblieben. Dieses Dokuments habe man sich aber danach bedient, um Priester und Gläubige zum Übertritt in die orthodoxe Kirche zu zwingen. Priester, die der Aufforderung nicht Folge leisteten, wurden deportiert, die Gläubigen verloren ihre Arbeitsstelle. Am 28. Oktober 1948 wurden die sechs unierten Bischöfe verhaftet. Sie starben alle später im Gefängnis.

Die **„Gemeinsame Arbeitsgruppe" Katholische Kirche — ÖRK** trat Ende Mai/Anfang Juni unter dem gemeinsamen Vorsitz von *Th. Holland,* Bischof von Salford (England) und *J. Miguez-Bonino* (Buenos Aires) zu ihrer zwölften Arbeitssitzung zusammen (vgl. HK, Juni 1970, 291). In der Hauptfrage, der Mitgliedschaft der katholischen Kirche am Weltkirchenrat, kam man nicht weiter. Das Problem werde untersucht, hieß es im veröffentlichten Kommuniqué. In nächster Zukunft sei jedoch kein Beitrittsgesuch Roms zu erwarten. Die Zusammenarbeit soll jedoch weiter intensiviert werden. Um dafür bessere Strukturen zu schaffen, soll ein Unterausschuß auf der nächsten Sitzung geeignete Vorschläge unterbreiten. Dies sei jedoch keine rein organisatorische, sondern eine umfassendere Frage (z. B.: Wo liegen die Schwierigkeiten für den ökumenischen Fortschritt? Woher kommen sie? Welche Prioritäten sind zu setzen?). Die gemeinsame Arbeitsgruppe beriet ferner die Ergebnisse von Untersuchungen über die theologischen, pastoralen und organisatorischen Aspekte der lokalen, regionalen und nationalen Christen- und Kirchenräte (vgl. auch HK, ds. Heft, S. 329). Diese Ergebnisse sollen auch dem Einheitssekretariat übermittelt werden, das z. Z. eine Studie über die verschiedenen Formen der ökumenischen Zusammenarbeit auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene vorbereitet. Die gemeinsame Arbeitsgruppe billigte ein Memorandum zur stärkeren Zusammenarbeit der Kirchen auf dem Gebiet der Erziehung, die bereits besteht und die sich nicht nur auf den Schulsektor erstreckt. Außerdem regte sie eine gemeinsame Untersuchung über die faktische ökumenische Zusammenarbeit auf diesem Gebiet an. Die Reduzierung des Personals wie des Budgets von SODEPAX dürfe, so suchte das Kommuniqué abzuschwächen, nicht als Rückgang der ökumenischen Zusammenarbeit gewertet werden. Die positiven Ergebnisse der Zusammenarbeit mit der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, der gegenwärtig zwölf römisch-katholische Mitglieder mit vollem Stimmrecht angehören, bildeten einen weiteren Gegenstand der Beratungen.

Mit der Sitzung der vorbereitenden Zentralkommission am 13. Juni haben die **Vorbereitungsarbeiten für die gesamtösterreichische Synode** eine erste Etappe erfolgreich hinter sich gebracht. Seit April haben sich die vier vorbereitenden Sachkommissionen konstituiert und ihre Arbeit in zahlreichen Untergruppen aufgenommen. Die Kommission I, die sich mit den „Trägern kirchlicher Dienste" zu beschäftigen hat, hat in zehn Arbeitsgruppen eine Aufgliederung ihres Themas gefunden, die einiges Neue enthält: An der Spitze stehen sechs Gruppen, die unabhängig von den traditionellen kirchlichen Ständen die Dienste in der Gemeinde, übergemeindliche Dienste, die Arbeit der Entscheidungsgremien, Werbung von Mitarbeitern sowie Fragen der Ausbildung und des Dienstrechtes behandeln und erst dann nach Priestern, Diakonen, Ordensleuten und Laien differenzieren. Allen Ernstes wurde auch die Errichtung einer Arbeitsgruppe „Bischöfe" überlegt. Wesentlich schwieriger ist das Arbeitsgebiet der Kommission II „Kirche in der Gesellschaft von heute" zu überschauen und abzugrenzen. Neben einer umfassenden Arbeitsgruppe, die sich mit der Stellung der Kirche in der demokratischen Gesellschaft befassen wird, konnten nur Schwerpunkte ausgewählt werden: Jugendfragen, Freizeitgesellschaft, Tourismus, Arbeitswelt, Ehe und Familie, die Frau in der Gesellschaft unserer Zeit und das Thema „weltweite Partnerschaft". Die Kommission III „Bildung und Erziehung" konnte die Bildungsentwicklung, in die der einzelne heute gestellt ist, relativ leicht als Konzept ihrer Arbeitsteilung verwenden: Vorschulerziehung, Schule, außerschulische Erziehung, Erwachsenenbildung, Hochschule sind die Titel der ersten fünf Arbeitsgruppen. Dazu kommen die Probleme von Bildung und Massenmedien und der Bildungspolitik in zwei weiteren Gruppen. Als einzige hat die Komission IV „Kirche und Massenmedien" ein stufenweises Verfahren gewählt und in einer ersten Phase nur zwei Arbeitsgruppen eingesetzt, die die Grundlagen erarbeiten sollen: eine Situationsanalyse und grundsätzliche Überlegungen über das Verhältnis der Kirche zu den Vorgängen gesellschaftlicher Kommunikation. Noch vor dem Sommer sollen sich aber weitere Fachgruppen bilden. Es wird über Verkündigung in den Massenmedien und über die innerkirchliche Kommunikation nachgedacht werden. Die schwierigste Arbeit wird die Erstellung eines Aktionsplanes für die Arbeit der Kirche auf dem Sektor der Massenmedien sein. Hier geht es um die ziemlich ungelösten Fragen der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit, um die Kooperation der Kirchenzeitungen, um katholische Zeitungen überhaupt und um die Mitwirkung der Kirche im Hörfunk und Fernsehen. Fragen der Medienerziehung und der Nachwuchsschulung wird eine letzte Arbeitsgruppe gewidmet sein. — Der Zentralkommission konnte es nur darum gehen, einen ersten Überblick über den Start der Kommissionsarbeit zu gewinnen. Eingriffe in diese Arbeit wurden, zumal noch keine Ergebnisse vorliegen, ausdrücklich abgelehnt. Allerdings konnte die Zentralkommission auch in anderer Hinsicht nur vollzogene Tatsachen zur Kenntnis nehmen. Merklicher Unmut herrschte über die Veränderungen, die die Bischofskonferenz am Statut und an der Zusammensetzung der gewählten Kommission ohne Angabe von Begründungen vorgenommen hat. Es bedürfte eines eigenen Beschlusses, um das Präsidium

zu einer offiziellen schriftlichen Bekanntgabe des Wahlergebnisses zu veranlassen, das erst einen genauen Einblick gestattet, welche Personen die Bischofskonferenz nachträglich von den Beratungen ausgeschlossen hat.

Die für die erste Julihälfte dieses Jahres vorgesehene **Vorkonferenz des panorthodoxen Vorkonzils** wurde auf 1973 verschoben. Dies erklärte der Leiter des Vorbereitungssekretariats des „Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche", Metropolit *Damaskinos* von Tranoupolis (vgl. BIP/SNOP, 7. 6. 72). Nach ihm ist dieser Aufschub positiv zu bewerten. Theologen, Priester, Laien und einzelne orthodoxe Gemeinschaften hätten beim Sekretariat energisch eine Revision der Themenvorschläge und eine stärkere Anpassung der Gesamtthematik an die Bedürfnisse der Zeit gefordert. Damaskinos gab selbst zu, daß viele Themen keine Konzilsentscheidung erfordern würden, während andere, für die eine solche notwendig wäre, bei den Vorschlägen ganz fehlten. Die interorthodoxe Vorbereitungskommission hatte auf einer Tagung im Juli 1971 in Chambésy bei Genf sechs große Themen vorgeschlagen: die göttliche Offenbarung, stärkere Beteiligung der Laien am Kult und am Leben der Kirche, Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften, die kirchlichen Ehehindernisse, die Neuordnung des kanonischen Kalenders an die heutige Zeit und die Frage der sog. „Ökonomie" der orthodoxen Kirche. An diesen Themen bzw. an den Schemata zu diesen Themen, die von einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen entworfen und veröffentlicht worden waren, war z. T. heftige Kritik geübt worden. So glaubte z. B. die bulgarische autokephale Kirche in ihrem Entwurf, daß die Laien in der orthodoxen Kirche weder früher noch jetzt andere Rechte und Pflichten als die bisherigen verlangt hätten. Diese bestünden z. B. nur darin, in der Kirche in der Fülle der Gnade zu leben und durch Wort und ihr Leben Christus als Erlöser zu bezeugen. Der Entwurf trennte auch zu strikt Laien und Kleriker. Weiter sei z. B. das Problem der orthodoxen Diaspora überhaupt nicht angesprochen, das doch nur von einem Konzil gelöst werden könne. Als zweiten Grund für die Vertagung des panorthodoxen Vorkonzils nannte Damaskinos die Sensibilisierung der Gesamtorthodoxie zu einem noch nicht vorhandenen konziliaren Bewußtsein. Dieses Ziel soll eine neue nun periodisch erscheinende Zeitschrift verfolgen, welche das Sekretariat demnächst herausbringen will.

Eine siebenköpfige **Delegation der polnischen ZNAK-Gruppe besuchte vom 11. bis 22. Juni die Bundesrepublik.** Sie erwiderte damit, auf Einladung des Präsidenten der deutschen Pax-Christi-Sektion, Kardinal *Döpfners*, eine Reise der Delegation des Pax-Christi Präsidiums nach Polen im Mai vergangenen Jahres. Ursprünglich war dieser Gegenbesuch bereits für die zweite Aprilhälfte geplant und zugesagt, dann aber wieder von polnischer Seite aus kurz zuvor verschoben worden. Manche vermuteten einen politischen Zusammenhang. Die jetzige Delegation wurde von Professor *S. Stomma* und *W. Auleytner*, beides Abgeordnete im polnischen Parlament, geführt. Zu ihr gehörten ferner der Chefredakteur der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny", *J. Turowicz*, und der Schriftleiter der katholischen Monatsschrift „Wiez", *T. Mazowiecki* u. a. Die Delegation besuchte die Städte Bonn, Münster, Frankfurt, München und Freiburg und führte Gespräche u. a. mit Mitgliedern der Bundesregierung, Vertretern der Bundestagsfraktionen dem Präsidenten des ZdK, *B. Vogel*, den Kardinälen *Döpfner* und *Höffner*, Bischof *Tenhumberg*, und *W. Wöste*, dem Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe. Ein Besuch galt auch dem katholischen Flüchtlingsamt sowie dem kirchlichen Außenamt der EKD in Frankfurt. Döpfner bekräftigte bei einem Empfang für die ZNAK-Gruppe in München den Versöhnungswillen der ganzen westdeutschen Bevölkerung und warnte davor, etwa die Heimatvertriebenen als nicht versöhnungsbereit z. B. dem Bensberger Kreis als versöhnungsbereit entgegenzustellen. Er bekräftigte erneut die Haltung der deutschen Bischöfe, sich nicht in die politische Auseinandersetzung um die Ostpolitik durch eindeutige Stellungnahmen einzuschalten. Das habe für die Ratifizierung gegolten, das gelte auch für die noch ausstehende Neuordnung der Diözesangrenzen in den polnischen West- und Nordgebieten. Dies sei Sache des Heiligen Stuhles. Immerhin forderte er aber, daß eine „dauerhafte Entscheidung nicht verzögert werden sollte". Er bekräftigte: Die Ratifizierung des deutsch-polnischen Vertrages habe auch die kirchlichen Verständigungsbemühungen auf eine neue Grundlage gestellt. Döpfner forderte eine verbesserte Regelung der Entschädigung für polnische Kriegsopfer an, wünschte aber zugleich für die Deutschen in Polen „alle Rechte, die ihnen in kultureller und religiöser Hinsicht zustehen". An konkreten Aufgaben auf kirchlichem Gebiet nannnte er Informationsaustausch, wissenschaftlicher Austausch, gemeinsame Seminare und Studientagungen, Jugendaustausch und Abbau von Vorurteilen. S. Stomma seinerseits wünschte im Namen der Gruppe mehr Verständnis und weniger Gleichgültigkeit bei den deutschen Katholiken für die Sache der deutsch-polnischen Verständigung und plädierte trotz der Absage des Kardinals an eindeutige Stellungnahmen für eine Hilfe der „deutschen katholischen Kirche" bei der Frage der kirchenrechtlichen Neuregelung der Diözesangrenzen in den polnischen Westgebieten.

Der umstrittene **Entwurf zur Reform der EKD-West** (HK 25, 560 f.) wurde von Rat und Kirchenkonferenz der EKD am 10. 6. 72 in Maulhoff (Ts.) abgelehnt und für Januar 1973 ein neuer Entwurf der Grundordnung angefordert, der den Einwänden verschiedener Landeskirchen gegen eine Zentralisierung zur „Kirchengemeinschaft" entspricht. Dazu hatte nicht nur ein neuer Einspruch der Bayerischen Landessynode am 3. 6. 72 geführt (epd. 5. 6. 72), auch die Rheinische Synode, sogar Bremen und vor allem der „Reformierte Bund" hatten die Unvollkommenheiten des Entwurfs prinzipiell beanstandet; die Reformierten, weil er „unpresbyterial und unsynodal" sei (epd. 2. 6. 72). Diese Entwicklung war seit Prüfung der „Leuenberger Konkordie" (HK 26, 19 f.) vorauszusehen. Nicht nur der „lutherische Konfessionalismus" in Bayern blockierte eine „Bundeskirche", wenn auch das Argument von Landesbischof *Dietzfelbinger* kaum den Ausschlag gab, die Grundordnung von 1948 sei flexibler als der Entwurf. Vielmehr konnte der Fehler von 1948 nicht wiederholt werden, durch eine „Ordnung" konfessionelle Unterschiede aufzuheben; nicht weil das konfessionelle Bewußtsein stärker ist, sondern weil eine klare theologische Lösung für die Gestalt der EKD gefunden werden muß im gemeinsamen Bekennen gegenüber den Herausforderungen des Glaubens durch die Welt. Wie auch die Vorgänge in England gezeigt haben (HK 26, 272), kann es nicht nur von einer Theologenkommission „gemacht" werden, es muß auch von unten herauf wachsen. Dazu ist der Widerstand konservativer Kreise zu überwinden, die von der „Politisierung" der Kirchenleitungen im Kampf gegen den Rassismus verunsichert worden sind. Darum wurde in Maulhoff auch das Projekt aufgegeben, das Diakonische Werk und den Missionsrat voll in die EKD zu integrieren. Eine Einigung über ein gemeinsames Verständnis von Mission ist vorerst unmöglich.

Über **die Kirche von morgen in Paris** hielt der Erzbischof der Stadt, Kardinal *F. Marty*, im Rahmen der sog. „Grandes Conférences des Halles" eine vielbeachtete Rede. In ihr entwarf er ein soziographisches Porträt der Stadt und entwikkelte allgemeine Vorstellungen einer künftigen Pastoral. Die Jugend der Stadt sah er durch drei Merkmale geprägt: durch kompromißlose Aufrichtigkeit, durch den Sinn für Solidarität und Gemeinschaft (Ablehnung der Einsamkeit) und — für sehr viele — durch den Wunsch nach innerer Sammlung. Die Vierzigjährigen charakterisierte der Kardinal als politisch eher enttäuschte Männer, die sich etabliert haben und erfolgreich seien, aber für die Utopien und die Generosität der nachfolgenden Generation kein rechtes Verständnis haben. In der nachkonziliaren Kirche würden sie etwas am Rande stehen. Die eigentlichen Opfer der Verständnislosigkeit und Ungerechtigkeit seien die Alten. Bei allen aber gebe es ein „ungestilltes Verlangen nach Gott", das — wenn auch öfters kommerzialisiert —

in den Zeitungen, im Rundfunk und auf den Bühnen der Theater sichtbar werde. Marty schilderte die urbanistischen Probleme der Metropole: 2,5 Millionen Einwohner bei Nacht, vier Millionen bei Tag inmitten eines Einzugsgebietes von zehn Millionen und 15 Millionen Standortwechsel täglich. Die Stadt sei ein „riesiger Bauplatz". Das alles bringe sie aus dem Gleichgewicht. Wenn sich dies nicht ändere, würde der Pariser in Kürze ein frustrierter Mensch sein. Neben der Gefahr der Frustration stünden die „Anonymität", die nur eine Scheinfreiheit gewähre, und die Einsamkeit. Der Kardinal machte dann einige Vorschläge zur Behebung dieser Situation. Neu belebt werden müßten das Stadtviertel als Ort der Kontaktaufnahme, das Verantwortungsbewußtsein für die gesamte Stadt sowie die Teilnahme am Leben der Verbände, Organisationen und Gruppen. Vor allem sei die Isolierung der Ausländer und Gastarbeiter zu überwinden. Für die Zukunft der Stadtpastoral schweben dem Kardinal die Aktivierung von drei Leitideen vor: 1. die erneuerte Pfarrgemeinde, die offen sei vor allem für die Armen, die Alten, die Recht- und Hilflosen. Eine solche sei aber weder an ein Territorium noch an eine Kultstätte gebunden. Das Territorialprinzip soll daher sehr flexibel gehandhabt werden; 2. soziologisch strukturierte kirchliche Zellen und 3. die Schaffung von Zentren der Hilfe, der Begegnung und des Suchens (z. B. für Katechese, Ehevorbereitung, Glaubensvertiefung u. a.), die er die „Klöster des Jahres 2000" nannte.

Die **Katholische Union Indiens überreichte der Ministerpräsidentin Indira Gandhi ein Memorandum** mit der Bitte um Schutz der Rechte der Minderheiten des Landes. Die als repräsentative Organisation der Gemeinschaft der sechseinhalb Millionen Katholiken Indiens geltende Katholische Union war bei dem Treffen mit Frau Gandhi am 21. Mai in Madras vertreten durch ihren Präsidenten *J. C. Ryan* sowie den Vizepräsidenten, den Generalsekretär und zwei weitere Mitglieder. In dem der Ministerpräsidentin und dem ebenfalls anwesenden Minister für Planung, *G. Subramanian,* und dem Gouverneur von Madras überreichten *Memorandum* erläutern die Autoren zunächst die unpolitischen Ziele ihrer Organisation, die vor allem bestrebt sei, „der katholischen Gemeinschaft die in der Verfassung Indiens verankerten Grundrechte zu sichern. Als eine Minderheit glauben die Katholiken, daß sie am besten daran tun, ihre Beschwerden der Regierung vorzulegen, in der Hoffnung, daß auf friedliche Weise Abhilfe geschaffen werden kann" (Wortlaut nach Fides, 10. 6. 72). Die Hauptanliegen der Katholiken werden in vier Punkten zusammengefaßt. Zum ersten bringen sie die Besorgnis darüber zum Ausdruck, daß zwei vor kurzem verabschiedete *verfassungsändernde Gesetze* die Minderheiten ihrer Grundrechte berauben könnten und z. B. zu einer Verstaatlichung privater Lehranstalten sowie „im überragenden Interesse des Gemeinwohls" zu einer Enteignung der religiösen und karitativen Institutionen führen könnten. Als zweiten Punkt greifen sie neue Gesetzesvorlagen heraus, die *Finanzhilfe vom Ausland* unterbinden sollen und damit die katholischen Institutionen in eine große Bedrängnis führen würden. Diese Gesetze beziehen sich auf Geldsendungen aus dem Ausland für politische, religiöse und karitative Zwecke. Dazu heißt es im Memorandum: „Wir begrüßen bestimmt jede Maßnahme, die verhindert, daß Gelder für politische Zwecke aus dem Ausland nach Indien kommen, aber wir möchten geltend machen, daß der Fluß von Geldern für Schulen, karitative und soziale Zwecke nicht abgeschnitten oder erschwert werden sollte. Die Regierung bezieht solche Finanzhilfe für ihre Projekte aus dem Ausland, und die Institutionen, die sich mit Sozialdiensten, Erziehung, Krankenbetreuung und Linderung der Armut befassen, sind wegen ihrer bekanntermaßen selbstlosen Dienste eine große Hilfe für die Regierung." Im dritten Absatz wird auf den unhaltbaren Zustand der *„Antikonversionsgesetze"* in den Staaten Orissa und Madhya Pradesh hingewiesen und im vierten Teil schließlich die Diskriminierung von Konvertiten aus bestimmten Kasten angeprangert. Trotz dieser massiven Vorwürfe ist das Memorandum in sehr gemäßigter Form verfaßt und stellt auch die bisherigen Bemühungen der Ministerpräsidentin für die Minderheiten heraus. Bei allen Argumenten steht der Hinweis auf die verfassungsmäßig garantierten Rechte im Vordergrund. Frau Gandhi hörte den Ausführungen der Delegation aufmerksam zu und versprach eine sofortige Überprüfung der genannten Mißstände und Vorschläge.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BOVON, François. **Le Christ de l'Apocalypse.** In: Revue de Théologie et de Philosophie Jhg. 21 (1972) S. 65—80.

Der vor der (ev.) Theol. Fakultät in Lausanne gehaltene Vortrag gibt auf Grund der neuesten Literatur eine einleuchtende Deutung der Apokalypse, vor allem in Auseinandersetzung mit *T. Holtz* „Die Christologie . . ." und dem kath. Kommentar von *J. Comblin* (1965), der die Rolle von Js. 40—55 übertreibe, wonach der Titel „Knecht Gottes" im Bild des Lammes im Vordergrunde stehe. Wesentlich sei die Ekklesiologie: Christus ist als der Auferstandene in seiner verfolgten Kirche präsent, aber die „Hochzeit" der *Wiederkunft* sei noch nicht vollzogen. Christus macht seine Autorität gegenüber Gläubigen und Irrenden geltend (bes. in Kap. 2). Auch über die Nationen herrscht er durch sein Wort und durch die Engel des Verderbens. Er handelt an seiner Kirche als Offenbarer des Kommenden, das bald kommen soll. Da sich die geschichtliche Situation verändert hat, bedarf es einer neuen Offenbarung. Diese wird durch neue Medien vermittelt. Bovon macht auf das Buch des kanadischen Soziologen *MacLuhan* über die Massenmedien in der technologischen Gesellschaft aufmerksam (S. 77), die von den Exegeten bedacht werden sollten. Christus ist politischer Herrscher. Die christliche Communio sei die *Alternative zur Diktatur* des Caesar, allerdings nicht eine Alternative der Gewalt. Das Lamm siegt durch sein Blut und sein Wort.

DESCAMPS, Albert. **Aux origines du ministère. La pensée de Jésus.** In: Revue Théologique de Louvain. Jhg. 3, Heft 2 (1972) S. 121—159.

In Fortführung des ersten Teils einer Untersuchung der Herkunft des kirchlichen Amtes, in der gleichen Zeitschrift 1971 S. 3—45 erschienen, wertet der Verfasser die zweite Periode der abgesonderten Jüngerbelehrung aus (Mt 13, 1—23 par). Während in der ersten Periode Jesus noch selber an die Herbeiführung des Gottesreiches zu glauben schien, setzt er nunmehr seinen Tod voraus und schult die Jünger auf ihre künftige Aufgabe als „Führer der Kirche". In Gleichnissen teilt er ihnen die Geheimnisse der Gottesherrschaft mit, lehrt sie die Notwendigkeit des Leidens und das rechte Verhalten in Verfolgung, kennzeichnet das Amt als Dienst und stellt auf vielfältige Weise das künftige Leitungsamt des Petrus anhand der einschlägigen Logia in den vier Evangelien heraus. Obwohl er sich auch auf Bultmann und Cullmann bezieht, hat die Darlegung, die auch die Vollmacht zum Vollzug der Eucharistie und das Schlüsselamt umfaßt, eher einen meditativen als exegetischen Charakter.

GRELOT, Pierre. **La naissance d'Isaac et celle de Jésus.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 104 Tome 94 (Mai 1972) S. 462—487.

Der in sich abgeschlossene erste Teil einer Untersuchung „Sur une interprétation ‚mythologique' de la conception virginale" stellt die Frage, ob die Berichte von Matthäus und Lukas über die jungfräuliche Geburt Jesu einen Traditionszusammenhang mit der Geburt von Söhnen bei unfruchtbaren Frauen im AT haben (Isaak, Simson usw.). Er setzt sich mit dergleichen Thesen von Forschern der religionsgeschichtlichen Schule (Renan, Clemen, Loisy), auch mit M. Dibelius und Malet auseinander und formuliert die These, die Idee einer Jungfrauengeburt Jesu sei überhaupt nur verständlich, wenn der Glaube an seine Gottessohnschaft vorausgehe. Kern seiner Untersuchung ist Gal 4, 21—31, wo Paulus die Analogie zu Isaak verwendet und offenbar auf ein Targum der Synagoge zurückgreift. Er weist mit philosophischer Akribie nach, daß Paulus nicht sagt: „geboren vom Weibe, geboren

unter dem Gesetz", wie in der Regel übersetzt wird, sondern „advenu" (genomenos) vom Weibe. Das heißt, die jungfräuliche Geburt werde weder bestätigt noch geleugnet. Ferner sei zu beachten, daß man nicht den „Geist" Jesu, den Gott in unsere Herzen gegeben hat, auf eine innere Disposition reduziert. Vielmehr sei dieser Geist die dritte Person der Trinität. Eine „existentielle Christologie" lasse sich nicht darauf gründen. Paulus meint eine Christologie, die ohne die jungfräuliche Geburt nicht denkbar sei. Das Argument, Paulus kenne die jungfräuliche Geburt nicht oder mache sie unmöglich, sei unhaltbar. Man darf auf die angekündigte Fortsetzung gespannt sein.

KASPER, Walter. **Die Theologie im interdisziplinären Gespräch — Gesichtspunkte und Fragen.** In: Evangelische Theologie Jhg. 32 Heft 3 (Mai/Juni 1972) S. 292—300.

Ein Novum, daß in dieser Zeitschrift ein katholischer Dogmatiker zu Wort kommt, und zwar mit einer kritischen Anzeige des Buches von *J. B. Metz / T. Rendtorff:* „Interdisziplinäre Studien", Referate zur Planung eines Zentrums für interdisziplinäre Forschung an der Universität Bielefeld, insbesondere zur Aufgabe der Theologie in diesem Konzept. Zunächst: Was ist angesichts des theologischen Pluralismus ein interdisziplinäres Gespräch? Sodann: Welches ist die Rolle der Theologie darin? Wird sie zur Konzentration auf ihre eigenste Sache genötigt und „Anwalt der Selbstkritik der Wissenschaften" sowie „Anwalt der Freiheit des Menschen und Wächter der Unverfügbarkeit des Humanum" sein und sein können? Gibt es bereits Modelle? Die Hinweise dürften von höchster Relevanz sein. — Im gleichen Heft veröffentlicht *E. Jüngel* eine schwierige Interpretation des von Luther gegen Erasmus verwendeten „sokratischen" Sprichwortes „Quae supra nos, nihil ad nos" als *Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott* (S. 197—240). Der Aufsatz verdient um der scharfen kontroverstheologischen Zuspitzung willen (S. 233 f.) über die Heilsgewißheit gegen eine tridentinische Verurteilung, die weitgehend die umlaufende evangelische Theologie zu treffen scheint, Beachtung.

RATZINGER, Joseph. **Jenseits des Todes.** In: Internationale Katholische Zeitschrift Jhg. 1 Heft 3 (Mai/Juni 1972) S. 231—244.

Ratzinger fragt eingangs, ob die Entgegensetzung von Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele, wie sie z. B. bei O. *Cullmann* aufscheine und die auf den zwei Grundentscheidungen beruhe, die Philosophie möglichst weit aus dem Bereich des Glaubens zu verbannen und das göttliche Gnadenhandeln gebührend zu betonen, wirklich gerechtfertigt sei. Sicher müsse die bisherige Unsterblichkeitsvorstellung von der Seele einer „Ganzheitsanthropologie" Platz machen, die eine solche Unterscheidung im Menschen nicht kennt. Aber auch nach Beseitigung dieser Aporie des Platonismus ergäben sich schwierige Fragen: Auferweckung des Fleisches „am Ende der Zeit"? Wie steht es dann mit der körperlichen Identität zwischen dem Toten und dem Auferweckten, die ja nach der Ganzheitsanthropologie notwendig sei? Nach Ratzinger müssen die biblischen Aussagen auch philosophisch vermittelt werden. So fragt er, ob nicht doch der „Begriff der ‚Seele' als hermeneutisches Bindeglied notwendig" sei" Weiter spiele in die Frage nach dem Tod die „Zeit-Ewigkeits-Philosophie" hinein. Ratzinger sucht neue Antworten auf die gestellte Frage, indem er sich mit dem Zeitproblem (physikalische Zeit, Zeit des Menschen, Ewigkeit) auseinandergesetzt und für eine Rehabilitierung der „tabuisierten" Begriffe „Unsterblichkeit" und „Seele" plädiert.

Kultur und Gesellschaft

FEJTÖ, François. **La pensée de Mao et la révolution culturelle.** In: Esprit Jhg. 40 Nr. 414 (Juni 1972) S. 943—964.

Ausgehend von den einst offiziell deklarierten Zielen der chinesischen Kulturrevolution untersucht Fejtö die Entwicklung in der Wirklichkeit des chinesischen Alltags. Er beschränkt sich nicht darauf, die Deklarationen und Intentionen der verantwortlichen Politiker Pekings zu wiederholen, sondern beschreibt zunächst die politische Dynamik und die Machtkämpfe, bei denen es um die Zukunft Chinas und des Maoismus ging. Besonders die Fülle von Zukunftsvisionen Mao Tse-tungs konfrontiert er immer wieder mit der realen politischen Entwicklung und den ständigen Rückschlägen. Viele Träume des Vorsitzenden sind seiner Meinung nicht verwirklicht worden und werden sich so auch nicht verwirklichen lassen. Schließlich geht er der Frage nach, inwieweit sich das, was sich an Forderungen nach bedingungslosem Egalitarismus im Maoismus findet, anläßlich der Kulturrevolution in China hat verwirklichen lassen.

HEUBL, Franz. **Föderalismus als Modell für Staat und Gesellschaft von Morgen.** In: Politische Studien Jhg. 23 Heft 203 (Mai/Juni 1972) S. 227—236.

Der bayerische Staatsminister für Bundesangelegenheiten setzt sich in diesem Beitrag nicht nur mit der zunehmenden und neuerdings sogar ideologisch ausgeschlachteten Kritik am Föderalismus in der Bundesrepublik auseinander, sondern zeigt, wie seiner Meinung nach dem Föderalismus gerade im Hinblick auf ein zukünftiges vereintes Europa eine ganz besondere Bedeutung zukommt. Hier könne man ein Modell im kleinen praktizieren, das später als Bauprinzip für ein befriedetes Zusammenleben der Völker und Staaten, der ethnischen und religiösen Gruppen, herangezogen werden kann. Augenblicklich sieht der Autor in der Bundesrepublik allerdings noch eine gestörte Machtbalance zwischen Bund und Ländern. Deshalb fordert er zunächst eine Stärkung der Länderkomponente. Erst dann könne das Modell wirklich für Europa attraktiv sein.

TONSOR, Stephen J. **Modernity, Science and Rationality.** In: Modern Age Vol. 16 Heft 2 (Spring 1972) S. 161—166.

In dieser Abhandlung wird in gedrängter Form ein Abriß der Entwicklung zur heutigen „Modernität" im Westen sowie der Versuch einer Begründung für deren fast ausschließliches Entstehen im Westen geboten. Die hier seit langem gepflegte Rationalität als Richtschnur hat mittlerweile allerdings einen Punkt erreicht, an dem viele den nichtwestlichen Ländern von diesem Weg abraten wollen und hier bei uns selbst den Weg zurück zu einem weniger von der Technologie und Wissenschaft geprägten Leben suchen. Diese „Kulturrevolution" im Westen steht erst am Anfang, und es wird sich zeigen müssen, inwieweit sie die bisherige Entwicklung modifizieren oder gar verändern kann. Der Autor ist bemüht, die Argumente beider Seiten abzuwägen, und schließt mit dem Satz: „Wenn wir unterstellen, daß alles erlaubt ist, solange es technisch möglich ist, dann verdammen wir uns selbst zu einem intellektuellen Barbarismus".

HÖDL, Erich, **Die technokratische Lösung der Umweltprobleme in sozialistischen Ländern.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 27 Heft 6 (Juni 1972) S. 426—32.

Gerade anläßlich der Stockholmer Umweltschutzkonferenz, an der die meisten sozialistischen Länder aus politischen Gründen nicht teilnahmen, erscheint der Artikel von Höll besonders wichtig und aufschlußreich. Er beginnt mit der überraschenden Feststellung, daß sich die heutige Umweltsituation in den sozialistischen und kapitalistischen Ländern trotz der gänzlich anders gearteten Produktionsverhältnisse kaum unterscheidet. Eine Fülle von erschreckenden Daten über den Grad der Verschmutzung besonders der Gewässer wird angeführt. Die Hauptumweltprobleme in sozialistischen Ländern liegen in den Bereichen „unmittelbare Folgen der Produktion, zunehmende Motorisierung und Verstädterung". Lediglich bezüglich des „Wohlstandsmülls" kennen sie bisher weniger Probleme. Im Rahmen der Systemkonkurrenz dachte man nicht an eine Verbesserung der Umweltbedingungen. Jetzt allerdings scheint man mit Hilfe der zentralen Kontrollen gegenüber dem Westen im Vorteil zu sein. Mit gesetzlichen Maßnahmen und nicht, wie man vielleicht erwartet hätte, mit einer Revision der Produktionsverhältnisse, bemüht man sich um eine Lösung und kann mittlerweile beachtliche Erfolge aufweisen, die eine Zusammenarbeit mit den kapitalistischen Ländern auf diesem Gebiet keineswegs ausschließen.

Kirche und Ökumene

LIGIER, Louis. **La Confirmation en Orient et en Occident. Autour du nouveau Rituel romain.** In: Gregorianum Vol. 53 Faszikel 2 (2. Quartal 1972) S. 267—321.

Ausgehend von der neuen Apostolischen Konstitution Divinae consortes naturae vom August 1971 über den neuen Firmritus in der lateinischen Kirche, vergleicht der Autor im ersten Teil diese Konstitution mit der Konstitution Sacramentum ordinis von 1947 und geht vor allem auf die neue Formel „accipe signaculum Doni Spiritus Sancti" ein, die auf byzantinische Tradition zurückgeht, wonach in der Salbung — wie jetzt in der neuen Firmliturgie — der wesentliche Ritus der Firmung besteht. Teil II untersucht die lehramtlichen Aussagen über die Firmung, die von der Salbung sprechen und praktisch nur an die Ostkirchen gerichtet seien. In ihnen würde die orientalische Salbung und die lateinische Handauflegung als gleichwertig beurteilt. Dies treffe jedoch nur für den Vergleich der lateinischen mit den orientalischen Kirchen zu. Innerhalb der lateinischen Kirche ist von einer Gleichwertigkeit von Handauflegung und Salbung nicht die Rede. Doch wird auch keine Vorrangigkeit des einen über den anderen Ritus behauptet. Teil III befaßt sich eingehend mit den orientalischen Firmliturgien.

MOEDE, Gerald F. **Ecumenical Exercise III.** In: The Ecumenical Review Vol. XXIV Nr. 2 (April 1972).

Mit der dem Ökumenischen Rat eigenen Weitherzigkeit wurde seit der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) versucht, den Dialog auch mit den nicht dem Rat angehörenden Kirchen aufzunehmen. Die ersten beiden „Exercices" erschienen im Januar 1967 und im Juli 1971 dieser Zeitschrift und galten den Südbaptisten, der Kimbangui-Kirche des Kongo, den Sieben-Tage-Adventisten und der Pfingstbewegung in Europa, ferner kleineren Sekten. In diesem Heft wird „The Church of the Lord (Aladura)", verbreitet in Nigeria, Ghana und Sierra Leone, vorgestellt, ferner die „Assemblies of the Brethren" oder Darbyten im englischen Sprachraum, und drittens die autochthone „African Brotherhood Church" in Kenya. Von allen dreien wird ein durch viele Gutachter gefiltertes Bild ihrer Lehre und ihres Lebens gegeben. Moede vertritt dazu die Auffassung, daß bis zum Jahre 2000 den selbständigen afrikanischen Kirchen größte Bedeutung zukommen werde.

Kardinal *Jan Willebrands* erwiderte im Juni die Besuche zweier orthodoxer Patriarchen, die diese dem Papst Paul VI. vor geraumer Zeit abgestattet hatten. Vom 13. bis 15. Juni hielt er sich in Damaskus auf und traf mit dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Ignaz XXXIX Jakob III. zusammen, der im Oktober vorigen Jahres Gast des Papstes gewesen war. Er überbrachte ihm eine Botschaft desselben. Außerdem führte er Gespräche mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchen Elias IV. und dem melchitischen Patriarchen Maximos V. Hakim. Anschließend begab er sich nach Etschmiadzin in Armenien in der Sowjetunion, um den Besuch Vasgens I. im Mai 1970 in Rom zu erwidern. In seiner Begleitung befanden sich der Erzbischof von Marseille, *R. Etchegaray*, in dessen Diözese rund 60 000 Armenier leben, sowie *John Long* SJ vom Einheitssekretariat.

Am gleichen Tage, dem 10. Juni 1972, starben zwei Bischöfe der ČSSR, *Joseph Hlouch* von der tschechischen Diözese Budweis im Alter von 71 Jahren sowie der Apostolische Administrator von Rosenau (Slowakei), *R. Pobozny*, 83 Jahre alt. Seit 1947, dem Jahr seiner Bischofsernennung, bis 1962 war Bischof Hlouch an verschiedenen Orten interniert. Noch kurz vor seinem Tod war er zu Gesprächen in Rom. Bischof Pobozny wurde 1949 zum Bischof geweiht und ein Jahr später unter Hausarrest gestellt. Er konnte schon seit längerer Zeit seine Amtsgeschäfte infolge schwerer Krankheit nicht mehr ausüben. Nach dem Tode dieser beiden Bischöfe gibt es in der ČSSR nur noch einen einzigen Diözesanbischof, *S. Trochta* von Leitmeritz (Böhmen), 67 Jahre alt.

Anfang Juni trat der Metropolit *Nikodim*, 41 Jahre alt, nach 13jähriger Tätigkeit als Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchates zurück. Als Gründe seines Rücktritts wurde angegriffene Gesundheit angegeben. Nikodim ist tatsächlich zuckerkrank und erlitt erst kürzlich einen Herzanfall. Er wurde aber zugleich zum Präsidenten der inzwischen umbenannten Kommission der Heiligen Synode für Fragen der christlichen Einheit und der zwischenkirchlichen Beziehungen ernannt. Nikodim bleibt auch weiterhin Metropolit von Leningrad. Sein Nachfolger, Metropolit von Tula, *Juvenali*, 36 Jahre alt, war seit 1964 sein Stellvertreter im Außenamt des Moskauer Patriarchats. Er untersteht jetzt diesem als Präsidenten der Synodenkommission. Damit wird deutlich, daß man Nikodim entlasten, aber nicht seinen Einfluß mindern wollte.

Eine „Gruppe nicht identifizierter Demonstranten" (so die offizielle portugiesische Nachrichtenagentur ANI) verübte Anfang Juni einen Anschlag auf das Palais des Bischofs von Oporto in Portugal, *Antonio Ferreira Gomes*. Dieser als Wortführer der progressiven Katholiken Portugals und als unversöhnlicher Gegner des Regimes geltende Bischof hatte erst 1968 nach neunjähriger Verbannung nach Frankreich und Spanien ins Land zurückkehren dürfen. Angeblich erfolgte der jetzige Anschlag wegen einer bereits am 1. Januar gehaltenen Predigt, in der er Militärgeistliche beleidigt habe und die „feindselig gegenüber der bewaffneten Macht und gegenüber dem Kampf, den Portugal gegen den Terrorismus in Guinea-Bissau, Angola und Moçambique führt", gewesen sein soll.

Der portugiesische Bischof *Manuel Vieira Pinto* von Nampula in Moçambique und Administrator der Diözese Beira, die seit der Rückberufung von Bischof *Ferreira Cabral* im Zusammenhang mit dem Rückzug der Weißen Väter vor einem Jahr verwaist ist, scherte als einziger aus der Gruppe der Bischöfe von Moçambique aus und kritisierte heftig die Politik der portugiesischen Regierung gegenüber den Schwarzen und die oft monatelangen Haftzeiten ohne Anklage und Prozeß. Diese Kritik dürfte gezielt im Hinblick auf die bereits über vier Monate dauernde Inhaftierung von zwei portugiesischen Priestern und zwei spanischen Missionaren vorgetragen worden sein, denen vorgeworfen wird, sie hätten das Hissen der portugiesischen Flagge in der Kirche verhindert bzw. Fotos von Mißhandlungen durch die Polizei ins Ausland schmuggeln wollen.

Die Präsidentin des Nationalrates der Kirchen in den USA, *Cynthia Wedel*, bezeichnete vor Geistlichen und Studenten der katholischen St. Johns-Universität in Collegeville/USA die Kirche als „letzte Bastion männlicher Vorherrschaft". Für die Verweigerung der Ordination von Frauen gebe es keine theologischen oder biblischen Gründe. Die römisch-katholische, die östlich orthodoxen und die anglikanischen Kirchen verwiesen bei ihrer Begründung für dieses Verhalten auf den fadenscheinigen Grund, man müsse ökumenisch dabei vorgehen. Noch gehen nach ihrer Meinung Macht und Ordination in der Kirche Hand in Hand. Doch wenn die Frauen wirklich vollwertige Mitglieder der Kirche sein sollen, müßte man ihnen auch alle Rechte einräumen.

Kardinal *Paul-Emile Léger*, der 1967 sein Amt als Erzbischof von Montréal niederlegte, um sich ganz in den Dienst der Dritten Welt zu stellen, scheint am Ende seiner physischen Kraft zu sein. Seit mehr als fünf Jahren arbeitet er jetzt bereits in fast vollständiger Isolation unter Leprakranken und behinderten Kindern im Westen von Kamerun. Der heute 68jährige Kardinal erklärte kürzlich, er wisse nicht, wieviel Jahre er noch in Afrika bleiben könne. Er sei jedoch sicher, daß er die Tätigkeit der letzten Jahre kaum fortsetzen könne, da sie zu hart sei. Er schloß mit der Bemerkung, daß er momentan aber Gott dafür danke, daß er sein Leben so schön beschließen könne.

Schwester *Teresa Bojayhui*, bekannt als „Mutter Teresa von Kalkutta", erhielt den diesjährigen „Jawaharlal-Nehru-Preis für internationale Verständigung". Eine siebenköpfige Jury unter Leitung von Vizepräsident *G. S. Pathak* entschied sich damit erstmals für eine in Indien tätige Persönlichkeit. Sie erhielt den 13 000-US-Dollar-Preis, weil sie „selbstlos, ohne Ansehen von Nationalität, Kaste oder Glauben und ohne Erwartung öffentlicher Anerkennung ein Beispiel gesetzt hat, wie ruhiges, entschlossenes Bemühen zur Entwicklung von Güte, Freundschaft und Verständnis unter den Völkern der Welt führen kann".

Die katholische Bischofskonferenz Indiens wählte Kardinal *Joseph Parecattil*, den Erzbischof von Ernakulam, zu ihrem neuen Vorsitzenden. Er löst damit Kardinal *Valerian Gracias*, den Erzbischof von Bombay ab, der dieses Amt 18 Jahre lang innehatte. Der neue Vorsitzende ist Indiens zweiter Kardinal und Oberhaupt der Katholiken des Syro-Malabarischen Ritus. Damit steht erstmals ein Bischof des orientalischen Ritus an der Spitze der Bischofskonferenz. Der am 1. April 1912 geborene Kardinal studierte am Seminar von Kandy in Ceylon und erwarb das Lizenziat in Philosophie und das Doktorat in Theologie. 1939 wurde er zum Priester, 1953 zum Bischof geweiht. Seit 1956 ist er Erzbischof von Ernakulam. Einen Namen machte er sich besonders durch die von ihm initiierten Wohlfahrtseinrichtungen. Unmittelbar nach seiner Wahl richtete er einen eindringlichen Appell an die Bischöfe, angesichts der allgemeinen Armut im Lande jeden Luxus in Lebensführung, Kleidung, Wohnung, Fahrzeugen und Essen zu vermeiden.

HERDER KORRESPONDENZ

Achtes Heft
26. Jahrgang
August 1972

Wissen ist nicht nur Macht, sondern schafft auch Ratlosigkeit und macht den nach dem Sinn des Lebens Fragenden nicht satt, sondern hungrig. *Joachim Illies*

Virulente Sinnfrage

Wer in den letzten Jahren als Beteiligter oder als Beobachter die weltanschauliche Diskussion unter Theologen, Ideologen und Zeitgenossen verschiedenster Art mitverfolgt hat, sah sich nicht selten der sorgenvollen Frage konfrontiert, ob die Geschichte des Denkens und mit ihm das menschliche Leben insgesamt, auch in seinen unreflektierten Zonen und Ausdrucksweisen, in unseren Tagen nicht eine Entwicklung nehme, in der der Mensch aufhört, nach seinem Woher und Wohin zu fragen. Bei unseren Zeitgenossen erhärte sich, so wurde nicht selten resignierend festgestellt, der Eindruck, das Dasein erkläre sich, positiv oder auch negativ, als immanent sinnvoll oder als totale Sinnlosigkeit, voll und ganz aus sich selbst, die Frage nach dem Sinn werde dadurch auf Dauer verschüttet oder schlichtweg verneint, werde als unwirklich oder in vielen Fällen einfach als gegenstandslos empfunden.

Der Funktionsverlust von Theologie und Religion

Diese Frage und die Sorge, die in ihr zum Ausdruck kommt, erwies sich, wenigstens vordergründig, durchaus als berechtigt. Da ist einmal *der nicht zu leugnende Prestige- und Funktionsverlust jener Institutionen, Bewegungen, Wissenszweige und Reflektionsweisen, die mitten im Auf und Ab gesellschaftlicher Lebensphilosophien, Zeitströmungen und unreflektierter individueller und kollektiver Selbsteinschätzungen die Frage nach dem Sinn des Daseins gewissermaßen von Amts wegen zu stellen haben, weil diese, ganz profan gesprochen, zu ihrem Daseinszweck gehört.* Es ist eine Binsenwahrheit, aber eine im Verhalten der unmittelbar Betroffenen zu oft folgenlos gebliebene Tatsache, daß die Kirchen und, wenn wir über den engeren Welthorizont des Christentums hinausblicken, *die* Religionen von diesem Prestige- und Funktionsverlust am nachhaltigsten getroffen wurden.

Ihre *Theologie* ist aus immer mehr Wissenszweigen und Erfahrungsbereichen durch profane Anthropologien verdrängt worden, die ihre Erklärungsmodelle aus anderen Erkenntnisquellen, aus der Naturwissenschaft oder aus Gesellschaftstheorien schöpfen. Dieser Prestige- und Funktionsverlust war nicht selten so groß, daß die Theologie, gewissermaßen in einem zweiten Erkenntnisdurchgang in eine Vielzahl von Theologien irdischer Wirklichkeit auseinanderlaufend, Anleihen bei diesen profanen Anthropologien machen mußte, um sich wissenschaftlich gesellschafts- und hoffähig zu fühlen.

Dies setzte sich fort bei einem Verständnis des Christentums ohne „überweltliche" Beimengungen, so daß sich ein so resoluter und zugleich besorgter „glaubensfreier" Atheist wie *Jean Améry* bereits 1968 über die „merkwürdige und fremdartige Glaubensauffassung" jener mokierte, die wie *Bischof Robinson* und *Dorothee Sölle* sich bemühen, „atheistisch" an Gott zu glauben (in: Die Zukunft der Philosophie, Walter-Verlag, Olten/Freiburg i. Br. 1968, S. 15).

Aber nicht nur dies! Den *Kirchen als Institutionen* machte dieser Verlust fast noch mehr zu schaffen, weil diese anthropologische Wende, die ihre Theologie verspätet und dennoch oft unreflektiert nachholte, sich gegen sie selbst zu richten begann. Je mehr man nämlich von den Kirchen und den Religionen erwartete, daß sie sich menschlich ausweisen, im Kampf um mehr Menschlichkeit und praktische Gerechtigkeit sich des Menschen nicht nur um Gottes willen, sondern seiner selbst willen annehmen, um so heftiger warf man ihnen vor, sie hätten geschichtlich versagt; um so unbekümmerter erklärt man ihren gesellschaftlichen Einsatz für falsch oder für wirkungslos und damit die Kirchen und die Religionen selbst „gesellschaftlich" für überflüssig. Das Unbehagen und die Ohnmacht der christlichen Kirchen und der Weltreligionen angesichts der fortbestehenden weltweiten sozialen Ungleichgewichte, die *Dom Hélder Câmara* im Interview dieses Heftes anspricht (vgl. S. 390), ist nicht nur Ausdruck eines empfundenen Mangels an gesellschaftlicher Glaubwürdigkeit, sondern auch ein Reflex des Empfindens, in ihrem Existenzgrund, als Sachwalterin des Glaubens, getroffen zu sein.

Die Vorherrschaft positivistischen Denkens

Doch ist dieser Verlust der Theologie, der Kirchen und der Religionen an Ansehen und Funktion *nur ein Moment in einem untergründigen Prozeß, in den auch die nicht-theologischen Disziplinen, die die Sinnfrage als transzendente Verwiesenheit menschlichen Daseins und Handelns zum Gegenstand haben, einbezogen sind.* Die *Philosophie* bewegt sich gerade in ihren hermeneutischen Zweigen auf einem gewiß hohen Abstraktionsgrad in wissenschaftlicher Selbstdarstellung und ist in ihrem Prestige nicht weniger als die Theologie von ihren empirischen Schwestern, der naturwissenschaftlichen Anthropologie und den Verhaltens- und Gesellschaftswissenschaften, angekränkelt oder in den Hintergrund gedrängt. Oft — besonders im vorherrschenden Neopositivismus — gebärdet sie sich nur als eine Sonderform von Wissenschaftstheorie, die wohl nach dem inneren Zusammenhang menschlichen Wissens in seinen immensen Verzweigungen fragt, aber nur beiläufig

die Grundfrage zur Sprache bringt, worin der Sinn dieses Wissens gründet und wie dieser Grund vernehmbar gemacht werden kann. Oft retraktiert auch die Philosophie nur die Empirie der nichtphilosophischen Erkenntniswege; nach großen Denkentwürfen, nach *Daseinserhellung*, die mehr ist als Sprachanalyse und methodische Verarbeitung des humanwissenschaftlichen Materials auf einer kategorial verlagerten Reflexionsstufe, hält man vergeblich Ausschau. Von daher wundert sich niemand, daß wir heute nicht zuletzt einen enormen Verlust an philosophischem Denken in der Theologie zu beklagen haben und daß die Theologie — ohne ausreichende philosophische Vermittlung — sich ebenfalls primär an ihren entfernteren Verwandten, den emprisch-anthropologischen Fächern orientiert (vgl. HK, April 1972, 178 ff. und Mai 1972, 239 ff.).

Mit der *Ethik* als jener Disziplin praktischer Philosophie, die nach den Grundformen und dem Sinn menschlichen Handelns zu fragen hat, ist es nicht viel anders bestellt. Sie reflektiert zwar heute stärker die sittlichen Folgen der technischen und geselllschaftlichen Veränderungen in ihrer Auswirkung auf den Menschen — dies tun auch immer mehr Naturwissenschaftler und Techniker von sich aus (vgl. dazu z. B. *H. Sachsse*, Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter, Rombach-Verlag, Freiburg 1972) —, aber die ethische Grundlagendiskussion ist mehr oder weniger Aporetik: Man beliebt, über die eigene Ausweglosigkeit zu räsonieren, so sehr hat sich auch da die Fragestellung vom Sinn in das Faktische verlagert. Und die Klage über die sog. *Krise der Geisteswissenschaften* scheint weniger ein methodisches als ein sachliches Problem zu sein. So sehr haben sich menschliche Grunderfahrungen, solche der Sprache, des ethischen und des ästhetischen Bewußtseins auch in ihrem Sinngefüge gewandelt oder sich in „positives" Denken aufgelöst.

Angeblich blockiert

Insgesamt, so schien es vielen, *sei die Sinnfrage von drei Seiten blockiert: von den Naturwissenschaften, von der tierischen und menschlichen Verhaltensforschung und von den Gesellschaftswissenschaften.* Allein die Physik liefert, seitdem sie bis in die Substrukturen des Atoms vorgedrungen ist, enorme Mittel der Selbsterklärung, die durch den technischen Fortschritt in solche der Machbarkeit umgewandelt werden. Bei nicht wenigen ist das Ansehen der Naturwissenschaftler an die Stelle des Ansehens der Theologen getreten. In ihren Laboratorien sehen viele die Heiligtümer jener tieferen Einsicht in die Weltzusammenhänge, die man einmal den Priestern und Theologen zutraute. Ihre Bedeutung wurde durch die Kenntnis der Ambivalenz, der Gefahren der Forschungsergebnisse für den Menschen, nicht verringert; eher hat sich das Faszinosum aus der Natur in die Technik verlagert. An ihr scheinen sich heute für nicht wenige die wahren Hoffnungen und Ängste zu entzünden. Die Natur selbst ist für sie kein Rätsel mehr, als Gabe des Schöpfers an den Menschen ist sie uninteressant geworden. Sie ist kaum noch Aussage Gottes, sondern mehr und mehr nur noch Werkstatt des Menschen.

Doch dem *klassisch-mathematisch naturwissenschaftlichen Denken* hat die *moderne Biologie* noch den Rang abgelaufen, denn sie erklärt nicht Welt, sondern den Menschen selbst. Wo ihn die Technik zum neuen Demiurgen erhebt, macht ihn die Verhaltensforschung wieder mehr als Teil der Natur als ein Evolutionsmoment verständlich, weist die Zusammenhänge mit dem tierischen Leben und die Abhängigkeiten menschlichen Verhaltens von tierischem Verhalten nach. Die Biotechnik, die Genetik und die Medizin legen die Zukunft des Menschen immer stärker in seine eigene Hand, indem sie seine eigene Machbarkeit, wenigstens Manipulierbarkeit, prognostizieren. Seine Zukunft, so meinen nicht wenige, entscheide sich hier, in seiner eigenen Werkstatt, eine andere Zukunft gebe es nicht. Hier müsse er die Grenze seines Handelns, den Rahmen seiner Verantwortung finden. Die Einsicht in die biologische Gesetzlichkeit menschlichen Verhaltens erklärt für sie auch die Grenzen der Freiheit und damit auch den Sinn von Moral.

Die *Tiefenpsychologie* löst für nicht wenige ihrer unchristlichen und unwissenden Gefolgsleute die Schuldfrage in Determinanten des Unterbewußtseins auf; es bedarf für sie keiner subtileren Begründungen der Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber sich selbst und aus der Abhängigkeit eines Schöpfergottes. Die gleichen Verfechter der Überholbarkeit oder Sinnlosigkeit der Sinnfrage sehen in den *empirischen Sozialwissenschaften* nicht nur ein eben empirisches Instrument der Erklärung von Systemzusammenhängen und sozialen Verhaltensregeln, sondern deuten das Ethos mit als ein Produkt gesellschaftlicher Zwänge, das durch Emanzipation aufzuheben ist, oder sie erklären das Religiöse selbst als ein bloßes Funktionselement der Gesellschaft, das seinen Sinnbezug allein in ihr selbst hat. Dies alles mündet zunächst einmal in einer Form von Atheismus, wie sie *Max Bense* definiert, nämlich als „stringente Beschreibbarkeit und Begreifbarkeit der Welt als Inbegriff alles Seienden . . ., die keinen Bezug nimmt auf ein metaphysisch postuliertes, Denkbarkeit und Erfahrbarkeit überschreitendes höchstes Wesen, von dem die Welt in einer formulierbaren Weise abhängen soll" (zit. nach Jean Améry, a. a. O., S. 18 f.).

Zeichen einer gegenläufigen Bewegung

Doch es braucht hier nicht eigens gesagt zu werden, daß dies nur eine, wenn auch unleugbare und ernst zu nehmende Seite unserer Situation ist. Denn es läßt sich durch eine ganze Reihe von Hinweisen zeigen, daß die andere Seite ebenso real ist und ebenso zu unserer Situation gehört: *eine teils gegenläufige, teils konkurrierende Bewegung, die die Sinnfrage als Frage nach letzten Gründen und Zielen des Daseins wieder neu zur Sprache bringt.*

Wer nüchtern ist, wird zögern, diese Reihe mit einem Phänomen zu eröffnen, das uns am unmittelbarsten präsent ist und an das sich gerade in den Kirchen aus verschiedenen Richtungen unterschiedliche Hoffnungen knüpfen: die Wiederentdeckung der Gestalt Jesu zunächst durch die politische Theologie und ihre sozialkritischen Derivate, die Propagierung des Explosiv-Revolutionären im Neuen Testament, der Gestalt Jesu als Gesetzeskritiker und als (religiöser) Sozialrebell; sodann als menschlich heilende, im wörtlichen Sinn erlösende Kraft von den Wunden eines verzwecklichten und/oder zugleich zerrütteten Daseins, die Entdeckung des Menschen Jesus als religiöser Führergestalt, als Leitbild im persönlichen Lebensstil und im Gruppenverhalten, wie es von Bewegungen wie den *Jesus people* gelebt wird. Solche Bewegungen sind sicher ein Zeichen dafür, daß in der jungen Generation tiefliegende

religiöse Bedürfnisse vorhanden sind, die die Kirchen nicht aufzufangen und kaum zu befruchten vermögen, nicht nur weil Religion in den Kirchen vielfach überinstitutionalisiert ist, sondern weil man solche erweckungsähnliche Spontanbewegungen den Kirchen selbst gar nicht zutraut. Aber sie sind offenbar mehr Ausdruck des Suchens der Jugend nach Leitbildern, die sie in der Gegenwartsgesellschaft nicht finden. Man müßte angesichts dieser Bewegungen wohl von neuem die *Unterscheidung von Religion und Glaube* anbringen, in dem umgekehrten Sinne, daß es sich hier um religiöse Manifestationen ohne umschreibbaren Glauben handelt. Es ist mehr ein Hereinholen der Gestalt Jesu in die menschlich religiösen Bedürfnisse, wie sie aus der Zeit erwachsen sind, nicht eine Rückkehr zum Christus des Evangeliums, der „Sohn" und „Ort der Auslegung Gottes" ist (vgl. *R. Pesch,* Thesen zur Sache Jesu: HK, Januar 1972, 34). Wir haben es hier offenkundig mit Erscheinungsformen zu tun, an denen die Sinnfrage virulent wird, aber nicht wirklich gestellt, geschweige denn zu Ende gefragt ist.

Aber es gibt andere, nicht weniger deutliche Zeichen. Zunächst läßt sich feststellen, daß es zwar immer und überall gläubige und ungläubige Naturwissenschaftler gibt und solche naturwissenschaftliche Laien, die wissenschaftliche Forschungsergebnisse oder Hypothesen, für oder gegen einen übergreifenden Grund und Sinn des Daseins anführen, atheistisch oder quasi-religiös deuten. Aber dies ist für unsere Gegenwart nicht charakteristischer als für andere Zeiten. Viel bezeichnender ist, daß bei den Naturwissenschaftlern, bei Biologen ebenso wie bei Physikern, mehr Nüchternheit Platz zu greifen beginnt. Es war aufschlußreich, daß *Werner Heisenberg* beim jüngsten Treffen der Nobelpreisträger in Lindau in einer Diskussion mit Studenten, die u. a. auch das Thema Gott und die Physik stellten, sich darauf beschränkte, methodisch einwandfrei exaktes Denken für den Naturwissenschaftler zu beanspruchen: In diesem exakten Denken komme Gott oder die Frage nach einem letzten Sinn „nicht vor", das heiße aber für den Physiker keineswegs, daß dies nicht wichtigere Realitäten sind als das, was die Physik an Wirklichkeit erfasse (vgl. SZ, 1. 7. 72).

Umgekehrt sind heute auch Theologen im Umgang mit naturwissenschaftlichem Denken, soweit es aus ihrem Gesichtskreis nicht durch die benachbarten Gesellschaftswissenschaften verdrängt ist, nüchterner. Sie nehmen es trotz der Beliebtheit „konvergierender" Denkgestalten wie der *Teilhard de Chardins* weniger unkritisch für sich in Anspruch. Und Naturwissenschaftler, die vorschnell die Lösung der Rätsel einer sehr differenzierten Gesamtwirklichkeit durch „Vordeutung" auf Gott erklären wollen, sehen sich sehr bald dem Vorwurf der Scheinargumentation ausgesetzt — gleich jenen, die theologisches oder philosophisches Denken am Wissenschaftsbegriff der exakten Naturwissenschaften messen möchten (vgl. dazu die Besprechung von *C. F. von Weizsäckers* „Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens" [Herderbücherei, Bd. 415] durch *H. Jakubczik* in der Stuttgarter Zeitung, 24. 6. 72).

Was die *Psychoanalyse* als sinnersetzende Daseinsdeutung betrifft, so können sich die Schüler ohnehin nur sehr bedingt auf ihre Meister berufen. Freud gab seinen religiösen Antipoden auf seine Weise recht, als er bereits 1928 in „Die Zukunft aller Illusion" schrieb, Gefühlsbindungen hätten eine enorme Zähigkeit, so daß er und seine Bewegung selbst die Leidtragenden eines Angriffs auf die Religion sein würden.

Daß auch die *Gesellschaftswissenschaften* Religion nicht nur gesellschaftsfunktional, sondern als Sinnfrage und damit diese selbst ernst zu nehmen vermögen, zeigen u. a. die religionssoziologischen Veröffentlichungen von *Peter Berger.* Ihr Echo war übrigens erstaunlich groß.

Breite Beschäftigung mit Grundfragen des Lebens

Dies ist nur eine erste Reihe gegenläufiger Symptome; eine zweite ist nicht weniger wichtig, und sie ist dem menschlichen Wurzelboden näher. Wir erlebten in den letzten Jahren eine *Jugendrevolte* von weltweitem Ausmaß, sie war von unterschiedlicher Dichte und von unterschiedlichem Ernst. Aber sie war nur vordergründig eine Rebellion gegen Institution und Autorität. In ihr spiegelte sich nicht nur Überdruß an einer permissiven Gesellschaft; sie war auch Ausdruck einer Sinnkrise, ein unartikulierter Aufschrei gegen ein positivistisches verschlossenes Gesellschafts- und Weltbild, ein Ruf nach neuem Daseinssinn. Jedenfalls zeigte die ihr folgende Bewegung neureligiöser Gruppen, daß ein Nährboden dafür bereitet war. Die teils modische, teils durchaus ernst zu nehmende Welle des Suchens nach *neuen Formen der Spiritualität und der Meditation in Anlehnung an östliche Geistigkeit* ist zweifellos ebenfalls mehr als nur flüchtiger Ausbruch aus der geregelten westlichen Wertwelt. Auch sie muß als *Symptom eines elementaren Bedürfnisses* gewertet werden, einen Lebenssinn zu finden, der mehr ist als Erfolg und Leistung, aber auch mehr als Leistungsverweigerung und Weltflucht. Freilich sind dies nur Symptome, die man erst nach einem längeren Erfahrungsspielraum wird deuten können; die Äußerung eines Bedürfnisses ist noch lange keine Wende zur Überwindung einer Sinnkrise, die sich auch negativ in verschiedenen Formen epidemischer gesellschaftlicher Krankheiten nachweisen läßt: in der Vereinsamung in einer dichtverflochtenen Gesellschaft bis hin zu Kontaktneurosen, in der Zunahme nihilistischer und anarchistischer Strömungen, kollektiver Angstphänomene in der immer noch ansteigenden Rauschgiftwelle, in den wachsenden Selbstmordziffern.

Aber es gibt auch das andere Phänomen; *eine breite Beschäftigung mit Grundfragen des menschlichen Lebens, die die Sinnfrage einschließen.* Die Literatur über die Gottesfrage ist in den letzten Jahren Legion geworden. Sie ist ein soziologisches Phänomen für sich. Es ist kaum anzunehmen, daß alle diese Literatur unterschiedlichen Niveaus, darunter viele Sammlungen von Rundfunkvorträgen mit großen Hörerzahlen, nur provoziert ist von der gewiß nicht kleinen Schar von verängstigten Gläubigen, deren Glaube durch die theologisch-kirchlichen Neuerungen erschüttert ist und die neuen Halt suchen. Es ist auch nicht anzunehmen, daß sie nur von diesen Gruppen gekauft und gelesen wird. Daß von neuem eine unmerkliche Konzentration auf Grundfragen der Existenz zu beobachten ist, läßt sich auch daran ablesen, daß gerade in den letzten Jahren über den Tod, trotz aller Verdrängungstheorien über das Sterben, fast ebensoviel geschrieben wird wie über das Wort „Gott". Und es sind nicht nur „fromme" Betrachtungen einer kleinen Lesergemeinde oder fachwissenschaftliche Werke über die bedrängenden medizinisch-ethischen Aspekte des Todes, sondern über den Tod als personales Sinngeschehen (vgl.

u. a. *E. Fink*, Metaphysik und Tod, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1969; *Fr. Wiplinger*, Der personale Tod, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1970).

Was uns Christen bedrängen müßte

Alle diese „Zeichen" widerlegen eklatant die eingangs referierte Vermutung, die Sinnfrage könnte durch Wissenschaft, Technik und Planung erdrückt werden oder als gegenstandslos erscheinen. Auch die christlichen Kirchen sind dieser Sorge enthoben. Uns Christen muß aber eine andere Frage quälen: Über die Sinnfrage, genauer über den Zugang zu ihr, über ihre Erschließung im Denken und Glauben, entscheidet nicht die Literatur, sondern die Lebenswirklichkeit einer Gesellschaft. Im Bezug darauf ist einige Skepsis angebracht. Im Augenblick ist nicht entscheidend, ob die Sinnfrage gestellt wird oder nicht, bedrängend ist vielmehr die Frage, welche Qualität sie hat.

Eines ist nicht zu übersehen: die Gravitationskraft des Faktischen bleibt auch bei der jungen Generation, die gegen den Sinnverlust in ihrer Umwelt aufbegehrt. Ein Beispiel, das diese Feststellung gut illustriert. Der preisgekrönte Aufsatz eines französischen Abiturienten zum Thema „Ist die Freiheit des anderen ein Hindernis für meine eigene Freiheit?" (veröffentlicht in „Le Monde", 9./10. 7. 72) mündete in der Feststellung, es gebe nur eine individuelle Freiheit und eine Freiheit „in Opposition" (in Entgegensetzung zum anderen): „ni dieu ni maître" und „zerstören ist gleich aufbauen", diese beiden anarchistischen Grundsätze waren die Lebensphilosophie des Prämiierten. Nicht nur jeden Transzendenzbezug, auch jeden über das Individuum hinausweisenden Wertbezug schloß er aus. Sinn war ersetzt durch kalte Subjektivität. Die Meinung des Abiturienten dürfte gar nicht so untypisch sein. Es deutet die fast unendliche Spannung an zwischen einem radikalen Emanzipationsverständnis, wie es unkritisch auch in der pädagogischen Praxis tradiert wird, und einer theonom gebundenen Intersubjektivität.

Den heranwachsenden Generationen ist wohl klargeworden, daß materieller Wohlstand keine adäquate Sinnerfüllung darstellt, einmal weil er nicht auch schon die individuelle und gesellschaftliche Freiheit mehrt, sodann weil er kontrastiert mit einem enormen Defizit an Menschlichkeit gegenüber den sozial schwächeren Individuen und Völkern. Aber das Aufbegehren gegen ein vom Konsumdenken und satter Kleinbürgerlichkeit beherrschtes Lebensgefühl, die Rebellion gegen bloß privates Glücksstreben sagt einiges aus über das Maß an *Sinnverlust* in einer Gesellschaft. Schließlich sind das Umsichgreifen gesellschaftlich bedingter Neurosen, die Ausbreitung von Langeweile und Lebensunlust, die vielfach schon im Kindesalter beginnen, noch deutlichere Zeichen für einen solchen Sinnverlust. Sie beweisen, daß ohne transzendenten Sinnbezug vielen Menschen auch das alltägliche Glück zerrinnt, aber sie sind mehr Zeichen für das Scheitern an der Sinnfrage als Ausdruck eines neu sich anbahnenden Transzendenzbezugs.

Fassen wir diesen Transzendenzbezug in Begriffen des Glaubens, dann sieht es nicht wesentlich anders aus: Charakteristisch ist die Vorherrschaft des *Zweifels*. Es ist ein fein nuancierter Zweifel, so wie ihn jüngst im seinen „Argumenten für und gegen Gott" der Journalist *R. W. Leonhardt* formuliert hat: Die Existenz Gottes sei nicht beweisbar. Diese Schlußfolgerung sei im Sinne des Zeitgeistes wenig originell, eher selbstverständlich. Für den Zeitgeist etwas weniger selbstverständlich sei die andere, daß die Nichtexistenz Gottes ebenso unbeweisbar ist (Die Zeit, 30. 6. 72).

Für den Christen sind Gottes- und Sinnfrage letztlich identisch; er kann sich mit bloßem Zweifel, so selbstverständlich er als *normale* Situation vorausgesetzt werden muß, niemals abfinden. Was kann er aber tun in einer Gesellschaft, die an der Sinnfrage mehr zu scheitern droht, als sie sich an ihr aufzurichten versteht? Ganz offensichtlich ein doppeltes: Erstens die Sinndimension seines eigenen Glaubens wieder stärker leben. Dies bedeutet keinen Verzicht auf Gesellschaftskritik, wohl aber Vermeidung eines vordergründigen Aktivismus. Besinnung und Gebet sind seit je *die* christlichen Mittel der Sinnerschließung; sie müssen heute erst selbst wieder erschlossen werden. Zweitens wird er *Anwalt der Person* sein gegenüber allen Phänomenen der geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Vermassung. Er kann so oder so kein Anhänger eines ungebändigten Immitationstriebes sein. Denn nur dort, wo der Mensch zu sich selber kommt, wo er seine eigenen verschlungenen Tiefenstrukturen kennt, erhält die Sinnfrage die Qualität einer Konversion, kann sie auch von unbestimmten religiösen und ideologischen Strebungen zur Praxis des Glaubens werden.

D. A. Seeber

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Kirchliche und weltpolitische Bilanz des Papstes

In der zweiten Junihälfte jährten sich zum neuntenmal die Tage der Wahl und der Krönung des gegenwärtigen Papstes. Paul VI. nahm selbst dreimal Bezug darauf; am ausführlichsten am Jahrestag seiner Wahl (21. Juni, Osservatore Romano, 22. 6. 72), in der traditionellen Mittwochaudienz, ein zweites Mal mit einem kurzen Hinweis in einer nach Stil und Inhalt herausragenden Rede vor dem Kardinalskollegium und der römischen Prälatur am Vorabend seines Namenstages (24. Juni, Osservatore Romano, 24. 6. 72), ein drittes Mal am Vorabend des Jahrestags seiner Krönung (am Peter- und Paulstag, dem 29. Juni) während eines Gottesdienstes in St. Peter (Osservatore Romano, 30. 6./1. 7. 72).

Die Mittwochsaudienz vom 21. Juni hatte eine stark persönliche Note. Sie war ganz dem Papsttum und seinem gegenwärtigen Träger gewidmet. Er wolle zwar, so betonte er vor den Audienzteilnehmern, keine Gelegenheitsrede halten, dennoch war die

ganze Ansprache eine Selbstreflexion über Person und Amt des Papstes. Er gedachte des Tages der Wahl und schilderte die persönliche Situation, in der er das päpstliche Amt übernommen hat: „Wir fühlten uns überwältigt von einem wie immer gearteten mechanischen oder geheimnisvollen Spiel in einem Vorgang, der außerhalb unseres Willens lag und diesen überstiegen hat. Wir haben unsere Wahl niemals im mindesten gewünscht und noch weniger begünstigt." Man möge ihm glauben: der langjährige Dienst unter Pius XI. und Pius XII. hätten ihm hinreichend bewußt gemacht, welch enorme Menge von Pflichten, Schwierigkeiten und Anforderungen die Schlüssel Petri mit sich bringen, um die notwendige Vorbereitung auf dieses Amt zu kennen und sich keine Illusionen über die fehlenden angemessenen Charismen zu machen.

Leitmotiv Vertrauen

Seinen Regierungsstil und wohl auch seine zeitgeschichtliche Rolle, wie er sie selbst sieht, erläuternd, zitierte er (unseres Wissens zum erstenmal) aus persönlichen Aufzeichnungen: „Vielleicht hat mich der Herr in diesen Dienst berufen, nicht weil ich irgendeine Eignung dafür hätte oder damit ich die Kirche regiere und sie aus ihren gegenwärtigen Schwierigkeiten herausführe, sondern damit ich irgend etwas für die Kirche leide, damit so klar werde, daß Er und nicht andere sie führen und retten." Er vertraue dies Bekenntnis den Pilgern nicht an, um einen öffentlichen, eitel-überflüssigen Akt der Demut zu setzen, sondern damit auch sie in den Genuß jener Ruhe kämen, die er verspüre, wenn er daran denkt, daß nicht seine schwache und unerfahrene Hand das Steuer im Schifflein Petri führe, sondern die starke und liebevolle Hand des Herrn. Und er wünsche sich, daß auch bei den Zuhörern wie in der ganzen, manchmal von Schwächen befallenen Kirche der evangelische Sinn vertrauenden Glaubens (fede-fiducia) die Oberhand gewinne, den Christus von seinen Jüngern fordert.

Dasselbe Motiv hatte er übrigens bereits anläßlich des 400. Jahrestages des Gründers der päpstlichen Universität Gregoriana angesprochen, als er in der Aula der Universität die Theologen aufforderte, keine „Aussäer des systematischen Zweifels", keine „Zerstörer des Glaubens der Studenten und Gläubigen" und „keine Kritiker zu sein, die das überkommene Erbe untergraben" (vgl. Osservatore Romano, 14. 5. 72).

Wie er Amt und Amtsträger an der Spitze der Kirche sieht, stellte er klar mit einem weiteren Bekenntnis: Er habe nach der Wahl sehr wohl „unsere neue Definition" vernommen, Diener der Diener Gottes zu sein. Und er sagte auch, wie er diese Definition versteht: als Einheit von Liebesdienst und Autorität. Dies sei die „soziale Sendung des Apostolischen Stuhles", ihre „geheime Substanz": der Dienst an der Einheit der Kirche und im gewissen Sinne auch an der Einheit der Welt. Die innere Spannung, die in einem solchen Selbst- und Amtsverständnis liegt, deutete er an durch zwei Bemerkungen, die nicht zum erstenmal gemacht wurden, die aber etwas von dem ausdrückten, was der Papst sehr persönlich unter dem Begriff Leiden faßte: die *Distanz,* die das hohe Amt schaffe, gegenüber nahestehenden Personen und Freunden und „besonders gegenüber dem Volk", für dessen geistliches Wohl er bestellt worden sei; und das „Paradox", daß der Primat des Petrus noch ein *Hindernis* sei für die Vollendung des Ökumenismus. Wie schon öfters beteuerte er auch an dieser Stelle: dieser sei nicht das abstoßende Schreckgespenst, das die Einheit behindere, sondern „der Leuchtturm, der zur Einheit führen muß, um aus der gespaltenen Christenheit das eine Volk Gottes zu machen".

„Dies war damals und ist, wie wir glauben, heute noch unser Traum, oder besser unsere Hoffnung."

In der Ansprache vor den Kardinälen nahm er, an seine Wahl erinnernd, das Motiv der fede-fiducia, des vertrauenden Glaubens, nochmals auf und erklärte es zum *Leitmotiv* kirchlicher Führung: ein Vertrauen auf Gegenseitigkeit, daß die Kirche und ihre Führung den Gläubigen entgegenbringen müsse, das aber auch die Gläubigen der Kirche nicht verweigern dürften. Das Wissen um dieses Vertrauen habe ihn gestützt, als er vor neun Jahren die Last des Pontifikats auf sich nahm.

Keine ungestörte Koexistenz von Gegensätzen

War dieses Vertrauen gerechtfertigt? Die Antwort gab er in einem gedrängten Überblick über die kirchliche Gegenwartslage, in den er die neun Jahre Pontifikat wenigstens stellenweise mit einbezog. Er widmete die Rede vor den Kardinälen in der Hauptsache zwei großen Bereichen: der innerkirchlichen Entwicklung und dem politischen Weltgeschehen, soweit die Mitgestaltung bzw. Mitverantwortung für dieses zum Auftrag der Kirche und des Papsttums gehört. Die Rede begann allerdings mit einer gegenteiligen Feststellung zu dem, was er in der Mittwochsaudienz vom 21. Juni gesagt hatte: Nicht Vertrauen sei das Kennzeichen der gegenwärtigen Kirchen, sondern *Mißtrauen,* der Mangel an Vertrauen in das Wirken der Kirche und ihrer Führung sei groß bei manchen Christen, auch bei manchen Priestern und Ordensleuten; es äußere sich manchmal in einer gewissen *Aggressivität,* aber noch mehr in *Entmutigung* und *Enttäuschung.*

Er charakterisierte die beiden Gruppen, die sich zu solchem Mißtrauen hinreißen lassen: Für die *einen* stellte die Kirche ein festgefügtes und durchorganisiertes Ganzes dar; für sie ist heute die Einheit der Kirche in Gefahr. Sie sind beunruhigt wegen mancher traditionsvergessener Initiativen, wegen der Vernachlässigung von Frömmigkeitsformen, denen sie besonders zugetan sind. Sie möchten sich auf sich selbst zurückziehen und weigern sich, den Anteil an der Kirche und ihren Aufgaben zu übernehmen, der ihnen zukommt. Die *anderen* meinen, die Kirche klammere sich weiter an „erworbene Sicherheiten", und möchten allein auf die Bedürfnisse der Welt hören. Gegenüber der sichtbaren und institutionellen Kirche zeigten sie sich kalt und meinen aus Sensibilität für die Veränderungen der Welt sich von ihr entfernen zu müssen. Diese gegensätzlichen Positionen schafften einen „Spannungszustand des Unbehagens", führten vor allem zur falschen und mißbräuchlichen Verdolmetschung des Konzils, zu einer pauschalen Verdammung der vorkonziliaren Kirche, zu einem Bruch mit der Tradition, auch der Lehrtradition.

Der Papst beklagte die „Faszination des neuen Mythos der *Gewalt*". Mit dem Schlagwort der Befreiung würden umstürzlerische Methoden bemäntelt, die keineswegs eine legitime Interpretation der evangelischen Freiheit seien. Er warnte ebenfalls vor der „Verführungskraft des *Sozialismus*", der zwar als erneuernde so-

ziale Kraft verstanden, aber mit „un- und manchmal antichristlichen Ideen" belegt werde, „mit systematischem Klassenkampf, mit Haß und Subversion und mit materialistischer Psychologie, von der die sog. Konsumgesellschaft angesteckt ist". Er beklagte Tendenzen, die auf die „Auflösung des kirchlichen Lehramts" abzielen, die den *Pluralismus* als „ungestörte Koexistenz von Gegensätzen" verstehen, Subsidiarität mit Autonomie verwechseln und die die Ortskirche frei und autark sehen möchten. Solche Situationen führten zu peinvollen und gefährlichen Wirkungen für die Kirche: zu Gewissenskrisen, zu religiöser Verarmung, zu Mangelerscheinungen in den Orden, zum Abrücken von der ehelichen Treue und Unauflöslichkeit, zur Schwächung des Ökumenismus und der Barrieren gegen den hereinbrechenden Hedonismus.

Die Schwierigkeit, prophetisch zu wirken

Neben diese inneren Schwierigkeiten stellte er die *Hindernisse von außen.* Mißtrauen begegne der Kirche auch bei der *Ausübung ihres „prophetischen Amtes"*, „zu dem nicht nur die Verkündigung der Wahrheit und der Gerechtigkeit gehört, sondern auch das Bedauern, das Anprangern und das Verurteilen von Schuld und Verbrechen *gegen* die Gerechtigkeit und gegen die Wahrheit". Der Apostolische Stuhl sei sich dieses prophetischen Amtes sehr wohl bewußt, er verstehe sich als „moralisches Gewissen der Menschheit" nicht nur in den Grundsätzen, sondern auch bezüglich der konkreten Wirklichkeit. Er gab eine sehr deutliche Antwort auf Kritiken, die wiederholt gegen den Vatikan vorgetragen wurden: „Wir können versichern, daß er bei keinem Schrei und bei keiner Klage, die ihn erreicht, taub bleibt. Im Gegenteil! Er ist bemüht, auch das zu erfahren, von dem man nicht will, daß es erfahren wird und das man leider oft zu verbergen versteht. Aber seine Verantwortung gebietet ihm natürlich, sich nicht mit unzureichend kontrollierten Nachrichten zu begnügen und größte und vollkommenste Objektivität walten zu lassen." Um das direkte und verantwortliche Gespräch nicht unmöglich zu machen, bedürfe es einer gewissen öffentlichen Zurückhaltung. Paul VI. brachte, ohne Länder zu nennen, auch die *Behinderungen der Kirche durch die staatliche Gewalt* zur Sprache. Der Heilige Stuhl stoße auf unüberwindliche Hindernisse, wo er bemüht sei, der Kirche einen minimalen Lebensraum zu sichern. Mit deutlicher Anspielung auf die ČSSR beklagte er den „ständigen Mangel an wirklich positivem Willen". „Durch kalkulierte Verschlechterung der Lebensbedingungen" glaube man die Kirche zur „Annahme unannehmbarer Auflagen bewegen zu können". Wie bekannt, waren erst kürzlich die Gespräche zwischen Msgr. *G. Cheli* vom Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche und dem Leiter des staatlichen Kirchenamtes der ČSSR, *K. Hruza*, genau an dieser Situation gescheitert.

„Etwas Neues geschieht in der Welt"

Hoffnungsvoller war der Teil der Bilanz, der sich auf *weltpolitische Fragen* bezog. Als Zeichen der Hoffnung nannte er — seit je nachdrücklicher Befürworter der *neuen Chinapolitik* der westlichen Staaten — die Gipfelgespräche zwischen Washington und Peking und zwischen Washington und Moskau, aber auch die Ratifizierung des Moskauer und Warschauer Vertrages (womit er nochmals seine *ostpolitische Position* zu erkennen gab) und das Berlinabkommen. Die langfristigen Wirkungen, so schränkte der Papst ein, ließen sich freilich nur schwer voraussagen. Doch: „Etwas Neues geschieht in der Welt." Zumindest könnten nun allgemeine Spannungen leichter abgebaut und größere Initiativen ermöglicht werden. Zu diesen größeren Initiativen zählte er die geplante europäische Sicherheitskonferenz. In den großen Konferenzen der jüngsten Zeit (Welthandelskonferenz in Santiago, Umweltkonferenz in Stockholm) sah er eine solide Möglichkeit aller Völker, sich Gehör zu verschaffen und die großen Weltprobleme einheitlicher und solidarischer zu sehen. Dennoch, so wörtlich, wäre es „utopisch", in „diesem neuen Kontext geringeren Mißtrauens" gerechte, schnelle, ehrenhafte und mutige Lösungen für chronische Konflikte zu erhoffen: Er nannte Vietnam, den Nahen Osten, Irland und Burundi.

Die *innerkirchliche Situation* beurteilte der Papst nicht mit dem gleichen Optimismus. Hatte er vor den Kardinälen über das *Mißtrauen zwischen den kirchlichen Gruppen und gegenüber der Kirchenleitung* geklagt, so wurde er in der dritten eingangs zitierten Ansprache am Vorabend seines Krönungstages noch deutlicher: Durch eine Ritze sei „der Rauch des Satans in den Tempel Gottes eingedrungen": Unsicherheit, Unruhe, Unzufriedenheit, Mißtrauen, Konfrontation, Kritik und Zweifel ersetzten die Wahrheit. Dies sei das Werk einer feindlichen Macht, des Teufels, der „die Früchte des Konzils ersticken will".

Doch gab er vor den Kardinälen nach der Darstellung der innerkirchlichen Spannungen auch der kirchlichen Entwicklung eine Wendung zum Konstruktiven. Es gebe auch die *positiven Strömungen* in der Kirche. Er zählte auf: das intensive Bedürfnis nach Gebet bei vielen Christen, die Suche nach einem kontemplativen, aber mitmenschlich geprägten Lebensstil, den geschärften Sinn für Gerechtigkeit besonders bei der Jugend, den Einsatz für die Entwicklungshilfe, einen feineren Sinn für Armut nach dem Beispiel Christi und der Urkirche, eine größere Öffnung gegenüber der Welt, „die die Kirche heute aufgeschlossen und verfügbar macht für alle Sektoren des sozialen, kulturellen und geistigen Lebens der Menschheit, die auf der Suche nach sich selbst ist". Die Kirche, so wiederholte er nochmals sein anspruchsvolles Wort vor den Vereinten Nationen, sei „Expertin in Humanität". Er lobte die neuen Initiativen in der Katechese, in der Sozialaktion, in der Arbeiterseelsorge. Er lobte die Zusammenarbeit mit den Bischöfen, die gegenwärtig an der Front stünden und dennoch mit dem Heiligen Stuhl eng verbunden seien, er erinnerte an die stille und diskrete *Mitarbeit des Vatikans in den internationalen Organisationen* und zuletzt an die Reform der Kurie vor fünf Jahren, die Gegenstand einer kritischen Bestandsaufnahme in einer Gemeinsamen Sitzung („Ministerrat") der Vorsitzenden der römischen Dikasterien war. Der Papst hatte damals (vgl. Osservatore Romano, 15. 6. 72) die Treue der Kurie zum Konzil und die pastorale Zielsetzung ihrer Tätigkeit bekräftigt. Sie habe seit Beginn ihrer Reform einen klareren, zügigeren und koordinierteren Arbeitsstil entwickelt. Zahlreiche Probleme seien indessen noch zu lösen: die Frage nach den Einzelkompetenzen, die Frage nach der „Ekklesiologie", die den Be-

ziehungen mit den Ortskirchen zugrunde liegt, und das Problem der Subsidiarität.

„Trotz allem", so das Fazit des Papstes schon zu Beginn der Rede, „sind wir auf dem guten Weg, weil wir Christus folgen und in ihm die Kraft finden, in der wirklich ungeheuren Anstrengung fortzufahren, der Welt seine Botschaft zu vergegenwärtigen." Manchmal fehlten die Kräfte und würden die Ergebnisse nicht dem Aufwand entsprechen. Aber dies sei kein Grund zur Entmutigung.

Antwort auf seine Kritiker

Von der Vorahnung eines nahenden Rückzugs war in diesen Ansprachen nichts zu spüren. Es gab auch keine Zeichen von Resignation. Die Rücktrittsgerüchte, die sich mit dem Herannahen des 75. Geburtstages des Papstes (dem Pensionierungsalter für Kardinäle und Bischöfe) seit Jahresbeginn verdichteten, waren schon vorher wieder verstummt, nachdem nicht nur vatikanische Stellen wiederholt dementiert, sondern der Papst selbst nach einem Ohrenzeugenbericht Mitte April in einer Audienz für Mitglieder der Marianischen Kongregationen erklärt hatte, ein Papst könne zwar zurücktreten, er wolle sich jedoch der Verantwortung seines Amtes nicht entziehen. Eher hatten die Reden streckenweise den Charakter einer *Apologie*, besonders die Audienzansprache vom 21. Juni. Waren sie nur als Antwort gedacht an jene Kritiken aus aller Welt, die den Papst zu mutigeren Reformen drängen oder ihm umgekehrt Führungsschwäche vorwarfen und die er, wie er vor den Kardinälen erklärte, akzeptiere, sofern sie „ausgewogen" seien und von „kompetenten und verantwortlichen Leuten" kämen? Oder hatte er auch die Aufzeichnungen des verstorbenen Kardinaldekans *Tisserant* im Blick, die nach gerüchteweiser Verbreitung von Bruchstücken nicht nur eigenwillige Informationen über frühere Päpste und die letzten Konklave bringen, sondern auch über schon bisher nicht unbekannte Spannungen zwischen Tisserant und dem gegenwärtigen Papst Aufschluß geben sollen. Papst Paul VI. bestätigte dem toten Kardinaldekan in der Ansprache vor den Kardinälen: „Seine Kompetenz in den ihm von den römischen Päpsten erteilten Aufträgen war ebenso groß wie seine lebendige Liebe zur Kirche und sein unermüdlicher Eifer, dessen Zeugen wir alle waren." So würden ihn alle, die sein Wirken kennen, in Erinnerung behalten.

Römische Richtlinien zur Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie

In der ersten Julihälfte wurden in Rom zwei neue Pastoralinstruktionen veröffentlicht. Die erste, ein Dokument des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, handelt von der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie in der katholischen Kirche. Die zweite, ein Richtlinienerlaß der römischen Glaubenskongregation, betrifft die gemeinschaftliche Sündenvergebung und die Notwendigkeit der Einzelbeichte. Die Wortlaute erschienen im „Osservatore Romano" vom 8. 7. bzw. vom 14. 7. 1972. Beide Instruktionen berühren Themen, die seit Jahren heftig diskutiert werden und die da und dort bereits zu einer Praxis geführt haben, die offenbar jetzt kanalisiert bzw. revidiert werden soll. Die „Instruktion über die Zulassung von anderen Christen in besonderen Fällen zur Eucharistie in der katholischen Kirche" grenzt an die Frage der Interkommunion bzw. an die sog. offene Kommunion; die „seelsorglichen Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution" an die Frage der Zulässigkeit und Sakramentalität von Bußfeiern. Beide Themen haben für Deutschland eine besonders aktuelle Bedeutung, weil sie auch auf der Synode in Würzburg anstehen. Die zweite Instruktion bringen wir auf S. 391 im Wortlaut. Die erste sei hier zusammengefaßt.

Strikte dogmatische Definitionen

Bei der Instruktion des Einheitssekretariats handelt es sich um eine vorsichtige Fortschreibung und Präzisierung der einschlägigen Bestimmungen des Ökumenismusdekrets und des Ökumenischen Direktoriums (Nr. 55). Dieses hatte die Möglichkeit der Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie auf extreme Notfälle beschränkt. Als einzige solcher Fälle wurden exemplarisch Gefangenschaft und Verfolgung genannt. Die jetzige Instruktion sieht weitere Fälle vor. Sie denkt in der Hauptsache an Christen in bestimmten Diasporasituationen, in denen Geistliche und Gemeinden der eigenen Kirche in zumutbarer Entfernung nicht erreichbar sind.

Doch scheint die Hauptintention weniger dieser praktischen Seite zu gelten. Aufschlußreicher ist der dogmatische Teil des Dokuments (Abschnitt 2 und 3), in dem die Eucharistielehre der katholischen Kirche zusammengefaßt wird. Dies geschieht wenige Monate nach der Veröffentlichung der Dokumente über einen Eucharistie-Konsens in England und Frankreich (vgl. HK, Februar 1972, 59 ff. und Mai 1972, 221 ff.). Sie macht vorläufig wenigstens die Gewährung des „Gastrechts" für andere Christen, wie es die Gruppe von Dombes anregte, unmöglich durch eine strikte dogmatische Definition des Wesens der Eucharistie als Kernstück des Mysteriums der einen Kirche. Während die genannten Konsensus-Dokumente das „Memorial", das wirksame Gedenken Christi in der Eucharistie, als Unterpfand seiner Gegenwart herausarbeiten und die Person Christi als eigentlichen Herrn und Gastgeber des eucharistischen Mahls verstehen, wiederholt die Instruktion nicht nur die *klassische katholische Opferlehre*, sondern bindet die Eucharistie streng an das katholische Amtsverständnis. Es heißt: „Zwischen dem Mysterium der Kirche und dem Mysterium der Eucharistie besteht ein enger Zusammenhang."

Eucharistie und Amt

Dies wird erläutert:

a) „Die Eucharistie enthält in der Sache das, was Fundament der Existenz und der Einheit der Kirche ist: den Leib Christi *als Opfer dargebracht* und den Gläubigen als Brot des ewigen Lebens gereicht." Demnach gehören zum Sakrament der Eucharistie, das „der Kirche gegeben ist, damit sie sich in ihm selbst konstituiere", unabdingbar folgende Elemente:

— „die *potestas ministerialis*, die von Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen mit den Presbytern, übertragen ist, damit sie sakramental seinen priesterlichen Akt ausführen, durch den er sich selbst

ein für allemal dem Vater im Heiligen Geist darbrachte und sich zugleich den Gläubigen gab, damit sie mit ihm eins sind;

— die *Einheit dieses Amtes* (ministerium), das im Namen Christi, des Hauptes der Kirche, zu betätigen ist und demnach in hierarchischer Communio der Diener;

— den *Glauben der Kirche*, den sie in dieser eucharistischen Handlung bekennt und durch den sie im Hl. Geist auf die Gabe Christi antwortet ... Das Sakrament der Eucharistie, das unverkürzt mit diesen drei Elementen angenommen wird, bedeutet die reale, durch Ihn gewirkte Einheit, die Einheit der sichtbaren Kirche, die nicht aufgegeben werden kann."

b) „Die Feier der Messe *als Handlung Christi und des hierarchisch geordneten Gottesvolkes* ist die Mitte des ganzen christlichen Lebens für die universale wie für die lokale Kirche wie für den einzelnen Gläubigen.

Die Kirche feiert ihr Opfer der Messe, das Mysterium Christi, zugleich mit ihrem eigenen Mysterium und manifestiert konkret ihre Einheit. Die um den Altar versammelten Gläubigen *opfern durch die Hand des Priesters*, der im Namen Christi handelt, und repräsentieren die im Glauben vereinte Gemeinschaft des Volkes Gottes ...

Die Feier der Messe ist in sich schon das Bekenntnis des Glaubens, in welchem die ganze Kirche sich selbst erkennt und ausdrückt." Hier wird auf die Reichtümer der Liturgie im Kirchenjahr verwiesen, die den Satz wahrmachen: „Lex orandi lex credendi". Betont wird auch die katechetische Kraft der Messe, die in den ganzen Glauben einführt.

Abschnitt 3 stellt die Eucharistie dar als „geistliche Speise" unter Zitierung von Joh 6, 56. Als *Sakrament der vollkommenen Einheit* ist sie für alle Gläubigen notwendig. Sie ist aber „in keiner Weise ein Instrument zur Erlangung individueller Wünsche, wie hoch sie auch immer seien." Sie dient dazu, die Gläubigen immer tiefer mit Christus zu vereinen und am Mysterium der Kirche teilhaben zu lassen.

Unterschiedliche Bestimmungen für Orthodoxe und Protestanten

Erst die Abschnitte 4—6 handeln von den Normen für die ausnahmsweise Zulassung anderer Christen zur Eucharistie. Als Grundkriterien gelten: die Integrität der kirchlichen Gemeinschaft und das Heil der Seelen. Niemals aber dürfe die *Beziehung zwischen dem Mysterium der Kirche und dem Mysterium der Eucharistie* verdunkelt werden. Ein Christ könne daher in Ausnahmefällen nur dann zur katholischen Eucharistie zugelassen werden, wenn er spontan die Zulassung begehrt und sein Glaube mit dem Glauben der Kirche übereinstimmt, andernfalls bestehe die Gefahr, daß die Zulassung anderer Christen den Glauben der Katholiken verwirrt.

Daraus zieht die Instruktion *verschiedene Folgerungen* für die Orthodoxen und für die Christen in den Reformationskirchen. Der Grund dafür ist, daß die Orthodoxen die gleichen Sakramente besitzen, vor allem — wegen der Apostolischen Sukzession — das Priestertum und die Eucharistie. Dadurch sind sie engstens (nexu arctissimo) mit der katholischen Kirche verbunden.

Bei den anderen Christen, deren Glaube an die Eucharistie verschieden ist von dem der katholischen Kirche, bestehe indessen die Gefahr der Verdunkelung des Zusammenhangs zwischen kirchlicher und eucharistischer Gemeinschaft, wenn man sie zur Eucharistie zuläßt. Deshalb gestatte das Ökumenismusdirektorium die Zulassung nur in sehr seltenen Fällen bei „dringender Notwendigkeit". Von ihnen wird im Unterschied zu den orthodoxen Christen verlangt, daß sie ein *Bekenntnis des Glaubens* in die Eucharistie „äußern", das mit dem Glauben der katholischen Kirche vereinbar (consentaneum) ist. Präzisiert werden auch die *bischöflichen Zuständigkeiten* in dieser Materie. In Gegenden, in denen die vorgesehenen Fälle genügend häufig und in einer gewissen Regelmäßigkeit vorkommen, sollen die Bischofskonferenzen einige sichere Normen aufstellen. In der Regel hat aber der Ortsordinarius zu entscheiden, was geschehen soll, denn er könne wahrscheinlich die näheren Umstände genau abwägen.

Der Einfluß der Glaubenskongregation

Der starke Einfluß der Glaubenskongregation auf dieses Dokument ist unschwer zu erkennen. Daß diese ein entscheidendes Wort mitgeredet hat, ergibt sich auch aus dem Begleitkommentar, den *P. J. Hamer OP*, der Sekretär des Einheitssekretariats, in der gleichen Ausgabe des „Osservatore Romano" unter dem Titel „Doktrinelle Gründe einer Disziplin" veröffentlicht hat. Nach Hamer wurde bereits im Februar 1968 eine *gemischte Kommission des Einheitssekretariats und der Glaubenskongregation* gebildet, um Nr. 55 des Ökumenischen Direktoriums näher zu erläutern. Im November 1969 wurde die Plenarkonferenz des Einkeitssekretariats über das Ergebnis der Beratungen unterrichtet und eine Kommission von drei Bischöfen eingesetzt, die Anfang Juni 1970, von Exegeten, Patrologen und Dogmatikern unterstützt, einen neuen Bericht erstellte. 1971 wurde eine *neue gemischte Kommission des Einheitssekretariats und der Glaubenskongregation* gebildet, die einen Entwurf für eine Pastoralinstruktion ausarbeitete. Für diesen Entwurf wurde nochmals die Zustimmung der Glaubenskongregation eingeholt. Im Februar 1972 erhielt das Einheitssekretariat deren Stellungnahme. Ende Mai wurde der jetzt veröffentlichte Text vom Papst gebilligt. Das Echo aus den nichtkatholischen christlichen Kirchen, vor allem aus den Kirchen der Reformation, bleibt abzuwarten.

Die neuen Bistumsgrenzen jenseits von Oder und Neiße

Als der Apostolische Administrator in Breslau, Erzbischof *B. Kominek*, in einem Fernsehinterview im Herbst 1971 ankündigte, die Neuregelung der Bistumsgrenzen in den polnischen Westgebieten werde nach der Ratifizierung des deutsch-polnischen Vertrages „blitzartig" kommen, hatte kaum jemand gerechnet, daß er so sehr recht behalten würde. Die meisten Beobachter wurden von dem vatikanischen Kommuniqué vom 28. Juni (vgl. Osservatore Romano, 29. 6. 72), mit dem die Neuregelung erläutert wurde, überrascht. Denn vor nicht allzulanger Zeit noch war

vom Vatikan versichert worden, man werde die Entscheidung „behutsam und nicht übereilt" treffen. Doch diese Behutsamkeit erstreckte sich offenbar nicht auf eine vorherige Konsultation der deutschen Bischöfe, da diese vom Entschluß des Heiligen Stuhles lediglich „sehr kurzfristig" in Kenntnis gesetzt wurden. Kardinal *Döpfner* hatte sich zwar beim Empfang einer Delegation der polnischen ZNAK-Gruppe in München am 13. Juni gegen eine Verzögerung einer „dauerhaften Entscheidung" ausgesprochen, aber zugleich betont, daß eine Prüfung „Zeit erfordert" (vgl. HK, Juli 1972, 363).

Nicht ganz so überrascht waren die polnischen Bischöfe. Am 18. Juni teilte Kardinal *Wyszyński* seinen Zuhörern während eines Gottesdienstes in Tschenstochau mit, daß *B. Dabrowski*, Sekretär der polnischen Bischofskonferenz, seit dem 9. Juni in Rom Gespräche über die Regelung der Bistumsgrenzen führte. *Wyszyński* gab dabei zu verstehen, daß er auf eine „baldige und endgültige" Lösung hoffe. Der Weg bis zur heutigen wohl endgültigen Regelung seit Kriegsende war wechselhaft und von manchen Rückschlägen begleitet (vgl. HK, Juli 1967, 314 ff.). Was hat sich nun gegenüber dem bisherigen Provisorium geändert?

Der Apostolische Administrator *in* Breslau, B. Kominek, wurde nun Erzbischof *von* Breslau. Das gleiche gilt von den Apostolischen Administratoren in Oppeln, *F. Jop*, in Allenstein, *J. Drzazga*, und in Landsberg, *W. Pluta*. Sie wurden residierende Bischöfe. Der übergroße Jurisdiktionsbezirk Landsberg wurde in drei Diözesen eingeteilt, in die Diözese Landsberg (Gorzów), in die Diözese Köslin-Kolberg (Koszalin-Kolobrzeg) und in die Diözese Stettin-Kammin (Szczecin-Kamień). Gebietsmäßig entfallen dabei auf das Bistum Landsberg der nördliche Teil des Erzbistums Breslau, ein Teil der Freien Prälatur Schneidemühl sowie des Bistums Berlin; das neue Bistum Köslin-Kolberg setzt sich zusammen aus dem restlichen Teil der Freien Prälatur Schneidemühl und einem Teil des Bistums Berlin; das Bistum Stettin-Kammin aus dem übriggebliebenen Teil des Bistums Berlin. Zum Bischof von Köslin ernannte der Papst den bisherigen Weihbischof von Landsberg, *I. Jez*, zum Bischof von Stettin *J. Stroba*, der ebenfalls früher Weihbischof von Landsberg war.

Auch die *Zuordnung zu den Kirchenprovinzen* wurde neu geregelt. Zu Breslau wurden die Bistümer Oppeln und Landsberg geschlagen, zum Erzbistum Gnesen die Diözesen Stettin-Kammin, Köslin-Kolberg und Danzig, das mit Bischof *L. Kaczmarek* bisher direkt dem Heiligen Stuhl unterstand. Allenstein wurde dem Erzbistum Warschau zugeordnet und das Bistum Berlin direkt dem Heiligen Stuhl unterstellt. Der zur DDR gehörende Teil des Erzbistums Breslau (Görlitz) wurde zur Apostolischen Administratur erhoben. Zum Apostolischen Administrator für dieses Gebiet ernannte der Papst *B. Huhn*, der erst Ende 1971 zum Weihbischof von Bischof *G. Schaffran* (Meißen) für den Bereich Görlitz ernannt worden war (vgl. HK, Januar 1972, 52). Für die in der Bundesrepublik lebenden Flüchtlinge aus dem Ermland und dem Gebiet der Freien Prälatur Schneidemühl wurden die bisherigen Apostolischen Administratoren *P. Hoppe* und *P. Snowadzki* zu Apostolischen Visitatoren ernannt.

Die politische Interpretation des Vatikans

Mit dieser Neuregelung sind im wesentlichen zwei Fragen angesprochen: 1. Wie interpretiert der Vatikan das Reichskonkordat bzw. den deutsch-polnischen Vertrag und: 2. Warum gelten die gleichen „pastoralen Gründe", die ihn zur gegenwärtigen Neuordnung veranlaßten, nicht auch für die Diözesen in Ostpolen?

Unbestritten ist: das Reichskonkordat vom 18. September 1933 ist nach einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. März 1957 noch weiterhin in Kraft. Dort heißt es in Artikel 11, „Neubildungen oder Änderungen" kirchlicher Zirkumskriptionen, welche „über die Grenzen eines deutschen Landes hinausgehen", müssen mit der „Reichsregierung" abgesprochen werden. Dem Entscheid des Bundesverfassungsgerichts lag die Auffassung zugrunde, daß das Deutsche Reich noch in den Grenzen von 1937 weiterbesteht und die Bundesregierung sich als Rechtsnachfolgerin der Reichsregierung versteht.

Inzwischen ist aber der deutsch-polnische Vertrag ratifiziert und in Kraft getreten. Es gibt dazu die Note der Bundesregierung an die drei Westmächte vom November 1970 und die gemeinsame Erklärung der Bundestagsfraktionen vom Juni 1972, die allerdings anders als beim Moskauer Vertrag nicht der Warschauer Regierung übergeben und von dieser nie akzeptiert worden ist. Als einseitige Erklärungen eines Vertragspartners sind sie lediglich Interpretationen. Anderseits stellt Artikel 4 des deutsch-polnischen Vertrages fest, daß „von den Parteien früher geschlossene oder sie betreffende zweiseitige internationale Vereinbarungen" diesen Vertrag nicht „berühren". Damit bekräftigt er den Friedensvertragsvorbehalt von Potsdam. Außerdem schließt die im Vertrag garantierte „Unverletzlichkeit" der Grenzen eine friedliche Änderung nicht aus. Für die polnische Regierung aber ist die Grenzfrage durch den Vertrag endgültig geregelt. Diese Rechtslage bzw. deren Interpretation bedeutet für die Anwendung des Reichskonkordats, daß Artikel 11 „vorläufig" als suspendiert zu gelten hat. Damit aber war in diesem Punkt der Weg für den Vatikan frei. Die Bundesregierung brauchte daher formell nicht ihre Zustimmung zur Neuordnung der Bistumsgrenzen zu geben.

Im vatikanischen Pressekommuniqué, in dem die Neuregelung bekanntgegeben wurde, hieß es, der „Austausch der Ratifizierungsurkunden des am 7. Dezember 1970 zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Volksrepublik Polen geschlossenen Vertrages hat eine völkerrechtliche Situation geschaffen, die es gestattete, die sich seit langen Jahren mehrenden Ansuchen zu befriedigen. Der Heilige Stuhl mißt dem Vertrag keine andere Tragweite zu als die, welche ihm im Einklang mit den allgemeinen völkerrechtlichen Normen über den Wert von Abkommen zuerkannt werden muß, die zwischen zwei Staaten auf dem Gebiet ihrer jeweiligen Souveränitäten geschlossen worden sind" (Osservatore Romano, 29. 6. 72). Dann folgt ein Hinweis auf die Note von Außenminister *W. Scheel* vom 19. November 1970 an die drei Westmächte. Wie *H. Stehle* in der „Zeit" (7. 7. 72) berichtet, hatte der Vatikan ein Gutachten eines neutralen Völkerrechtsexperten eingeholt. Danach erstreckte sich die Bindung des Heiligen Stuhles an das Reichskonkordat nur auf jene Gebiete, in denen die Bundesregierung als Rechtsnachfolgerin des Deutschen Reiches staatliche Hoheitsrechte ausübt. In

diesem Sinne sei auch der deutsche Botschafter vom Vatikan rechtzeitig unterrichtet worden.

In Ostpolen blieb alles beim alten

Für Ostpolen dagegen scheinen andere Maßstäbe zu gelten. Der heutige Zustand der Kirchenverwaltung im polnisch-sowjetischen Grenzgebiet ist dieser: zerschnitten wurden durch die neue polnisch-sowjetische Grenze die Erzbistümer Wilna (Wilno) und Lemberg (Lwów) sowie die Bistümer Pińsk, Przemyśl und der Nordteil des Bistums Ermland. Der polnische Teil des Erzbistums Wilna wird heute von Białystok aus vom Titularbischof *H. R. Gulbinowicz* verwaltet, der als Apostolischer Administrator direkt dem Heiligen Stuhl untersteht. Das gleiche gilt für den polnischen Teil der Diözese Pińsk und den Westzipfel des Erzbistums Lemberg. Sie alle werden von Apostolischen Administratoren verwaltet; und zwar das erste Gebiet von Titularbischof *W. Jedruszuk* mit Sitz in Drohiczyn, das zweite von Titularbischof *J. Nowicki* in Lubaczów. Für den Nordteil des Bistums Allenstein sowie den Ostteil des Erzbistums Przemyśl, die beide an die Sowjetunion gefallen sind, liegt laut Annuario Pontifico keine kanonische Regelung vor.
Ähnliches gilt für die ehemalige Grafschaft Glatz in Schlesien, die heute kanonisch zur Prager Kirchenprovinz gehört, für ein kleines Gebiet im früheren Südostoberschlesien, das kanonisch zur Diözese Olmütz (ČSSR) zu rechnen ist, und für den Teil des Erzbistums Breslau, der heute auf dem Gebiet der ČSSR liegt. Während es zwischen Polen und der ČSSR keinen Grenzvertrag gibt, schloß die Sowjetunion mit der polnischen Regierung bereits im August 1945 den polnisch-sowjetischen Vertrag ab, der die Grenze zwischen beiden Staaten völkerrechtlich verbindlich festlegt.
Schon aus dem Vergleich mit Ostpolen wird ersichtlich, daß die pastoralen Gründe allein nicht ganz zu überzeugen vermögen. Plausibler erscheint dagegen, daß der Vatikan sich von übergeordneten kirchenpolitischen Gesichtspunkten bestimmen ließ, die freilich im letzten wieder pastoral motiviert sind.

Befriedigung in Polen

Die Reaktionen auf den Schritt des Vatikans waren naturgemäß lebhaft. Die polnischen Bischöfe äußerten „lebhafte Genugtuung". Die Entscheidung des Vatikans entspreche, so heißt es in der Erklärung des Episkopats, angesichts der Bedürfnisse der Kirche der „Erwartung des ganzen Landes". Daß sie so rasch erfolgte, schreiben die Bischöfe der „wohlwollenden Haltung der betroffenen staatlichen Autoritäten" zu. Sie bekräftigten zugleich die offizielle polnische Interpretation des Warschauer Vertrages, wonach die Grenzen „endgültig und heute wie in Zukunft unantastbar" seien. In einem Telegramm an den Ministerpräsidenten *P. Jaroszewicz* unterstrich Kardinal Wyszyński, daß damit die „Bemühungen des polnischen Episkopats in Übereinstimmung mit dem Wunsch der obersten staatlichen Behörden und mit den Erfordernissen der polnischen Staatsräson wie der gesamten Bevölkerung positiv erfüllt" seien.
Die polnische Presse reagierte knapp, aber wohlwollend. Das Regierungsblatt „Zycie Warszawy" bezeichnete den Schritt als längst „überfällig" und würdigte die „patriotische Haltung" der Mehrheit des polnischen Klerus als wertvollen Beitrag, verknüpfte das Lob aber zugleich mit der Aufforderung zu einem größeren Engagement der polnischen Katholiken für den sozialistischen Staat.

Zurückhaltung in der Bundesrepublik

Der deutsche Episkopat, den der Zeitpunkt der Entscheidung überraschte, war in seiner Reaktion reserviert. Die Hauptkommission der Deutschen Bischofskonferenz befaßte sich Ende Juni mit der neuen Lage. Die Deutsche Bischofskonferenz, so heißt es in einer von Kardinal Döpfner abgegebenen Erklärung, „respektiert" die Entscheidung des Heiligen Stuhles und hofft, daß sie der „freien und fruchtbaren Entfaltung der Kirche in Polen dient". Sie wies auf die langfristige „Belastung" hin, welcher der Vatikan ausgesetzt war, brachte aber zugleich die Vier-Mächte-Verantwortung und die Resolution der Bundestagsfraktionen vom 17. Mai in Erinnerung. Sie fand ein tröstendes Wort für die Vertriebenen und unterstrich nochmals deren Versöhnungsbereitschaft. An die polnischen Bischöfe richtete er die Bitte, sich auch „für die Rechte der deutschsprachigen Minderheiten in Polen einzusetzen" und sie pastoral zu betreuen (vgl. den Wortlaut in KNA, 16. 6. 72). — Das ZdK brachte „aus gesamtkirchlicher Verantwortung Solidarität und Verständnis hierfür" auf und wertete die Entscheidung des Heiligen Stuhles als „kirchliche Konsequenz aus der politischen Lage, die ihrerseits ein Ergebnis des letzten Krieges ist" (vgl. Mitteilungen des ZdK, 28. 6. 72).

Die Vertriebenenverbände nahmen die Neuregelung, wie zu erwarten, mit „tiefer Enttäuschung" auf. Der Bundesvorstand der Landsmannschaften Oberschlesiens sah die rund 200 000 deutschen Katholiken in Oberschlesien „tiefer denn je in Hoffnungslosigkeit" gestürzt. Für die Landsmannschaft der Schlesier war die Entscheidung „verantwortungslos", „undemokratisch" und im Widerspruch zur bisher vom Vatikan verfolgten Praxis. Sie könne nur als „Anpassung an die Forderungen der kommunistischen Regierung in Warschau und als Erfüllung des nationalistischen Konzepts des polnischen Episkopats charakterisiert werden". Der Vertriebenenbischof *H. M. Jansen* sagte in einem Interview mit seiner Pressestelle „starke Resignation" unter den Heimatvertriebenen voraus und meinte: hätte man die pastoralen Bedürfnisse näher erläutert, so könnte man mehr Verständnis aufbringen.

Die CDU/CSU-Bundestagsfraktion respektierte zwar in ihrer Erklärung die pastoralen Motive des Vatikans und begrüßte den Bezug auf die Note der Bundesregierung an die Westmächte, bedauerte aber, „daß der Vatikan offensichtlich die Gefahr ... politischer Mißverständnisse" übersehen hat. Die SPD gab keine offizielle Erklärung ab. Sie wolle sich nicht in die „inneren Vorgänge" der Kirche einmischen.

Aus der DDR liegen bisher noch keine offiziellen oder offiziösen Stellungnahmen vor. Für die Kirche dort ist das Problem nicht unmittelbar akut. Die Grenze zu Polen gilt seit dem Görlitzer Vertrag vom 6. Juli 1950 als endgültig. Die Bischöfe der DDR selbst verhalten sich in dieser Frage neutral. Mit der Umwandlung des kommissarisch verwalteten Westzipfels des früheren Bistums Breslau in eine Apostolische Administratur bleibt es dort bei einem Provisorium. Die Frage des Reichskonkordats ist für die DDR ohne Belang, da sich die Regierung

in Ost-Berlin nicht als Rechtsnachfolgerin des Deutschen Reiches versteht und das Konkordat ignoriert. Es stellt sich jedoch die Frage, welche kurz- oder langfristigen Auswirkungen die Entscheidung des Heiligen Stuhles auf eine Neuregelung der Bistumsgrenzen zwischen der Bundesrepublik und der DDR haben werden. Daß man in Ost-Berlin offenbar nicht untätig sein will, konnte man im Zentralorgan der Ost-CDU, der „Neuen Zeit" (13. 7. 72), nachlesen. Dort forderte der Chefredakteur der Ostberliner katholischen Monatsschrift „Begegnung", O. *Fuchs*, die Liquidierung des Reichskonkordats. Daß dieses noch weiter gelten soll, sei durch die jüngste Entscheidung des Vatikans über die Anpassung der Bistums- an die Staatsgrenzen in den Gebieten jenseits von Oder und Neiße „endgültig ad absurdum geführt" worden. Die Änderungen, welche die DDR betreffen, könnten als ein „weiterer Schritt zur pastoral und politisch erforderlichen Verselbständigung" der kirchlichen Jurisdiktionsgebiete angesehen werden. Es müsse eine „völlige Übereinstimmung der kirchlichen mit den staatlichen Grenzen" angestrebt werden.

Kritik an Solschenizyns Fastenbrief

Der Brief *A. Solschenizyns* an den Patriarchen der russisch-orthodoxen Kirche, *Pimen*, dessen Wortlaut wir seinerzeit veröffentlichten (vgl. HK, Mai 1972, 233—235), hat in der westlichen Welt ein breites Echo ausgelöst. Wie erinnerlich, klagte der weltbekannte Nobelpreisträger den Patriarchen und die Hierarchen seiner Kirche an, sie würden der offenkundigen Unterdrückung kirchlichen Lebens in ihrem Lande schweigend zusehen. Dieses Verhalten brandmarkte er als Lüge und rief zum Weg des Opfers und des Martyriums auf: der „jeder materiellen Möglichkeiten Beraubte erringt stets im Opfer den Sieg". Dieser Brief wurde fast überall als mutiger Protest gegen eine regierungsabhängige schwächliche Hierarchie gepriesen.

Inzwischen ist aber auch Kritik laut geworden. Der heftigste Widerspruch kam aus der Sowjetunion, freilich nicht von der Regierung oder der Kirchenführung, sondern von einem nicht mehr amtierenden russisch-orthodoxen Priester, *S. Želudkov*, einem ehemaligen Ingenieur, der als Spätberufener Priester wurde. Wegen Zwistigkeiten mit seiner Kirche hat man ihn später suspendiert. Er wirft Solschenizyn vor, sich an den falschen Adressaten gewandt und unverantwortlich gehandelt zu haben. Želudkov ist selbst durch frühere Protestaktionen bekannt. Er solidarisierte sich seinerzeit in einem Brief an *P. Litvinov* mit dessen Protest gegen den Einmarsch in die ČSSR. Seine Samizdat-Schrift „Warum auch ich ein Christ bin?" gelangte in den Westen und wurde unter dem Titel „Ist Gott in Rußland tot?" veröffentlicht (im Kreuz-Verlag, Stuttgart 1971). Želudkov vertritt „unorthodoxe" Ansichten und möchte die Theologie aus den Verkrustungen der Tradition befreien. Er geht heute einem zivilen Beruf nach. Er gilt als ein eigenwilliger „Rebell", der ein wenig am Rande des kirchlichen Lebens steht. Er selbst bekennt sich ausdrücklich zum Sozialismus.

Nur die halbe Wahrheit?

Želudkov schrieb Solschenizyn als Antwort auf dessen „Fastenbrief" in einem „Osterbrief", gerade aufgrund seiner „tiefen persönlichen Hochschätzung" für ihn fühle er sich „um so freier", seine „Bestürzung" über dessen Anschuldigungen gegenüber Pimen zum Ausdruck zu bringen, da er „ganz unerwartete Deutungen" gerade auch für den Autor selbst hervorrufen könne. „Ich muß sagen, daß Sie in diesem Fall Ihr sittliches Gespür in einem bestimmten Sinne im Stich gelassen hat", wirft er Solschenizyn vor, und zwar deshalb, weil er sich an einen Menschen gewandt hat, der nicht antworten kann, und weil er nur die „halbe Wahrheit" sagt.

Welches aber ist die ganze Wahrheit? Die ganze Wahrheit besteht darin, daß in unserer streng einheitlich strukturierten, von einem einzigen Zentrum aus gelenkten Gesellschaft die legale kirchliche Organisation keine Insel der Freiheit sein kann. Želudkov stellt klar, was Solschenizyn in seinem Brief übersehe: daß nämlich die russisch-orthodoxe Kirche als ein dem monolithischen Gesellschaftssystem artfremder Organismus sich nur unter eng begrenzten Bedingungen am Leben erhalten könne. Außer der Feier der Liturgie sei ihr eben alles andere, was zu einem echten kirchlichen Leben gehört (z. B. die religiöse Erziehung der Kinder wie der Erwachsenen), „nicht erlaubt".

Želudkov stellt dann die Frage, was man in einer solchen Situation tun könne. „Sollen wir sagen ‚entweder alles oder nichts'? Sollen wir in den Untergrund gehen, der in diesem System undenkbar ist?" Die russisch-orthodoxe Kirche habe den anderen Weg gewählt: sich in begrenztem Maße dem System zu verschreiben und vorerst jene Möglichkeiten zu nutzen, die noch gestattet sind. Daraus aber ergeben sich heute alle Übel, über welche Sie zu Recht geschrieben, aber auch alle Übel, die Sie verschwiegen haben."

Dem Hinweis Solschenizyns auf Polen, wo das Volk noch die Stimme der Hierarchie höre, hält Želudkov entgegen, daß man beide Länder nicht miteinander vergleichen könne, da die Geschichte in Polen völlig anders verlaufen sei. Und wenn Solschenizyn von der „Schande" spreche, welche in zweitausend Jahren christlicher Geschichte noch nie dagewesen sei, so vergesse er, daß es auch nie solch absolut außergewöhnliche Verhältnisse gegeben habe, in denen der Mensch existiert hat. „Das ist die ganze Wahrheit."

Der Patriarch ist machtlos

Želudkov verteidigt den verstorbenen Patriarchen *Aleksij* und glaubt, dieser habe gerade durch die Suspendierung der beiden Priester *Eschliman* und *Jakunin*, die ja erzwungen gewesen sei, deren „relative Rechtschaffenheit" bekräftigt. Wenn man sich vorstellen wollte, wie der jetzige Patriarch Pimen auf seinen Brief reagieren könnte, so käme im Grunde nur eine Reaktion in Frage, der Rücktritt. Da aber mit keinem besseren Nachfolger zu rechnen sei, bliebe eben doch alles beim alten. Solschenizyn habe weiter — als Folge seines Anklagebriefes — die kirchliche Hierarchie bei denen, welche die ganze Wahrheit nicht verstünden, noch mehr in Mißkredit gebracht. Damit Solschenizyn ihn nicht falsch verstehe, fügte er hinzu: „Ich fordere Sie nicht zum Schweigen auf; aber wenn schon geschrieben wird, dann nicht an einen Adressaten, der

in einer Situation ist, in der er keine Antwort zu geben vermag, und dann — die ganze Wahrheit." Als er, Solschenizyn, seinerzeit verleumdet und beleidigt wurde, „wurden wir alle an Ihrer Stelle beleidigt". „Heute aber beleidigen Sie selbst einen wehrlosen Patriarchen und uns, nicht indem Sie ihn verleumden, sondern indem Sie geschickt nur die halbe Wahrheit sagen, die für viele schädlicher sein könne als eine Lüge."

Želudkov wendet sich auch gegen die dem Patriarchen und der Hierarchie vorgeworfene Opferscheu. Zum Opfer und zum Martyrium dürfe man in der Kirche Christi niemanden zwingen. Es „gibt genug freiwillige Märtyrer bei uns, Geistliche und Laien". Želudkov nennt als Beispiel die beiden Männer *B. Talantov* und *A. Levitin*. Talantov hatte im Juni 1966 in einem Brief an den Patriarchen die Methoden der Kirchenschließungen angeprangert. Er war verhaftet worden und ist im Januar 1971 im Straflager gestorben. A. Levitin war Gründungsmitglied der „Initiativgruppe zur Verteidigung der Menschenrechte in der UdSSR" und befindet sich heute im Gefängnis. Doch keinen von beiden habe Solschenizyn erwähnt (vgl. auch HK, August 1971, 375).

Der Verfasser sieht die Aufgabe des Christen darin, daß jeder an seinem Platz und gemäß seinen Möglichkeiten arbeite. Aufs Ganze gesehen, müsse man „in vernünftiger Weise die Realitäten anerkennen"; „die Hierarchie der russischen Kirche kann im gegebenen System auf dieses selbst nicht den geringsten Einfluß ausüben". Es sei leicht und ungefährlich, die Hierarchen zu schelten, „sehr schwer aber ist die echte Arbeit des Herrn". Želudkov sieht das Schicksal der russisch-orthodoxen Kirche mit dem Schicksal des Volkes verknüpft. „Wenn es [für dieses] eine Zukunft gibt, dann gibt es auch ohne Zweifel eine Wiedergeburt des russischen Christentums."

Kritik auch im Westen

Auch im Westen ist Kritik am Brief Solschenizyns geübt worden. Exemplarisch seien hier zwei Stimmen erwähnt (vgl. *R. Hotz*, Fragen zu A. Solschenizyns „Fastenbrief" an Patriarch Pimen, Orientierung, 15. 6. 72) und eine Glosse in der ökumenischen Zeitschrift „Una Sancta" (Januar/Juni 1972, 7—8). Im Grunde laufen ihre Gegenargumente auf die gleichen Punkte hinaus, die Želudkov Solschenizyn vorwirft: dieser wolle die sowjetische Wirklichkeit nicht zur Kenntnis nehmen, er überschätze die Möglichkeiten eines offenen Protestes der Kirchenführung und vor allem dessen Nutzen.

Die Geschichte habe gezeigt, daß offener Protest wirkungslos bleibt, ja, daß er die Lage nur noch verschlimmere. So sei zwar Patriarch Aleksij nach einem solchen Protest 1960 persönlich unbehelligt geblieben, dafür aber wurden Hunderte von Kirchen geschlossen. Er verlor seinen besten „Kirchendiplomaten, den Metropoliten Nikolaj von Krutičy"; der der Kirche „durchaus gewogene Leiter des Amtes für kirchliche Angelegenheiten" wurde abberufen. Ebenso erfolglos seien die Proteste früherer Patriarchen gewesen. Das gleiche gelte von den Bischöfen. Die Gegenmaßnahmen trafen dafür ihre Diözesen und Gemeinden nur um so härter (Hotz, a. a. O.).

Solschenizyns Kritik, so lautete ein anderer Einwand (vgl. Una Sancta, a. a. O.), komme acht Jahre zu spät. Als unter Chruschtschow rund 10 000 Kirchen geschlossen wurden, habe er sich nicht gerührt. Wenn ihm freilich falsche Zahlenangaben vorgeworfen werden, z. B. über geschlossene oder zerstörte Kirchen, so überbewertet man diese, da sie bei ihm eher als Symbol- denn als Wirklichkeitsaussage gemeint waren. Auch der Verdacht, sein Brief sei aus persönlichem Ärger über private Angelegenheiten geschrieben worden, tauchte gelegentlich auf.

Der Kirche bleibt kein Ausweg

Die Briefe Solschenizyns und Želudkovs zeigen zwei gegensätzliche Standpunkte zur Frage, wie die Kirchenführung und die Bischöfe sich gegenüber den staatlichen Zwangs- und Unterdrückungsmaßnahmen verhalten sollen. Solschenizyn gehört mit vielen anderen, z. B. den Reformbaptisten (vgl. HK, August 1970, 370 bis 374), zu jenen, welche den Widerstand gegen die verfassungswidrigen Eingriffe des Staates in das kirchliche Leben bis zur persönlichen Gefährdung für den richtigen Weg halten. Sie können für ihre kompromißlose Haltung nur bewundert werden. Želudkov zählt zu jenen, die meinen, sich an die Realitäten halten zu müssen, und die ihre Meinung mit guten Argumenten zu begründen vermögen. Die ganz infame Unterdrükkungstaktik zwingt freilich die Kirchenleitung um des Überlebens der Kirche willen, sich für staats- und kirchenpolitische Zwecke mißbrauchen zu lassen und sich so der Gefahr auszusetzen, daß sie bei den Gläubigen in Mißkredit gerät, deren Vertrauen verliert und sich dem Volk entfremdet. Um der Kirche einen minimalen Lebensraum zu sichern, müssen die Kirchenführung und die Bischöfe, wenigstens in einem gewissen Umfang, nach außen hin zu Opportunisten werden.

Kirchliche Auseinandersetzungen nach dem Massenmord in Burundi

Für Außenstehende scheint die „Episode" des Völkermordes in Burundi (vgl. HK, Juli 1972, 325—327) vorbei zu sein. Aber bisher hat weder die Verfolgung der Bahutus durch die Watussi aufgehört, noch ist die Diskussion über Schuld und Ursachen des grausamen Massakers beendet. Innerhalb der katholischen Kirche Burundis ist es darüber sogar zu Auseinandersetzungen gekommen, die teilweise unüberbrückbare Gegensätze offenlegten und die gesamte künftige Pastoral in Frage stellen.

Nach wenigen Einzeläußerungen der Bischöfe des Landes und nach einem sehr umstrittenen — ausweichenden — gemeinsamen Hirtenbrief vom 24. Mai, der am 1. Juni in allen Kirchen verlesen wurde, sahen sich die Oberen von sieben verschiedenen im Lande tätigen Missionsorden genötigt, ihre Ansichten zu den Vorgängen und zum zurückhaltenden Verhalten der Bischöfe darzulegen. In einer *vertraulichen Note* an die Bischöfe, die am Abend des 24. Mai unmittelbar nach Bekanntwerden des Hirtenbriefes abgefaßt wurde, trugen sie ihre Bedenken vor. Die Vertraulichkeit des Schreibens wurde aber sofort vom Bischof von Bujumbura, *M. Ntuyahaga*, gebrochen. Nach übereinstimmenden Aussagen

übergab er es, noch bevor es die anderen Bischöfe erhalten hatten, der Polizei. Bereits vorher und auch noch später machte dieser Watussi-Bischof unrühmlich von sich reden. Der Brief der Ordensoberen wurde in Europa durch die belgische Presse verbreitet. Erst später (27. 6. 72) veröffentlichte ihn auch die katholische afrikanische Nachrichtenagentur DIA.

Vorwürfe der Ordensoberen

Die „Note" der Ordensoberen ist in vier Abschnitte unterteilt. Im ersten Teil, der sich mit der *„Rebellion"*, d. h. dem Umsturzversuch einer Bahutu-Gruppe vom 29. April, beschäftigt, verurteilen sie die von den Rebellen begangenen Grausamkeiten im Süden des Landes. Es sei erfreulich, daß sich die Mehrheit der Christen beider ethnischer Gruppen diesem Aufstand widersetzt habe und daß es der Armee gelungen sei, innerhalb einer Woche die Rebellion niederzuschlagen.

Zur *„Repression"*, d. h. der systematischen Jagd auf die Bahutus nach dem Scheitern des Umsturzversuches, schreiben die Ordensoberen, sie verstünden durchaus, daß die staatlichen Autoritäten die unmittelbar am Komplott Beteiligten zur Rechenschaft ziehen wollten. Als Christen müßten sie jedoch folgendes verurteilen: die Erschießung von Tausenden ohne jedes Urteil und außerhalb der Kämpfe, die Exekution von Priestern, Schwestern und Laien ohne gültige Urteile, die unvorstellbaren Folterungen an Gefangenen (die nicht hinter den Methoden der Nazis oder kommunistischer Lager zurückstünden), das Massaker von Flüchtlingen in einzelnen Missionen und die Exekution von Verletzten in den Hospitälern, den Geist der Rache und des Hasses bei gewissen Agenten der Repression (Parteijugend und lokale Autoritäten), die massenhafte Inhaftierung von Schülern der Sekundarschulen (die fast automatisch einem Todesurteil gleichkomme), die systematische Plünderung, die vorsätzliche Anstachelung von Unruhen (in den Schulen der Städte und im Hügelland), um anschließend einen Vorwand für ein neues Massaker zu haben, die Menschenjagden, bei denen Menschen wie Vieh getrieben werden unter Mißachtung der elementarsten humanitären Grundsätze.

Im dritten Teil des Schreibens werden *Perspektiven* zukünftiger Arbeit herausgestellt. Die Beendigung der *rassischen Diskriminierung* steht an erster Stelle. Die Kirche darf nach Meinung der Oberen nicht fortfahren, einer solchen Diskriminierung in den Schulen und bei verschiedenen anderen Funktionen zuzustimmen. Sie muß jede Form des Rassismus offiziell verurteilen, und zwar „nicht nur in Worten, sondern mit Taten". „Die Missionsinstitute werden nicht in einer Kirche arbeiten, die den Eindruck erweckt, rassistische Maßnahmen zu billigen (wie z. B. irgendeine ethnische Gruppe von den Schulen oder vom sozialen Aufstieg fernzuhalten)."

Die Ordensoberen werden noch deutlicher: Von gewissen führenden Persönlichkeiten, die sich teilweise nicht einmal genierten, dies offen auszusprechen, wisse man, daß sie die gesamte Bahutu-Elite liquidieren und unter irgendeinem Vorwand möglichst kurzen Prozeß mit der Masse der Bahutus machen wollten. Die Bahutus aber würden es „der Hierarchie niemals verzeihen, daß sie ihre Elite niedermetzeln ließ, ohne ein Wort zu sagen".

Einige Missionare, so heißt es in dem Schreiben weiter, müßten damit rechnen, des Landes verwiesen zu werden, weil sie auf die Grausamkeiten der Repression entsprechend reagiert haben. Andere werden — wie es im Brief heißt — gehen, „weil sie am Ende ihrer nervlichen Belastung stehen. Dies alles wird schwere Probleme für das Apostolat mit sich bringen".

Hierarchie zur Gewissenserforschung gemahnt

Ein Überdenken der gesamten *Pastoral* erscheint den Ordensoberen angesichts der Ereignisse unumgänglich. Ohne Einheit gebe es auch keine Kirche des „Volkes Gottes": „Es ist eine schändliche Heuchelei, die Eucharistie in einer Gemeinschaft zu feiern, in der Haß und ein Klima der Ungerechtigkeit herrschen. Die Kirche muß sich durch eine neue Evangelisation von Grund auf wieder in den Stand des Katechumenats, der Konversion versetzen." Schwerpunkt zukünftiger Arbeit müsse die Bildung von „wirklich christlichen" Basisgemeinschaften sein, in denen als absolute Bedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche Liebe und Verzeihen akzeptiert würden.

Endlich sei eine Pastoral für die *intellektuelle Elite* in Angriff zu nehmen, da man davon ausgehen müsse, daß die Grausamkeiten von einer christlichen Elite ausgeübt wurden und daß „ein solcher ‚guter Christ' nicht zögert zu sagen: ‚Wenn es uns gefällt, eine ethnische Gruppe zu eliminieren, so ist das unsere Sache!'" Es habe in der Vergangenheit an einer ausreichenden Unterweisung gefehlt, die den Führungskräften das christliche Fundament für ihre politische Verantwortung bietet. Es sei äußerst bedenklich, daß lediglich von seiten der Watussi-Bevölkerung, nicht aber von deren Elite, Reaktionen auf das Morden der Bahutus zu verspüren waren.

Die Ordensoberen beklagen eine Entzweiung zwischen einheimischem und ausländischem Klerus, sie erkennen aber an, daß — nach einer Zeit der Kopflosigkeit — erfreuliche christliche Verhaltensweisen bei vielen Watussi-Priestern festzustellen seien.

Die von der „Repression" hervorgerufene Welle des Hasses, die das ganze Land erfaßte, stellt insgesamt der Pastoral große Aufgaben. Selbst im Hügelland, wo es bisher kaum Rassenhaß gab, sei das Klima vergiftet. Das Jahr des Glaubens, das die Bischöfe proklamiert haben, muß nach Meinung der Missionare jetzt in erster Linie ein Jahr der Nächstenliebe und des Verzeihens werden. Es dürfe kein Jahr der Feier, sondern müsse ein Jahr der Buße sein.

Abschließend heißt es in der Note, mit den „Augen des Glaubens" sei auch der Sinn dieser „harten Prüfung für die Kirche Burundis" zu verstehen. Aus einer „triumphalistischen" Kirche wurde eine leidende. Aus einer „Kirche der Masse, die fast blind anderen folgt, in der zwar Sakramente gespendet werden, die aber nicht genügend durch die Verkündigung fundiert ist, wird vielleicht eine Kirche von kleinen Gemeinschaften der Barmherzigkeit". Während sie augenblicklich einflußreich ist, wird die Kirche dann vielleicht ärmer an menschlichen Möglichkeiten sein. Während sie heute „klerikalisiert" ist, wird sie in Zukunft ihre Verantwortlichkeiten auf das ganze „Volk Gottes" verteilen müssen. Auf diese Weise hätten die Ereignisse vielleicht dazu beigetragen, daß man in der Kirche Burundis

wieder besser zwischen „dem Notwendigen und dem Nebensächlichen" unterscheidet. In einem Nachsatz heißt es, dieser Brief sei nicht als Kritik an die Adresse dieses oder jenes Bischofs gedacht, sondern als Stellungnahme „im Namen der zahlreichen apóstolischen Arbeiter der Kirche Burundis, die wir repräsentieren".

Die Bischöfe widersprechen

In seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Bischofskonferenz antwortete Erzbischof *A. Makarakiza* von Kitega am 7. Juni auf die vertrauliche Note (vgl. DIA, 17. 6. 72).

Gleich zu Beginn wirft der Bischof den Autoren der Note vor, sich vorher nicht die Zeit genommen zu haben, den Episkopat und die Priester zu kontaktieren. Nur Klarheit und Objektivität könnten helfen, die angewachsenen Schwierigkeiten zu überwinden. Die Faszination der Klischees „Rebellion" und „Repression" rücke die Problematik und gesamte „traurige Realität" in ein falsches Licht. Man habe es mit einem Problem zu tun, das weit über die Grenzen Burundis hinweg aktuell sei. Seit mehreren Jahren sei überall eine Entwicklung hin zu einer Befürwortung der Gewaltanwendung zu verspüren. Extremisten hätten sich dafür ausgesprochen. „Die ständige Zuflucht zur ethnischen Rechtfertigung bei jeglichem Vorgang im öffentlichen und privaten Leben hat irrationale und maßlose Verhaltensweisen begünstigt, die — sei es durch Ressentiment, sei es durch Angst — bis zu dem Punkt genährt wurden, daß selbst das Recht auf die Nationalität oder gar auf das Leben der einen Gruppe durch die andere verweigert wurde."

Dann versucht der Bischof, die Vorwürfe der Ordensoberen zu widerlegen. Seiner Meinung nach haben die Bischöfe nicht geschwiegen. Bereits 1959, 1961, 1965, 1969 und 1971 hätten sie in Hirtenbriefen geeignete Vorschläge für „einen fortschrittlichen und soliden Aufbau Burundis" gemacht. Auch bei den jüngsten Ereignissen hätten sie sich wiederholt zu Wort gemeldet. „Es ist vorauszusehen, daß der Episkopat diese Aufgabe weiter verfolgt in verschiedenen Etappen und sich speziell an unsere unmittelbaren Mitarbeiter und an die intellektuelle Elite des Landes wenden wird".

Entsprechend ihren Möglichkeiten hätten sich die Bischöfe durchwegs bemüht, in den Schulen und bei der Alphabetisierung die notwendigen Voraussetzungen für einen echten Frieden zu bieten. Die Hoffnung, daß diese Arbeit Früchte im Hinblick auf die Probleme des Landes tragen werde — wie dies in anderen Ländern der Fall sei —, hat sich aber leider nicht erfüllt.

Sehr verärgert zeigte sich Erzbischof Makarakiza darüber, daß die Autoren angeblich alle diese Bemühungen und Stellungnahmen ignorieren und nur Triumphalismus und Schweigen herausstellen. Er spricht ihnen deshalb Objektivtät und intellektuelle Redlichkeit ab. Aus den öffentlichen Erklärungen der Bischöfe gehe klar hervor, daß sie ohne Zweideutigkeit gegen das Töten der Watussi und Bahutus vorgegangen seien. Auch bei den Behörden seien sie vorstellig geworden, um den Grad der Schuld der inhaftierten Priester und Ordensleute zu erfahren und um die seelsorgliche Betreuung der Betroffenen zu garantieren. Die Kirche sei aber keineswegs so einflußreich, wie die Ordensoberen anscheinend glaubten.

Unter Berücksichtigung dieser Schritte sei die Behauptung haltlos, die Bahutus würden den Bischöfen das Schweigen nie verzeihen: „Die unheilvollen Konsequenzen eines so verleumderischen Slogans konnten Ihrem sonst so kritischen Geist bestimmt nicht verborgen sein!" Auch andere doppelsinnige Sätze könnten im Grunde nur zu einer Vertiefung des Grabens führen, selbst wenn sie unter dem Einfluß der Emotion geschrieben wurden. Des weiteren wendet sich der Bischof gegen die Behauptungen, zwischen den Missionaren und dem einheimischen Klerus sowie zwischen den Watussi-Priestern und dem übrigen Klerus gebe es Differenzen.

Im gegenwärtigen Klima des Nichtverstehens und der Ungeklärtheit so vieler Hintergründe ist es nach Ansicht des Bischofs „zweideutig", den Abzug von Missionaren und den Verzicht auf die Eucharistie in Erwägung zu ziehen. Dringend rät er von dem Schritt ab, „bei den ersten Schwierigkeiten mit dem Rückzug zu drohen". Nach nüchterner Prüfung der Vorgänge sei es Zeit, in einer Atmosphäre des Dialogs und der Zusammenarbeit die Wege zukünftiger Arbeit festzulegen.

Wer hat recht?

Wer hat nun recht? Dies läßt sich im Augenblick nur bedingt feststellen. Viel scheint an der Interpretation und Mentalität zu liegen. Trotz der von Erzbischof Makarakiza angeführten Liste bisheriger Stellungnahmen der Bischöfe zur Rassenproblematik steht fest, daß sie niemals in solcher Klarheit — wie es die Ordensoberen in ihrem Katalog getan haben — gegen einzelne Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten protestiert haben. Nach übereinstimmenden Meldungen hat dagegen der Watussi-Bischof *Ntuyahaga* alles versucht, um die Ausweisung der Unterzeichner der vertraulichen Note durch die staatlichen Stellen zu erreichen. Dies soll nur durch die Intervention des Generalvikars von Bururi zumindest für einige Zeit aufgeschoben worden sein. Seitens der beiden Bahutu-Bischöfe, *St. Kaburungu* und *N. Bihonda*, gab es ebenso wie von dem belgischen Bischof *J. Martin* keinerlei eigene Erklärung zu den Vorgängen im Lande. Lediglich die beiden schon erwähnten Watussi-Bischöfe (Makarakiza und Ntuyahaga) äußerten sich öffentlich. Der Hirtenbrif vom 24. Mai war zwar von allen Bischöfen unterschrieben, stammte jedoch von Makarakiza und war den anderen auf dem Korrespondenzwege zugänglich gemacht worden. Sämtliche Äußerungen lassen nach eingehender Überprüfung eine einseitige Darstellung der Ereignisse im Sinne der Regierung und der Watussi erkennen. Eindeutige Aussagen für die Rechte der Bahutus fehlen. Nicht zu bestreiten ist, daß die Bischöfe die offizielle Sprachregelung übernommen haben, nach der es im Lande gar keine Rassenfrage gebe, da alle Bewohner Burundis sich als Barundi fühlten.

Es liegen auch Meldungen vor, aus denen eine totale Einwilligung in die „Gerechtigkeits"-Anschauungen der Regierung erkennbar ist. Oft kamen die Reaktionen zu spät. So sah sich der Rektor der Staatlichen Universität von Bujumbura, *G. Barakana* SJ, erst nach massivem Druck seitens des Dekans der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät, des Schweizer Konsuls *J. R. Bonvin*, zu einem Appell an die Jugend veranlaßt. Dieser Aufruf hatte im Ausland zwar ein sehr positives Echo. Die wenigsten wissen

allerdings, daß er erst nach Tötung *aller* Bahutu-Studenten der Universität erfolgte . . .
Besonders betroffen von den Ereignissen sind die Weißen Väter, die den Hauptteil der 317 Missionare des Landes (neben 148 einheimischen Priestern) stellen. Viele von ihnen waren erst vor einem Jahr aus Moçambique abgezogen (vgl. HK, Juli 1971, 312 ff.). Nun sehen sie sich in Burundi einer in vielen Punkten ähnlichen Situation gegenüber. Momentan hält sich im Auftrag des Generaloberen ein Mitglied der Ordensleitung zu einer mehrwöchigen Konsultation in Burundi auf.

Den Hilfsorganisationen sind die Hände gebunden

Den im Lande tätigen Hilfsorganisationen sind größtenteils die Hände gebunden. Der amerikanische „Catholic Relief Service" geriet gleich zu Beginn der Feindseligkeiten in das Schußfeuer der Regierung, da er angeblich nur deshalb so schnell Hilfe leisten konnte, weil er mit den Aufrührern und dem „US-Imperialismus" unter einer Decke steckte. Die Caritas hat eine erste größere Summe zur Verfügung gestellt, doch ist eine Übersicht über die Notlage und die Verwendung der Mittel auch nach dem Besuch eines päpstlichen Delegierten noch unmöglich. Nach dem Berichte eines Augenzeugen rangierte die Reparatur von 12 Kirchendächern weit oben auf der Prioritätenliste, die den Hilfsorganisationen von den Bischöfen übergeben wurde.

Gestalten im Zeitgeschehen

Pragmatiker ohne theologisches Charisma

Die Ära Blake im Ökumenischen Rat der Kirchen

In Utrecht wird der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates (13. bis 23. 8. 72) einen neuen Generalsekretär wählen. *Eugen C. Blake* legt sein Amt nieder, das er seit dem 1. Dezember 1966 als Nachfolger des ökumenischen Pioniers *W. Visser 't Hooft* geführt hat. Schon bei seiner Wahl stand fest, daß der damals 59jährige wegen Erreichung der Altersgrenze nur sechs Jahre amtieren werde. Was kennzeichnet seine für die Ökumenische Bewegung ereignisreiche Amtszeit? Die Frage soll nicht mit einer abschließenden Bewertung beantwortet werden. Dafür ist es noch zu früh. Es sei ein Überblick versucht, welchen Stempel Blake dem ÖRK aufgeprägt hat. Dazu muß *die Ausgangslage* skizziert werden, die er 1966 vorfand. Er war kein unbeschriebenes Blatt in der ökumenischen Entwicklung. Der Gründungssekretär Visser 't Hooft setzte ihm freilich hohe Maßstäbe, zumal da er vor dem Ausscheiden ein Dokument vorlegte, das den künftigen „ökumenischen Weg" fixieren sollte. Wenn es auch in der Grundsatzdebatte des Zentralausschusses in Genf abgelehnt wurde, so blieben seine Gedanken präsent, zumal da Visser 't Hooft zum Berater Blakes bestellt wurde (HK, März 1966, 142 f.).

Ursprünglich nicht vorgesehen

Blake kannte den inneren Betrieb im ÖRK, denn er war Leiter der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe. Er gewann in dieser Tätigkeit auch Weit- und Weltblick. Doch die Arbeit wurde ihm nicht leicht gemacht. Denn ursprünglich hatte der Zentralausschuß im Januar 1965 in Enugu eine andere Wahl vorgesehen in der Person des Anglikaners *Patrik C. Rodger,* damals Exekutivsekretär von „Faith and Order". Das geschah mit der Überlegung, einen konstitutiven Mangel des ÖRK allmählich zu beheben, nämlich seine „westliche" und „protestantische" Schlagseite. Dies war um so notwendiger, als 1961 dank der Bemühungen von Visser 't Hooft — und des damaligen Präsidenten der United Presbyterian Church, E. C. Blake, der seit 1956 mehrfach das Moskauer Patriarchat besucht hatte, die Russisch-Orthodoxe Kirche mit anderen Ostkirchen aus kommunistischen Ländern dem Weltrat beigetreten waren. Dabei stellten sie die Bedingung, das dogmatisch-ekklesiologische Anliegen von „Faith and Order" sollte mehr als bisher gefördert werden. Die geplante Wahl von Rodger wäre ein erster Schritt zu einer geographischen wie konfessionellen Akzentverschiebung gewesen. In den letzten Jahren wurde eine weitere Wendung nach Asien überlegt. Darüber wird man in Utrecht entscheiden, wo zwei Kandidaten zur Wahl stehen, der Inder *M. M. Thomas* (syromalabarischer Orthodoxer), z. Z. Vorsitzender des Zentralausschusses, und der farbige Methodist *Ph. Potter* aus Jamaika, lange Zeit Leiter des Jugendreferates des ÖRK und jetzt der Abteilung für Evangelisation und Weltmission, wie M. M. Thomas ein entschiedener Gegner der vorherrschenden „westlichen Denkkategorien" im Weltrat.
Mit Rücksicht auf das noch nicht abgeschlossene Vatikanische Konzil wurde 1965 die Wahl Rodgers vertagt. Als der Zentralausschuß im Februar 1966 wieder in Genf tagte, fürchteten dann viele Delegierte, mit Rodger werde die „katholische" Richtung im ÖRK zum Zuge kommen und das Gespräch mit Rom ohne ausreichende protestantische Vorbehalte führen. So entschied man sich abermals für einen Vertreter der „westlich-protestantischen" Tradition. Die Kirchen der USA, die bislang den ÖRK hauptsächlich finanziert hatten, wollten endlich ihren Mann an der Spitze sehen. Er hatte auch ein ökumenisches Image. Auf ihn ging der 1960 entworfene Plan zurück, in der „Consultation on Church Union" (COCU) aus sieben Denominationen mit rd. 24 Millionen Gläubigen eine Großkirche zu bilden, „katholisch" eingefärbt durch die Protestantische Episkopalkirche mit anglikanischen Bischöfen. Diese vage Synthese war etwa der „Kirche von Südindien" von 1947 nachgezeichnet (HK, Mai 1968, 218; April 1970, 154 f.). Daß sie bis heute nicht gelungen ist, ja sogar Blakes eigene Kirche ihm Ende Mai 1972 eine Absage erteilte, ist nicht nur ein Generationsproblem — etwa des Rückgangs des Interesses an der Institutionen-Ökumene beim theologischen Nachwuchs. Es ist auch die Abkehr

vom forcierten Rassismusprogramm, das Blake unter dem Eindruck der 1966 in Genf abgehaltenen Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" mit ihrer „Theologie der Revolution" immer mehr zu seiner eigensten Sache machte.

„Keine theologische Qualifikation"?

Dieses Scheitern war damals nicht vorauszusehen. Blake wurde 1966 mit den Stimmen der Orthodoxen und gegen die der Lutheraner gewählt. Bischof Lilje sprach ihm sogar die theologische Qualifikation für den Dialog mit Rom ab. Die Orthodoxen sahen in ihm den Mann, der ihre Sache fördern werde. Denn Blake vertrat nach seinen Moskaureisen den Standpunkt, religionsfeindlich sei nur die Kommunistische Partei, nicht die Sowjetregierung, eine Selbsttäuschung, die bis heute angehalten hat, wenn er etwa meinte, er könne durch seinen Kampf gegen den weißen Rassismus Zugeständnisse der Sowjetregierung zugunsten der Menschenrechte, vor allem der Christen in der UdSSR erreichen (vgl. seinen jüngsten Brief an die Niederländisch-Reformierte Kirche, HK, Juli 1972, 345 f.). Blake war als Schüler von *Reinhold Niebuhr* dem Liberalismus entwachsen. Für seinen wachen Sinn hinsichtlich einer politischen Verantwortung der Kirche in der Welt war der Marxismus kein rotes Tuch, sondern eine Gewissensmahnung zur Durchleuchtung der Kirchen. Er glaubte wie Visser 't Hooft und die Gründergeneration des ÖRK, darin seinem späteren Gesprächspartner Kardinal *Bea* verwandt, nur die Bibel werde die Kirchen einen. Er verfolgte argwöhnisch die „zersetzende" hermeneutische Methode der Exegeten, die auf der „Faith and Order"-Konferenz von Montreal 1963 verschiedene Kirchenbegriffe im NT konstatierte, und stellte die weitere Arbeit in Heraklion 1967 warnend zurück (HK, Oktober 1967, 468; Januar 1968, 25 ff.). Seine Beziehungen zu katholischen Bischöfen in den USA waren gut. Er brachte ausreichende Eigenschaften für das Amt des Generalsekretärs im nachvatikanischen Ökumenismus mit, wenn ihn auch nicht Visser 't Hoofts polyglotte Bildung und Beherrschung anderer Sprachen auszeichnete. Er hat das Gespräch mit Rom leidenschaftlich und meist klug gefördert, allerdings dabei mehr auf die Gemeinsamkeit eines politisch-sozialen Zusammenwirkens geachtet. Er wußte sich mit Paul VI. einig in der Forderung, die UN müßten Rotchina anerkennen, und in der Verurteilung des Vietnamkrieges. Für den einstigen geistlichen Berater des Präsidenten Johnson war es mutig, offen zu erklären, was viele Christen in den USA und viele katholische Missionare dachten: „Der Sieg der amerikanischen Waffen in Vietnam ist das Ende der christlichen Mission in Asien." Sein ökumenisches Engagement war theologisch massiv, aber ehrlich einseitig und, wenn man so will, prophetisch. Der Papst von „Populorum progressio" war sein Mann. Obwohl Presbyterianer, rückte er Rom näher als irgendein führender Lutheraner oder Kalvinist in Europa.

Vergeblich auf Rom gewartet?

Dennoch wurde er als Exponent der Vorsicht gegenüber Rom in sein Amt eingewiesen. Die zuständigen Referenten, darunter *Lukas Vischer*, auch Visser 't Hooft selber, waren 1966 noch nicht ganz überzeugt, daß Rom sich ernsthaft auf einen echten Dialog mit dem ÖRK einlassen werde, sondern dafür erst reif gemacht werden müsse. Blake hat mit seinen Ratgebern viel dazu beigetragen, daß diese Reifung rasche Fortschritte machte, nachdem Kardinal *Bea* 1966 nach Genf kam und die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" ihre Tätigkeit aufgenommen und immer mehr erweitert hatte. Er hat dort zusammen mit Kardinal *Willebrands* alles Erdenkliche getan, daß bald die Feststellung getroffen werden konnte: Mit der Hineinziehung Roms in den ökumenischen Dialog hat „Faith and Order" sein erstes Ziel erreicht! Was Blake bei seiner pragmatischen Sicht der Dinge vermochte, hat er ehrlich versucht, um den *Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK als Nahziel* zu verfolgen. Nach seiner Vorstellung stand er dicht vor dem Ziel. Es war nicht seine Schuld, daß diese Kirche in nüchterner Einschätzung der andersartigen Lage beim Entschluß blieb, ein Beitrittsgesuch Roms an den Zentralausschuß sei für absehbare Zeit nicht zu erwarten, wie Papst Paul VI. beim Empfang der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" nach ihrer 12. Tagung in Rom Anfang Juni 1972 bestätigte („La Civiltà Cattolica" 17. 6. 72; vgl. dazu den Beitrag von Prof. *E. Schlink* in: Deutsche Zeitung/Christ und Welt, 30. 6. 72).

War von Rom her etwas anderes zu erwarten? Auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit als Generalsekretär hatte Blake es im Haus des Ökumenischen Rates in Genf am 10. Juni 1969 aus dem Mund des Papstes vernommen, vorerst seien noch vertiefte theologische Studien notwendig: „Die Frage bleibt im Bereich der Hypothese." Könnte sie schon realisiert werden, nachdem das am weitesten vorgeschrittene Gesprächsteam, die Kommission der Anglican Communion und des Einheitssekretariats auf Grund des *Konsensus über die Eucharistie* erst für den September 1972 das Einvernehmen über das kirchliche Amt ins Auge gefaßt hat, und — falls es gelingt — für Herbst kommenden Jahres auch über den Primat (HK, Februar 1972, 59 f.)? Wenn dies erreicht wird, hätte Rom nur mit den Anglikanern den Weg zur Einheit entdeckt. Man erinnert sich aber einer Bedingung der Orthodoxen und Visser 't Hoofts vom Jahre 1959 zur Teilnahme an dem von Johannes XXIII. angekündigten „Ökumenischen Konzil", sie würden nur mit allen Mitgliedern des ÖRK gemeinsam erscheinen. Diese Bedingung wurde insofern erfüllt, als zu dem römisch-katholischen Konzil alle „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" (wie sie endlich ab 1965 genannt wurden) ihre Beobachter entsenden durften. Aber das war nur der allererste Schritt in einer Konzeption von Kirche, die sich heute als Abstraktion zu enthüllen scheint. Die Ausgangslage des ökumenischen Dialogs, die Blake 1966 vorfand, hat sich während seiner Amtszeit auf beiden Seiten sehr verändert. Andere Prioritäten traten in den Vordergrund, auch negative Entwicklungen brachen auf, die Zweifel daran nährten, ob die Kirchen überhaupt willens und fähig sind, den Weg der Entscheidung zueinander zu wagen. Das Schlagwort vom „nachökumenischen Zeitalter", von einer kirchenentfremdeten christlichen Jugend in den USA aufgebracht, wurde auf der Tagung des Zentralausschusses in Heraklion (August 1967) ernsthaft erörtert und umständlich widerlegt.

Falsche Prioritäten?

Bleiben wir aber zunächst bei den Prioritäten der Ära Blake. Es sind im wesentlichen zwei, die mittelbar miteinander zusammenhängen. Sie werfen die Frage auf, ob nicht Blake unter dem Einfluß mancher Ratgeber aus der Genfer Zentrale und interessierter katholischer Öku-

meniker den Beitritt Roms zum ÖRK zu direkt angesteuert hat, zu sehr vom Standpunkt organisatorischer Machbarkeit oder — anders formuliert — vom „westlichen Denken" her. Nach den dogmatischen Fundamenten mußten sowohl der ÖRK wie auch Rom zuerst die Verständigung mit der Orthodoxie bewältigen, d. h. ihren „Westen" verlassen. Schon Johannes XXIII. dachte vorrangig an die Vereinigung mit den Ostkirchen, und Paul VI. ist ihm bis heute darin gefolgt. Man kennt die vielen kleinen Schritte, die er versuchte, vom Treffen mit dem verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras in Jerusalem bis zu diskreten Verhandlungen, die u. a. auch eine gewisse Verständigung mit dem Sowjetregime im Auge hatten.

Blake hat seinerseits die Stärkung der Orthodoxie im ÖRK von Anfang an betrieben. Auf der Vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 wurde die Delegation der Ostkirchen auf 30 von 120 Mitgliedern des Zentralausschusses verstärkt. Auch Blake verfolgte dabei ein politisches Ziel, Bundesgenossen für sein Anti-Rassismusprogramm zu gewinnen. An die Ekklesiologie dachte er wohl zuletzt. Im Gegenteil! Nur in der Warnung vor der modernen Bibelexegese war er mit den Orthodoxen einig. In Uppsala machte er sich zum Sprecher aller jener Gruppen, die dem Ökumenischen Rat als einer Vertretung des kirchlichen Establishments mit Mißtrauen begegneten. Er forderte unter Berufung auf das Alte Testament „eine gesamtchristliche Offensive gegen die von zwei Dritteln der Welt erlittene Armut". Dafür müßten die Kirchen notfalls alles aufs Spiel setzen, ihren Wohlstand, ihre Popularität und das Leben. Er wiederholte die Parole von Heraklion von einem „revolutionären neuen Gehorsam gegenüber Jesus Christus". Doch es gelang ihm nicht, die seit 1961 versuchte „Osmose zwischen Protestantismus und Orthodoxie" in Gang zu bringen. Statt dessen sorgte er mit dafür, wie ein Kritiker bemerkte, daß „alle ökumenischen Speisen mit der Sauce der römisch-katholischen Kirche angerichtet wurden".

Es machte ihm nichts aus, dabei auch die Grenzen kirchlicher Diplomatie und der Klugheit zu überschreiten. Vermutlich bestärkt durch die immer mehr auf Entscheidung zur Einheit drängenden Kräfte im ÖRK und durch römisch-katholische Informanten, sprach er vor dem Reformierten Weltbund in Nairobi (August 1970) den Wunsch aus, der „sich anbahnende Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK" möge nicht einseitig vom Vatikan, sondern von der nächsten Bischofssynode im Herbst 1971 beschlossen werden (HK, Oktober 1970, 468)! Dabei erinnert man sich, daß eine Zeitlang die Idee umlief, es sollten doch wenigstens einzelne Bischofskonferenzen als „Gliedkirchen" dem ÖRK beitreten, z. B. die der Niederlande. Diese Idee stammte kaum von Blake, aber sie läßt vielleicht einen der vermutlichen Gründe für die neue Zurückhaltung des Vatikans gegenüber einem Beitritt zum ÖRK erkennen: der Genfer Ökumenismus bringt sich um seinen Erfolg, um das in Uppsala und später in Brüssel von Kardinal Suenens anvisierte „wahrhaft universale Konzil" (in Jerusalem), wenn er sich in die Prozedur vatikanischer Reformen einmischt. Hat der Generalsekretär Blake das klar gesehen?

Das riskante Rassismusprogramm

Für immer wird mit seinem Namen das sog. Rassismusprogramm des ÖRK verbunden bleiben, weitgehend zu Unrecht. Doch es fällt in seine Amtszeit, und er hat sich dafür stark gemacht, ohne wohl die theologischen Imponderabilien ganz durchzudenken. Es lag nahe, angesichts des langsamen Fortschritts einer Einigung im Glauben und in den kirchlichen Strukturen die Priorität der weltweiten sozialen Aktion zu wählen, da hier eine gewisse Gemeinsamkeit mit der Haltung des Papstes erwartet werden konnte. Doch wenn zwei dasselbe tun, ist es nicht dasselbe. Der Weltkirchenrat hat seit seiner Zweiten Vollversammlung in Evanston 1954 grundsätzlich den Kampf für Gerechtigkeit gegenüber unterdrückten Rassen auf das Programm gesetzt. Das war lange vor der Amtszeit Blakes als Generalsekretär. Aber bei der Vorbereitung der Vierten Vollversammlung in Uppsala 1968 hat Blake zweifellos dafür gesorgt, daß für die Bekehrung der etablierten Kirchen zu einem effektiven Unterstützungsprogramm, wie es dann beschlossen wurde, bedeutende Sprecher der Schwarzen Gelegenheit zu ernsten Bußansprachen bekamen, darunter Präsident *Kenneth Kaunda* und der Negerdichter *James Baldwin*. Was sie sagten, war nicht neu. Es zeigte nur, daß weltpolitisch die Stunde reif war für eine Entscheidung der Kirchen. Blake hatte diese Lage nicht geschaffen, er nahm sich ihrer an. Er tat es nicht auf eigene Faust, und er war nicht blind für die Konsequenzen. Denn auf der ersten Tagung des in Uppsala neu gewählten Zentralausschusses in Canterbury berichtete er 1969 von den Rückwirkungen der Londoner Konferenz des ÖRK über die Rassenfrage mit der Reparationsforderung von Black Power auf die kirchliche Öffentlichkeit in den USA und erklärte dazu, die Gefahr einer ernsten Polarisierung, ja einer Spaltung des Weltrates sei möglich! Er warnte daher vor einer Karikatur des Christentums, das sich mit dem materialistischen Utopismus der säkularen Gesellschaft identifiziert (HK 23, 444). Er suchte nicht das Risiko, doch er war entschlossen, ihm standzuhalten. Das kennzeichnet den ganzen Mann und zeigt eine gewisse Größe.

Von Leichtfertigkeit im Aufgreifen der ihm vorgegebenen Frage oder im Angehen einer Lösung wird man kaum sprechen dürfen. Aber gehört nicht zur Führungseigenschaft im ÖRK auch theologische Eloquenz und Weisheit? Nachdem in Canterbury 1969 einmütig 1 Million Dollar als Sozialbeihilfe für zahlreiche rassische Freiheitsbewegungen bewilligt waren, auch für solche, die sich der Gewalt bedienten, war die Freigabe der ersten Rate von 200 000 Dollar im September 1970 in Arnoldshain (HK 23, 461) eigentlich kein Problem mehr, wären nicht unterdessen Tatsachen entstanden, die die verbürgerlichten Kirchen aufregten: die Geiselverschleppungen in Lateinamerika und die Luftpiraterie der Palästinenser. Man kann wohl sagen, daß die Sache in Deutschland reichlich hochgespielt wurde (HK, November 1970, 516 f.). Ein Vorwurf aus dem schwäbischen Missionszentrum, der ÖRK gewinne geradezu „antichristliche Züge", war mehr als übertrieben. Hier kam der immer gleiche lutherische Vorbehalt wieder einmal zum Durchbruch gegen die kalvinistische Lehre vom Evangelium als Gesetz, der Luther die (überholte) Lehre von den „Zwei Reichen" entgegengestellt hatte mit der bekannten Sanktionierung der herrschenden Gewalt, eine Lehre, die damals die Tagung des Lutherischen Weltbundes in Evian wieder bewegte. Die Auseinandersetzung gestaltete sich unerfreulich, Blake war ihr theologisch nicht gewachsen, um die Realitäten aufzuhellen, daß nämlich bald die Nichtweißen darüber entscheiden werden, ob es innerhalb der weißen Christenheit

einen wahren Sinn für Gerechtigkeit gibt mit dem Willen zum Handeln. Eine negative Antwort werde dann unabsehbare Gewaltanwendung zur Folge haben. Blake war der Bewußtseinsbildung oder dem „Lernprozeß" seiner kirchlichen Generation voraus. Er zeigte auch in dieser letztlich theologisch-prophetischen Frage, daß er sie mehr als Aktivist anging statt als Lehrer der Weisheit, der die öffentlichen Sünder zur Umkehr führt. Zumal bei den deutschen Lutheranern erregte er Ärgernis. Der Konflikt zwischen EKD und ÖRK blieb unbereinigt. Und alle Bemühungen, durch die Leuenberger Konkordie, die auch Blake förderte, den Streit um die Lehre vom Gesetz zu überwinden, werden durch den schwelenden Konflikt um das Rassismusprogramm in Frage gestellt (HK 26, 19 f.). Es gelang Blake nicht, die Kirchen bzw. das Kirchenvolk der Verbürgerlichung zu überführen, weder innerhalb der EKD noch bei seinen United Presbyterians.

Den Weg aus der Krise verfehlt

Aufs Ganze gesehen hat Blake die latente Krise des ÖRK offenbar gemacht, aber ihm fehlte das Charisma, einen Weg aus der Krise zu bahnen. In Addis Abeba wurde Blake von Visser 't Hooft, den er 1966 als Berater hatte bestellen lassen, daran erinnert: „Hauptziel der ökumenischen Bewegung bleibt die Zusammenführung der Christen zur vollen Einheit." Schließlich gab es ein noch dringenderes Thema als die Rassenfrage, nämlich die *Wahrung des Humanum* in der technischen Zivilisation, überhaupt die Bändigung der Technik. Aber dieses vom Referat „Kirche und Gesellschaft" laufend studierte Thema lag ihm nicht (HK 25, 125). Blakes „Kreativität", die er von den Kirchenführern forderte, reichte bei ihm selber nicht aus für die größeren Menschheitsfragen.

So darf man wohl zusammenfassend sagen: Eugen C. Blake übernahm von seinem größeren Vorgänger ein reiches, aber unerfülltes Erbe, denn der Föderalismus, den dieser überwinden wollte, war ungebrochen. Er führte die ihm vorgegebenen Aufgaben tatkräftig, aber nicht immer mit Geschick weiter. Er wurde mit der Zeit gehindert durch die drohende Finanzkrise, die wiederum auch eine Folge der Dollarkrise und der zurückgehenden Beiträge der amerikanischen Kirchen war (HK, Juni 1971, 301 und Oktober 1971, 503). Er ließ sich zu sehr auf das Rassismusprogramm festlegen, statt es einer umfassenderen Planung für das Humanum einzugliedern. Er unterschätzte das Gewicht der gewachsenen kirchlichen Institutionen, die in zielstrebige Bewegung über sich hinaus zu bringen auch Visser 't Hooft versagt blieb. Beide versuchten, die „Jungökumeniker" als Gegenkraft zu den antiquierten Strukturen zu mobilisieren. Beide scheiterten damit, weil die christliche Jugend, soweit sie überhaupt noch am offiziellen Ökumenismus interessiert ist, ungeduldig andere freiere Wege zur Vereinigung der Christen ausprobiert, darunter auch die Interkommunion. Für viele wurde Taizé mit seinem „Konzil der Jugend" zur Überwindung der Herrschaft des Menschen über den Menschen ein Beispiel mit Zukunft. Blake hielt zu Taizé stets gute Verbindung, aber die ihm auferlegte Rolle eines traditionsgebundenen Kirchenmannes konnte er nicht abstreifen. Das Amt eines Generalsekretärs hielt ihn fest bei den immer komplizierter werdenden Strukturen des Weltrates. Er hat ihre Vereinfachung erwirkt. Die Aufgaben sind geblieben.

J. P. Michael

Prophet der Einheit der Kirchen

Person und Wirken des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I.

Am 7. Juli verschied Patriarch Athenagoras in einer Klinik von Istanbul. 86 Jahre war er alt, davon fast 50 Jahre Bischof: 1922 wurde er Metropolit von Kerkyra (Korfu) und Paxos, 1930 Erzbischof von Nord- und Südamerika, 1948 Ökumenischer Patriarch und Erzbischof von Neu-Rom (Konstantinopel-Istanbul). Bemißt man die *theologische Bedeutung* eines Mannes nach Umfang und Gewicht der hinterlassenen Schriften, wird man ihn kaum unter die Theologen rechnen. Schaut man auf die *religiöse Strahlkraft*, war er ein wahrhafter Theologe in dem Sinn, in dem der Osten den Apostel Johannes so genannt hat. Ein Strom des Glaubens und der Liebe ging von ihm aus, den keine Last der Verhältnisse und kein Widerstand der Menschen zum Versiegen bringen konnte.

Aristokles Spyrou wurde am 25. März „alten Stils" (d. i. 6. April des gregorianischen Kalenders) 1886 in Tzaraplana, heute Vasiliko, in Nord-Epirus geboren. 1903 kam er auf die Schule nach Chalki (Heybeli). 1910 wurde er Diakon und nahm den „Mönchsnamen" Athenagoras an. Als Archidiakon zuerst in der Diözese Monastir tätig, wurde er nach kurzem Athosaufenthalt nach Athen berufen. Archidiakon unter den Erzbischöfen Meletios und Theoklitos, wurde er von Erzbischof Chrysostomos Papadopoulos im Dezember 1922 zum Priester und zum Bischof geweiht. *Als Metropolit auf Korfu* nahm er sich vor allem der anatolischen Flüchtlinge an, für die er Arbeit, Wohnung und ärztliche Betreuung besorgte. Er stellte aber auch gleich ein gutes Verhältnis zwischen orthodoxen Griechen und katholischen Italienern auf der Insel her.

1930 wurde er zum *Erzbischof für die orthodoxen Griechen in Nord- und Südamerika ernannt*. Es gelang ihm, trotz anfänglicher Widerstände, die entsprechend den wechselnden Regierungen in der Heimat zerstrittenen Emigranten zu einigen, mit ihnen eine „Verfassung" des Erzbistums zu erarbeiten, die der „demokratischen" Denkart der Neuen Welt und der kirchlichen Tradition der Orthodoxie gerecht wurde, und einen lebendigen Kontakt zwischen den Gläubigen und ihrem Bischof durch unermüdliche Reisen zu allen Gemeinden zu erreichen. Nicht zuletzt trug er für Gewinnung und Ausbildung eines einheimischen Klerus Sorge.

Im Konflikt zwischen Griechen und Türken

Am 26. Januar 1949 traf Athenagoras mit einem Sonderflugzeug des Präsidenten Truman in Istanbul ein. Die Türkei hatte ihre Zustimmung zu seiner Wahl gegeben. Sie verlieh ihm auch das Bürgerrecht, ohne das er nach türkischer Auffassung sein Amt nicht übernehmen noch ausüben konnte. Einspruch erhoben allein die Sowjetrussen. Ohne Zweifel spielte das damalige türkisch-amerikanische Verhältnis eine ausschlaggebende Rolle.

Der Patriarch war von Anfang bemüht, die *Beziehungen auch zwischen Türken und Griechen* auf ein besseres und tragfähigeres Fundament zu stellen, als es die Verträge von Lausanne (1923) abgaben. Als erster Patriarch machte er dem türkischen Staatspräsidenten einen offiziellen Antrittsbesuch, obwohl er sich des Widerstands der Griechen in Konstantinopel wie im Königreich bewußt war.

Einen schweren Rückschlag bedeutete aber die *Cypern-Krise*. 1955 kam es, während der englisch-griechisch-türkischen Verhandlungen in London, zu schweren Ausschreitungen in Istanbul, wobei die Polizei als Zuschauer daneben stand; lediglich der Sitz des Patriarchen, der Phanar, wurde abgesichert. Noch verhängnisvoller wirkte sich der Zusammenstoß zwischen Griechen und Türken auf Cypern Ende 1963 für das Patriarchat aus. Zwei Metropoliten wurden des Landes verwiesen und ausgebürgert als „Agenten des Hellenismus", ohne daß der Beweis angetreten wurde. In der Presse erschienen Artikel über die Möglichkeit, das Patriarchat selbst aufzuheben.

Der *Niederlassungsvertrag für griechische Staatsbürger* wurde bereits im März 1964 gekündigt, womit die Regierung die Möglichkeit, diese ohne weiteres auszuweisen, in Händen hatte. Waren nach Lausanne (1923) noch etwa 100 000 Griechen in Istanbul, so wies die Volkszählung 1955 noch 90 000 aus. Doch nach dem Griechensturm dieses Jahres begann eine immer stärkere Abwanderung. 1960 waren es noch 77 000, darunter fast 12 000 griechische Staatsbürger. Sie wurden zu einem größeren Teil von den Ausweisungen des Jahres 1964 betroffen. Heute wird die Zahl der Griechen auf 20 000 geschätzt (vgl. FAZ, 11. 7. 72), d. h., sie ist auf wenig mehr als ein Fünftel des Bestands von 1955 geschrumpft (Einzelangaben bei *F.-W. Fernau*, Patriarchen am Goldenen Horn. Opladen 1967, S. 127).

Das Patriarchat war von diesen Vorgängen unmittelbar in allen seinen Lebensäußerungen betroffen. Seine Druckerei wurde staatlicherseits geschlossen, seine theologische Zeitschrift *Orthodoxia* und seine Kirchenzeitung *Apostolos Andreas*, letztere 1951 erst mit Zustimmung der Regierung begründet, wurden eingestellt (1964), seine Hochschule auf Chalki (Heybeli) zuerst eingeschränkt durch das Verbot, ausländische Studenten aufzunehmen, dann ebenfalls geschlossen (1971; vgl. Irénikon 44, 1971, 405 f.).

Jetzt, beim Tod des Patriarchen, steht von neuem auch die Anfrage eines Abgeordneten im Parlament zur Behandlung an, wann die Regierung „endlich" an eine Ausweisung des Patriarchats als ganzen denke. Athenagoras hat sein Ziel, die beiden Völker — nicht nur innerhalb der Türkei— einander näherzubringen, nie aufgegeben. Aber es kann nicht zu sehr verwundern, daß in nationalen türkischen Kreisen aus der Geschichte eine gewisse „Unfähigkeit" gleichsam besteht, die *geistliche* Aufgabe eines Ökumenischen Patriarchen heute innerhalb der Orthodoxie und der Christenheit von den traditionellen Vorstellungen des *Ethnarchen* von einst zu unterscheiden, nicht zuletzt wegen der Doppelrolle des Erzbischofs Makarios von Cypern (dazu F.-W. Fernau a.a.O. S. 98 ff.; 119 ff.; vgl. Le Monde, 8. 7. 72).

Im Dienst der Einheit der Orthodoxen Kirchen

So schwierig die Stellung des Ökumenischen Patriarchats in Istanbul war, nie ließ sich Athenagoras dadurch abhalten, seiner Verantwortung für die gesamte Orthodoxie und für die Christenheit überhaupt zu entsprechen. Er hatte eine hohe Auffassung von der Verpflichtung, für die *ganze* Kirche Christi dazusein, auch über Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg. Aber gerade als Ökumenischer Patriarch sah er seine erste und oberste Aufgabe darin, Sorge für die Einheit aller *orthodoxen Kirchen* zu tragen. Zeugnis dafür gab, ein Jahr nach der Übernahme seines Amtes, bereits eine Enzyklika zum Sonntag der Orthodoxie 1950 (Orthodoxia 1950, Nr. 2, 39 ff.; franz.: Istina 1, 1954, 46 f. und die Kommentare dazu von *C. J. Dumont* und *A. Schmemann* ebd. 28 ff. bzw. 30 ff.). Sie stellt einen hohen Anspruch dar hinsichtlich der Einheitsfunktion der „Kirche des hl. Apostels Andreas, des Erstberufenen". Athenagoras suchte ihm gerecht zu werden, wenn er sich in Sendschreiben an die orthodoxen Kirchen wendete, wie 1951 anläßlich der 1500-Jahr-Feier des Konzils von Chalkedon und 1952 anläßlich der Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Lund; wenn er die orthodoxen Zentren des Nahen Ostens persönlich aufsuchte (1959) und vor seiner Romreise 1967 zuerst mit den Oberhäuptern der Balkankirchen sich besprach (Irénikon 40, 1967, 530 ff.); wenn Patriarch Aleksij von Moskau zum Weihnachtsfest 1960 sein Gast war — seinen Gegenbesuch in Rußland zu machen sollte ihm freilich nicht gelingen, trotz ernsthaften Versuchs vor allem 1967. Dem gleichen Ziel, die interorthodoxe Einheit zu vertiefen, diente auch die Pflege gegenseitiger Kontakte durch Entsendung von Delegationen zu den alten Patriarchaten des Orients 1951 und zu den Kirchen von Rußland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Griechenland 1954 (vgl. die Zusammenstellung von *R. Ackermann* in La Croix, 8. 7. 72). 1951 sprach er die Anerkennung des bulgarischen Patriarchats aus und überwand damit endgültig das Schisma, das von 1872 bis 1945 Konstantinopel und Sofia getrennt hatte. Ein Höhepunkt in seinem Leben, gerade auch im Blick auf die Einheit, war das Athos-Jubiläum 1963, das alle orthodoxen Kirchen um den Ökumenischen Patriarchen versammelt sah. Von den Kirchenhäuptern fehlten damals nur Aleksij von Moskau und Makarios von Cypern, ersterer aus Altersgründen, letzterer aus politischer Rücksicht, um den Patriarchen in der Türkei nicht zu diskreditieren.

Seit den zwanziger Jahren bereits datieren die Versuche, eine *panorthodoxe Synode* zu berufen, denn auch die östlichen Kirchen blieben ja nicht unberührt von den Forderungen einer gewandelten Welt und Zeit. 1930 war Athenagoras selbst an einem solchen Versuch des Patriarchen Photios II. unmittelbar als Sekretär einer Vorbereitungskommission beteiligt. Die Ankündigung eines Vatikanischen Konzils durch Papst Johannes XXIII., die Situation des Ökumenischen Rates der Kirchen, an dem die Orthodoxie von Anfang an mitarbeitete, ließ die Frage nach einer solchen Synode erneut akut erscheinen. Athenagoras ergriff die Initiative durch die Einberufung einer panorthodoxen Konferenz auf *Rhodos* 1961. Ein Themenkatalog für eine Prosynode, die der Synode vorausgehen und sie vorbereiten sollte, wurde erstellt. 1963 und 1964 folgten zwei weitere panorthodoxe Konferenzen auf Rhodos, diese mehr zur Abklärung eines gemeinsamen Vorgehens der Orthodoxie gegenüber den nichtorthodoxen Kirchen. Den gleichen Zweck verfolgte eine vierte Konferenz in Belgrad 1966, eine fünfte in Chambésy bei Genf 1968. Auch die Gründung dieses orthodoxen Zentrums in

Chambésy sollte der interorthodoxen Begegnung und Zusammenarbeit vor allem dienen.

Schwierigkeiten mit Moskau

Athenagoras lehnte jeden Alleingang, der innerhalb der Orthodoxie Unfriede oder nach außen ihr Schaden hätte bringen können, entschieden ab. Darum entsandte er, entgegen seinen persönlichen Intentionen, keine Beobachter nach *Rom*, als dort 1962 das Konzil der katholischen Kirche eröffnet wurde, weil sich keine einheitliche Meinungsbildung ergeben und besonders die russische Kirche sich zunächst ablehnend ausgesprochen hatte (vgl. HK, November 1962, 89f.). Vor seinem Zusammentreffen mit *Paul VI.* in Jerusalem im Januar 1964 unterrichtete er alle autokephalen Kirchen, er tat es *auch*, als es um die Aufhebung des Bannes vom Jahre 1054 ging, und hielt es ebenso, bevor er den Besuch Pauls VI. in Rom erwiderte. Um so tiefer verwundete ihn das gegenteilige Verhalten anderer Kirchen. So überraschte ihn völlig die plötzliche Teilnahme russisch-orthodoxer Beobachter gleich bei der ersten Sitzungsperiode des Vatikanischen Konzils. Er mußte sich von Moskau einfach überspielt vorkommen. Ähnlich traf es ihn, als Erzbischof *Chrysostomos* von Athen, der als Metropolit von Kavalla 1961 der ersten Konferenz von Rhodos als Vertreter des Patriarchen präsidiert hatte, 1962 die zweite Rhodoskonferenz, selbst mit Hilfe der griechischen Regierung, zu verhindern versucht hatte.

Den ärgsten Schlag aber führte wieder das Patriarchat von Moskau, als es allein von sich aus der japanischen Orthodoxie den Status der Autonomie, der russisch-orthodoxen Metropolie in den USA den der Autokephalie im Frühjahr 1970 verlieh (die betreff. Urkunden — Tomoi — im ŽMP 1970, Nr. 5, 8—11 bzw. Nr. 6, 69—73; deutsche Übers. in Stimme der Orthodoxie 1970, Nr. 6, 6—10 und Nr. 7, 7—11). Athenagoras sah in dieser einseitigen Erhebung von Kirchen durch deren „Mutterkirche" allein einen Verstoß ebenso gegen die Kanones wie gegen die Liebe, obwohl sich freilich nicht übersehen läßt, daß das Ökumenische Patriarchat in der Vergangenheit mehrmals ähnlich vorgegangen war. Es ging um die Frage der Zuständigkeit in diesem Fall. Der Patriarch plädierte grundsätzlich für das Recht der ökumenischen Konzilien, in Notfällen für ein Prärogativ Konstantinopels (vgl. den Schriftwechsel zw. Konstantinopel und Moskau in St. Vladimir's Theological Quarterly 15, 1971, 55ff., und die Komm. der gleichen Nummer v. A. Schmemann, S. 3ff., u. *J. H. Erickson*, S. 28; ferner: *A. Bogolepov*, Toward an American Orthodox Church, New York 1963).

Es ist dem Patriarchen gelungen, die gesamte Orthodoxie wieder um einen Tisch zu versammeln, wenn er dabei auch die besondere Situation dieser Kirche, in der jede Autokephalie eifersüchtig über ihre Selbständigkeit gegenüber noch dem Schein einer zentralen Autorität wacht, oft als eine schwere Hypothek der Geschichte empfunden haben wird. Das Vorgehen Moskaus bei der Verleihung der Autokephalie an die russische Metropolie in Amerika konfrontierte ihn noch einmal auch mit der jahrhundertealten Rivalität zwischen dem „zweiten" und dem „dritten Rom", die trotz aller Höflichkeit kaum zu überhören ist. Als letzte Enttäuschung für Athenagoras ist auch die Tatsache zu registrieren, daß der geplante Besuch des neuen Moskauer Patriarchen Pimen aus Anlaß von dessen Nahostreise in Konstantinopel aus politischen Gründen nicht zustande kam (vgl. HK, Juli 1972, 322). Es ist nicht das geringste Zeugnis für die Größe dieses Mannes, daß er nie bitter und nie mutlos sich zeigte und seinen Weg bis zuletzt im Glauben an das Geheimnis der einen Kirche weiterging.

Pionier der Einheit aller Kirchen

Dieser Glaube bestimmte auch seinen Einsatz für die umfassendere *Einheit aller Kirchen* und aller Christen. Das Ökumenische Patriarchat hatte von Anfang in der ökumenischen Bewegung mitgearbeitet. Bei der Gründung des Weltrats der Kirchen 1948 auf der Konferenz von Amsterdam wurde sein Vertreter in Westeuropa, Metropolit *Germanos*, in das erste Präsidium gewählt. Hier konnte Athenagoras an der Tradition anknüpfen, und traditionell verlief zunächst auch die weitere Mitarbeit Konstantinopels in den ökumenischen Gremien. Eine neue Linie zeichnete sich in dem Maße ab, als das Werk einer tieferen Einigung der Orthodoxie gelang.

Man kann, wenn man will, dafür das Jahr 1959 als Termin benennen: Zu diesem Zeitpunkt begab sich der Patriarch auf seine erste Besuchsreise zu den alten Patriarchaten des Ostens. Bedeutsam war noch ein anderes Ereignis: der Wechsel im römischen Pontifikat, wo Johannes XXIII. Papst Pius XII. ablöste. Ökumene, Weg auf die Einheit zu, bedeutete für Patriarch Athenagoras jetzt nicht mehr nur Genf, sondern auch und vielleicht zuerst *Rom*. Schon in der Neujahrsbotschaft 1959 griff er die Botschaft des neuen Papstes auf, die dieser am 29. 9. 1958 über den Rundfunk an die Welt gerichtet hatte (vgl. den Text griechisch und deutsch in Ostk. Studien 21, 1972, Nr. 3/4); auch der Gedanke unmittelbarer Zusammenarbeit klingt bereits an. Die panorthodoxen Konferenzen seit 1961 haben alle auch die Wege zur Einheit zum Thema, teilweise zum Hauptgegenstand. Die Errichtung von interorthodoxen Kommissionen zur Vorbereitung des Gesprächs mit den verschiedenen Kirchen, den Anglikanern und Altkatholiken zuerst, wird beschlossen und in der Folge durchgeführt. Die Zweite Konferenz von Rhodos 1963 entschied sich auch für den Dialog mit Rom „auf gleicher Ebene", doch wurde diese Entscheidung von der Dritten Konferenz z. T. revidiert bzw. aufgeschoben, sehr gegen die Intention des Patriarchen. Auf der Zweiten Konferenz war aber noch eine andere wichtige Entscheidung gefallen: Die einzelnen Kirchen sollten nach eigenem Ermessen vorbereitende Kontakte mit der katholischen Kirche aufnehmen können; ebenso wurde ihnen freigestellt, Beobachter zum Vatikanischen Konzil zu entsenden. Es spricht für die kluge Zurückhaltung des Patriarchen, daß er dennoch keinen Vertreter zur zweiten Sitzungsperiode schickte, sondern den anderen Kirchen den Vortritt ließ. Erst zum dritten und vierten Abschnitt des Konzils kamen die Beobachter der Kirche von Konstantinopel.

Aussöhnung mit dem Papst

Ein anderes, ungleich bedeutsameres Ereignis hatte inzwischen die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen: das *Treffen des Patriarchen mit dem Papst in Jerusalem*. Die Ankündigung der Pilgerreise nach Palästina von seiten Pauls VI. knapp einen Monat vor deren Antritt, dann die Mitteilung des Patriarchen an die Häupter

aller orthodoxen Kirchen, mit dem Papst sich dort treffen zu wollen, überraschten in allen Kirchen. Die einzelnen orthodoxen Kirchen nahmen sehr verschieden Stellung dazu, ausgesprochen negativ freilich nur die Kirche von Griechenland, am positivsten der Patriarch German von Serbien. Die Tage in Jerusalem (5./6. Januar 1964) fanden im übrigen in Ost und West allergrößtes Interesse. Sie waren ein unübersehbares Zeugnis vom Willen beider Hierarchen, die Spaltung zu überwinden (vgl. HK, Februar 1964, 217—234).

Wenn am 2. Juni des gleichen Jahres der Patriarch der unierten Melkiten, *Maximos IV. Saigh*, einen offiziellen Besuch beim Ökumenischen Patriarchen machen konnte und von diesem mit allen Ehren und noch mehr mit aller Liebe empfangen wurde, so unterstrich diese Tatsache noch einmal den Willen des Patriarchen, über jahrhundertealte Gräben hinweg eine Brücke zu bauen. Denn gerade die Existenz der mit Rom unierten Ostkirchen wird von vielen Orthodoxen als eines der größten Hindernisse der Einheit bezeichnet. Athenagoras empfing übrigens ein Jahr später auch den unierten Erzbischof Georgios Hakim von Nazareth und Galiläa, der dann als Maximos V. Nachfolger des Maximos IV. Saigh unierter Patriarch von Antiochien wurde.

Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einem aufrichtigen Gespräch zwischen Orthodoxie und Rom wurde auch die gegenseitige *Aufhebung des Bannes* vom Jahre 1054, die unmittelbar vor dem Schlußakt des Zweiten Vatikanischen Konzils, am 7. Dezember 1965, in St. Peter in Rom und in der Patriarchatskirche in Konstantinopel ausgesprochen wurde. Sie bedeutet mindestens die Ausräumung eines psychologischen Hindernisses für die Begegnung (Dokumentation von *C. Patock* u. *H. Tretter* in Ostk. Studien 15, 1966, 196—209). Knapp zwei Jahre später, im Juli 1967, besuchte Paul VI. den Patriarchen in Konstantinopel. Er durchbrach damit das oft beschworene Protokoll: Das „ältere Rom" kam dem „jüngeren" in Liebe zuvor. Ohne Zweifel wollte der Papst damit auch Athenagoras den Weg erleichtern. Im Oktober desselben Jahres kam der Patriarch zum Gegenbesuch in den Vatikan, als in Rom gerade die erste Bischofssynode nach dem Konzil der katholischen Kirche versammelt war (vgl. HK, Dezember 1967, 558 ff.).

Der Austausch von Delegationen hat sich über alle die Jahre fortgesetzt. Ein Höhepunkt war noch einmal die Überreichung des *Tomos Agapis* („Band der Liebe") mit allen Dokumenten zwischen dem Vatikan und dem Phanar in den Jahren 1958—1971 durch eine päpstliche Abordnung am Jahrestag der Aufhebung des Bannes im Dezember 1971. Der Patriarch sprach dabei vom „Weg nach Emmaus mit dem Ziel, gemeinsam das Brot zu brechen und zur Gemeinschaft vor 1054 zurückzukehren" (Episkepsis, 4. 12. 71). In einer Botschaft, die Athenagoras kaum einen Monat vor seinem Tod erreichte, geht Paul VI. auf dieses Wort ein: „Wir wünschen mit E. H. den Weg von Emmaus zu gehen, indem wir die Hl. Schriften bedenken, um dem Herrn im Brotbrechen zu begegnen" (Episkepsis, 27. 6. 72). Über das gleiche Anliegen hatte im Zusammenhang mit derselben Dokumentensammlung schon im Jahr zuvor ein Papstbrief ein lebhaftes Echo selbst in der griechischen Welt gefunden (vgl. *H. M. Biedermann*, Der gemeinsame Kelch, Ostk. Studien 20, 1971, 189—202).

Kontakte in West und Ost

Der Patriarch hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß ihm die Überwindung der Trennung von 1054 das vordringlichste Ziel seiner Einigungsbemühungen war. In ihr sah er die Voraussetzungen für die Beseitigung aller Spaltungen. Das konnte für ihn nicht bedeuten, daß er die Begegnungen mit den übrigen Kirchen in Ost und West vernachlässigen wollte. Zeitlich ordneten die panorthodoxen Konferenzen den Dialog mit den Anglikanern und Altkatholiken sogar vor dem mit Rom ein. Der Primas von England, Erzbischof *M. Ramsey*, weilte denn auch schon im Mai 1962 im Phanar zu einem ersten Gespräch mit Athenagoras. 1967 machte dieser seinen Gegenbesuch in England, nachdem er auf dem Weg von Rom nach Canterbury auch dem *Ökumenischen Rat* in Genf einen Besuch abgestattet hatte. *Delegationen der EKD* weilten im Phanar Mitte Dezember 1966 (Bischof *K. Scharf* und *D. Wischmann*) und im März 1969 (D. Wischmann und die Bischöfe *Kunst* und *Eichele* und Theologen) zu ersten Gesprächen. Die Mitwirkung auch des lutherischen Weltbundes wurde in Aussicht genommen. Inzwischen haben bereits zwei Gespräche in Chambésy 1970 und Arnoldshain 1971 zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der EKD stattgefunden (Episkepsis, 21. 9. 71). Haben sie einstweilen noch, im Gegensatz zu den anderen mit Altkatholiken und Anglikanern, nur inoffiziellen Charakter, so nimmt ihnen das nichts von ihrem Wert.

Schließlich stand noch eine weitere Kirchengruppe, die der *vorchalkedonensischen Kirchen* („Monophysiten") im Blickfeld des Patriarchen. Von Haus aus sind sie der Orthodoxie am nächsten. Vielleicht liegt es daran, daß größere Hindernisse psychologischer Art erst überwunden werden mußten, ehe der Dialog aufgenommen werden konnte. Die ersten Treffen fanden noch auf dem gleichsam „neutralen" Boden des Ökumenischen Rates statt. Inzwischen haben die Gespräche einen offiziellen Status angenommen (Episkepsis, 21. 9. 71). Der Patriarch aber hatte schon 1951, anläßlich des Chalkedon-Jubiläums, auf diese Kirchen hingewiesen. Die frühesten Kontakte ergaben sich zwischen ihm und der Armenischen Kirche (1960/61). Auf Rhodos 1961 nahmen Beobachter der Orientalen auf seine Einladung an der ersten panorthodoxen Konferenz teil; freilich wurden sie enttäuscht, weil sie nicht an allen Sitzungen anwesend sein konnten. Die Entwicklung hat inzwischen auch hier ihre Frucht getragen (vgl. F.-W. Fernau, Patriarchen am Goldenen Horn, 142—146).

Wird das Erbe aufgenommen?

Es will noch nicht gelingen, den Mann und sein Werk zu würdigen. Jede Darstellung muß sich mehr oder weniger auf Daten beschränken. Ihre Bedeutung und noch mehr ihr Weiterwirken werden auch von anderen Faktoren, und vor allem auch von Menschen abhängen, die das Erbe des Patriarchen aufnehmen oder — beiseite legen. Athenagoras war nicht immer ein bequemer Partner, und er ist in der Gesamtorthodoxie auf sehr massiven Widerstand gestoßen. Seiner Erscheinung nach bot er das Bild eines Propheten, und er *war* ein Prophet: mit einem weitvorausschauenden Blick und einem zukunftweisenden Elan. Vieles hat er angestoßen, auf dem Feld der Ökumene über-

haupt und am meisten für die Begegnung zwischen Orthodoxie und römischem Katholizismus. Tabus, wie den Kontakt mit unierten Hierarchen, hat er mutig angepackt, und doch nie einen Alleingang in den entscheidenden Fragen unternommen, sosehr er von der Richtigkeit seiner Einsicht überzeugt war. Immer hat er die Einheit gesucht; sie für alle zu erreichen, hat er auch den Preis geduldigen Wartens für seine Person erlegt.

Ob das Werk von Athenagoras eine adäquate Fortsetzung findet, hängt nicht nur vom Nachfolger Demetrios ab, über dessen Ernennung die türkische Regierung entschieden hat, nachdem die Synode des Patriarchats um Komplikationen zu vermeiden, statt des vorgesehenen Dreiervorschlags eine Liste aller 15 Metropoliten eingereicht hatte, sondern noch mehr vom Fortbestand des ökumenischen Patriarchats in Istanbul bzw. vom Maß an Bewegungsfreiheit, das dem Patriarchat vom türkischen Staat gewährt wird. Davon wird auch abhängen, wie sich die oft beschworene Rivalität zwischen Moskau und Konstantinopel weiterentwickeln könnte und wie sich das Patriarchat weiterhin ökumenisch profiliert.

H. M. Biedermann

Das Interview

Was will Hélder Câmara?

Ein Gespräch mit dem brasilianischen Erzbischof während seiner letzten Deutschlandreise

Dom Hélder Pessoa Câmara, Erzbischof von Olinda und Recife im Nordosten Brasiliens, bekannt als engagierter Sprecher der benachteiligten Bevölkerungsgruppen der Dritten Welt, bereiste zwischen dem 20. und dem 24. Juni die Bundesrepublik. Er hielt Vorträge in München, Münster und Freiburg, und er nahm in Münster den Ehrendoktor der Kath.-Theol. Fakultät entgegen — übrigens nicht ohne hinter die Titelverleihung ein Fragezeichen zu setzen, da man solche Titel auch „Neureichen", „Diktatoren" und „Unterdrückern" anbiete. Es war nicht der erste Deutschlandaufenthalt Câmaras. Bereits im April 1968 sprach er auf dem Weltkongreß der katholischen Jugend in Berlin (vgl. HK, Juni 1968, 253). Er war auch Gastredner auf dem ersten bundesdeutschen Gesamtkongreß der KAB im April 1971 in Würzburg. Doch war diese Reise die spektakulärste. Wo er sprach, fand er überfüllte Säle und ein akklamationsfreudiges, vornehmlich junges Publikum, aber eine eher distanzierte Berichterstattung in der Presse, auch seitens solcher Journalisten, die den sozialen Feldzug Hélder Câmaras mit Sympathie begleiten. Die „Süddeutsche Zeitung" (22.6.72) mockierte sich über den unreflektierten Enthusiasmus jugendlicher Zuhörer, die der Kapitalismuskritik des Erzbischofs huldigten, aber wenig nach den programmatischen Zielsetzungen des Redners fragten und zu zischen begannen, als Kardinal Döpfner die Ausführungen Câmaras abmildernd unter Verweis auf die päpstlichen Enzykliken zu konkretisieren suchte. Die gleiche Zeitung warnte vor einem „Verschleiß an Vertrauen" und vor einer Ausnutzung seiner Popularität zu Show-Zwecken. Und die „Deutsche Zeitung" (30. 6. 72) sprach von der politischen Ambivalenz der sozialen Ideale Câmaras, mit denen man ebenso Erzbischof wie General, Sozialist oder Antikommunist sein könne.

Hélder Câmara, der längere Zeit Generalsekretär der Katholischen Aktion Brasiliens war, der vorübergehend eine führende Stellung im Erziehungsministerium seines Landes bekleidete, der 1952 zum Weihbischof in Rio de Janeiro ernannt wurde und sich dort als sozialer Anwalt der Slumbewohner einen Namen machte, ist Träger des Martin-Luther-King-Preises, Mitglied des Wissenschaftlichen Rates des Internationalen Instituts für Friedensforschung in Stockholm und wurde bereits zweimal von verschiedenen Gruppen und Instanzen (darunter auch von deutschen) für den Friedens-Nobelpreis vorgeschlagen. Er wurde aber über Lateinamerika hinaus erst bekannt, als er als Erzbischof von Olinda und Recife (seit 1964) wegen seiner Kampagne für eine gewaltlose Revolutionierung der sozialen und politischen Lebensverhältnisse in Brasilien und in Gesamt-Lateinamerika in das Schußfeld des brasilianischen Militärregimes geriet.

Er verkörpert in seinem persönlichen Auftreten eine Mischung von demagogischer und charismatischer Begabung, die politisch und kirchlich nur schwer einzuordnen ist. Am besten charakterisierte den Erzbischof wohl M. von Galli, als er in seiner Einführung zu Câmaras Vortrag in Freiburg den Zweck von dessen Reise erklärte: „Er kommt hierher, ums uns klarzumachen, wie die Dinge zusammenhängen, welcher Veränderungen es bedarf. Denn er meint, in seinem Land sei das noch sichtbar und klar, was bei uns raffinierter und verdeckter auch geschieht. Er fragt sich, ob die Supermächte, wenn sie sich heute treffen, damit den Frieden bezwecken oder nur die Aufteilung der Welt in Einflußkreise. Er fragt sich als Mann der Kirche, ob die Kirche nicht vielleicht in das Räderwerk eines gewissen Kapitalismus so hineingeraten ist, daß dies die Kirche selbst unglaubwürdig macht . . ." Während seines Aufenthaltes in Freiburg stellten wir dem Erzbischof Fragen zu einigen Kernproblemen der Dritten Welt, um seine eigene Position etwas näher zu erläutern. In den Antworten griff er wiederholt auf Inhalte und Formulierungen seiner Vorträge zurück, dennoch können die folgenden Aussagen besser als irgendein Bericht über die Person und ihre Wirkungen das Phänomen Câmara veranschaulichen.

HK: Dom Hélder Câmara, Sie sind kein Unbekannter in Deutschland. Man kennt sie als den Erzbischof einer armen Diözese im Nordosten Brasiliens und als Redner, der auch hierzulande Gehör findet, besonders bei der Jugend. Man kennt die Titel, die die Presse Ihnen gibt: „Revolutionär des Friedens" ist einer davon. Man kennt aber auch die weniger liebenswürdigen Namen, mit denen Ihre Gegner Sie bedacht haben. Man hat sie als

„Fidel Castro in der Soutane" oder gar als „roten Erzbischof" beschimpft. Wie würden Sie sich selbst charakterisieren?

Hélder Câmara: Ich bin nichts von alledem, ich fühle mich nur als eine menschliche Kreatur, als einen Bruder aller Menschen. Ich bin Brasilianer, aber ich fühle mich in keinem Lande als Fremder. Seit acht Jahren mache ich Auslandsreisen und setzte mich für die Gerechtigkeit als wahre Bedingung für den Frieden ein. Ich bin kein Experte in der Politik, der Wirtschaft oder der Soziologie, ja nicht einmal in der Theologie. Aber ich versuche, denen, die man nicht zu Wort kommen läßt, meine Stimme zu leihen. Ich denunziere die Unterdrückung und Ausbeutung der Völker der Dritten Welt, die in einer unter-menschlichen Situation leben.

HK: Nicht wenige werfen Ihnen vor, Sie beschränkten sich auf die Kritik von Gesellschaftssystemen, hätten aber kein Programm der Veränderung vorzuweisen. Was würden Sie selbst als Ihr Programm bezeichnen?

Hélder Câmara: Ich habe selbstverständlich keine fertigen Rezepte. Mein Programm ist, die Menschen guten Willens in allen Rassen, Religionen und Völkern aufzufordern, endlich zu begreifen, daß gegenseitige Hilfe erforderlich ist, wenn wir eine gerechtere und humanere Welt errichten wollen.

HK: In Ihrem Münchner Vortrag sprachen Sie von einem „Sozialismus, der in der Theorie humaner und dem Evangelium näher ist als der Kapitalismus" und von einem „Kapitalismus, der in seinem bloßen Gewinnstreben jedes inneren Wertes entbehrt". Könnten Sie Ihr Verständnis von Kapitalismus und Sozialismus etwas präzisieren?

Hélder Câmara: Sie müssen verstehen, wenn man das Geld über den Menschen stellt, wenn man als oberstes Prinzip den Profit setzt, dann ist es einfach unvermeidlich, in Ungerechtigkeiten und Unterdrückung hineinzugleiten. Wenn ich in der ganzen Welt die Ungerechtigkeiten der multinationalen Großunternehmen sehe, so ist dies für mich eine natürliche Frucht des Kapitalismus. Wenn ich diese Formen des Kapitalismus anprangere, so heißt das aber noch lange nicht, daß ich mich auf die Seite des sowjetischen Kommunismus oder Rot-Chinas stelle. Mein Gott, kann man sich des technischen Fortschritts nicht so bedienen, daß man, anstatt ihn in den Dienst kleiner privilegierter Gruppen zu stellen, eine Sozialisierung des Wissens, der Macht und des Besitzes erreicht?

HK: Streben Sie damit eine bestimmte Form des Sozialismus an, und wie könnte dieser Ihrer Meinung nach aussehen?

Hélder Câmara: Ich suche etwas Neues, und ich fordere vor allem die Jugend auf, neue Wege zu suchen. Ich glaube, daß man eine Form des Sozialismus finden kann, die wirklich die Person des Menschen respektiert und die die Gerechtigkeit unter den Menschen schützt. Ich persönlich habe den Eindruck, daß ein Sozialismus außerhalb der russischen und chinesischen Extremform möglich ist. Es ist bedauerlich, daß die Versuche in dieser Richtung von den sozialistischen oder kapitalistischen Machtblöcken niedergeschlagen werden. Ich glaube, in der Tschechoslowakei wollte man gerade den Anfang mit einem neuen Typ von Sozialismus machen, als dieser Versuch von der UdSSR gewaltsam unterdrückt wurde. Auch in Chile strebt *Salvador Allende* eine neue Form des Sozialismus an, der weder russischer noch chinesischer Färbung ist. Dieser Versuch wird nicht von Panzern überrollt werden wie in der Tschechoslowakei, denn in der kapitalistischen Welt gibt es raffiniertere Methoden. Wenn Chile seine jahrzehntelang durch fremdes Kapital ausgebeuteten Kupferminen verstaatlicht, dann findet es Tags darauf eben keine Geldmittel und keine Käufer mehr . . .

HK: Was denken Sie über die Dritte Welthandelskonferenz, die kürzlich in Santiago de Chile zu Ende ging?

Hélder Câmara: Die ganze Welt weiß bereits, daß es ein erbärmlicher Mißerfolg war. Und das stimmt bedenklich, weil es schon das dritte Mal war, daß die armen Länder vergeblich einen Dialog mit den reichen Ländern gesucht haben. Wie lange wird man in diesem eiskalten Egoismus verharren, der den USA und der UdSSR gemeinsam ist? Manche hatten gehofft, daß China, das zum erstenmal vertreten war, eine andere Haltung einnehmen würde, zumal es massive Kritik an der Sowjetunion und an den USA übte. Im entscheidenden Augenblick aber zeigte es die gleiche Kälte und Distanz wie die übrigen Großmächte.

HK: Ihr eigenes Land hat gegenwärtig ein beachtliches wirtschaftliches Wachstum aufzuweisen. Diejenigen, die hauptsächlich an dieses Wachstum denken, sehen trotz mangelnder politischer Freiheit und der inneren Verschärfung sozialer Gegensätze in Brasilien gegenwärtig *das* Entwicklungsmusterland. Wie sehen Sie diese Entwicklung?

Hélder Câmara: Die brasilianische Regierung hat sich ein neokapitalistisches Entwicklungsmodell zu eigen gemacht. Sie lebt gegenwärtig in einem Zustand der Euphorie. Eine breit angelegte Propaganda verkündet überall das brasilianische Wirtschaftswunder. Sie weist erstaunliche Statistiken vor, aber erst wissenschaftliche Analysen zeigen, daß es eigentlich kein brasilianisches Wirtschaftswunder gibt. Es handelt sich in Wirklichkeit um den wirtschaftlichen Aufschwung derer, die in enger Verbindung mit multinationalen Unternehmen stehen. Man muß abwarten, bis internationale Experten die wahre Situation aufdecken. Aber dies ist nicht einfach, denn augenblicklich ist Brasilien ein wahres Investitionsparadies, und die brasilianische Propaganda wird häufig von internationalen Geschäftsinteressen gestützt.

HK: In Ihrem Buch „Revolution für den Frieden" (S. 98) bekennen Sie sich zu dem Grundsatz, Entwicklung sei „der neue Namen für den Frieden". Man kennt sie aber auch als einen nachdrücklichen Befürworter von „Humanae vitae". In welcher Perspektive sehen sie das Problem der Bevölkerungsexplosion in Lateinamerika?

Hélder Câmara: Zunächst muß ich sagen, daß dieses Zitat nicht von mir stammt, sondern von dem französischen Nationalökonomen *François Perroux* und daß dieser Satz erst durch die Übernahme in „Populorum progressio" weltbekannt wurde. Aber ich muß betonen: Zweifellos gibt es das Problem der Bevölkerungsexplosion, aber Sie können sich nicht vorstellen, wie sehr dieses Problem von den kapitalistischen Mächten ausgeschlachtet wird. Sie erheben ein solches Geschrei darüber, daß viele meinen, die Bevölkerungsexplosion sei das Kernproblem. Aber *nein*, die Wurzel dieser Problematik liegt in den Ungerechtigkeiten der internationalen Wirtschaftspolitik.

HK: Sollte man die Frage der Familienplanung nicht doch etwas differenzierter betrachten und der lateinamerikanischen Bevölkerung dieses Problem bewußt machen?

Hélder Câmara: Sicherlich. Es gibt bei uns auch schon erste Ansätze in dieser Richtung. Man bemüht sich, die Eltern zu einer bewußten Familienplanung anzuleiten, in dem Sinne, daß man ihnen sagt: Es genügt nicht, Kinder zu haben, sondern es müssen auch Möglichkeiten der Ernährung und Ausbildung vorhanden sein. Aber wir protestieren gegen den Versuch, ein so komplexes Problem, wie es die Unterentwicklung und das Elend der sog. Dritten Welt ist, auf den Aspekt der Bevölkerungsexplosion zu reduzieren. Ich sage immer, in der Welt gibt es keine Überbevölkerung, sondern einen Überegoismus. Also kann es sich letztlich nicht darum handeln, unseren Völkern empfängnisverhütende Mittel zu verteilen, sondern viel wesentlicher ist es, Gerechtigkeit zu schaffen.

HK: In Ihrem vorhin zitierten Buch schreiben Sie, die Kirche sei heute auf dem Weg, „Dienerin zu sein und arm zu werden". Es gibt aber Kritiker der Kirche, die ihr nach wie vor den Vorwurf machen, sie bemühe sich nicht genug oder sei nicht imstande, sich aus den Verfilzungen mit bestehenden ungerechten Machtstrukturen zu lösen. Steckt darin in erster Linie ein Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, oder sitzen die Probleme tiefer?

Hélder Câmara: Wir Christen haben hier in der Tat große Probleme. Wir besitzen zwar schöne Dokumente: Die Katholiken haben das II. Vatikanum, die Protestanten die Beschlüsse von Uppsala, und uns allen ist die Aufgabe gestellt, in brüderlicher Zusammenarbeit diese großen Texte zum Leben zu erwecken, sie zu konkretisieren. Aber bei der praktischen Anwendung ihrer Inhalte treten eben die Schwierigkeiten auf. In einigen Ländern kommt es dabei zu Konflikten mit den Regierungen, fast überall aber gibt es Probleme mit den eigenen Glaubensbrüdern. Anderseits wäre es übertrieben zu sagen, die katholische Kirche sei auf diesem Weg keinen Schritt weitergekommen. Nein, ich könnte Ihnen Diözesen und Pfarreien nennen, die eine aufrichtige Anstrengung unternommen haben, um eine Kirche zu verkörpern, die dienen möchte, statt bedient zu werden, die in der Mitte des Volkes bleibt, um seinen sozialen Aufstieg zu unterstützen, selbst wenn diese dadurch Prestige einbüßt oder finanzielle Verluste hinnehmen muß.

HK: Dies wird, jedenfalls innerhalb der Kirche selbst, nicht bestritten, dennoch leiden die Kirchen unter dem Handicap mangelnder politischer Glaubwürdigkeit . . .

Hélder Câmara: Dazu möchte ich zunächst sagen, daß dies ein Problem aller Religionen ist. Ich habe seinerzeit, im Oktober 1970, an der Friedenskonferenz der Religionen in Kyoto teilgenommen. Dort wurde mir deutlich, daß sich alle Religionen in einer unbehaglichen Lage befanden. Alle fühlten sich in einer gewissen Weise schuldig und in das Räderwerk des Kapitalismus verstrickt. Am schwierigsten ist aber zweifellos die Situation des Christentums; denn 10% der Menschheit besitzen 80% aller Güter und diese Minderheit ist fast ausschließlich christlichen Ursprungs. Ich frage mich: Was haben wir aus dem Evangelium gemacht, und diese Frage stellen sich auch die Bischöfe und Priester der armen Länder. Früher waren die Bischöfe in Lateinamerika nur darauf bedacht, die soziale Ordnung aufrechtzuerhalten und ein Chaos zu verhindern. Wir waren damals nicht fähig, zu erkennen, daß diese Ordnung in Wahrheit eine statifizierte Unordnung und Ungerechtigkeit war.

HK: Eine andere Frage: Sie haben ihres öffentlichen und ihres sozialen Engagements wegen nicht nur politische Gegner, sie sind auch innerhalb der Hierarchie umstritten. Sie hatten gelegentlich Schwierigkeiten mit Rom, die durch die jüngste Vertrauenserklärung des Papstes an Ihre Adresse ausgeräumt scheinen. Wie sehen sie selbst Ihr Verhältnis zur Gesamtkirche und zu Ihren bischöflichen Mitbrüdern?

Hélder Câmara: Ich schätze die Begegnung mit ihnen. Ich liebe die Diskussion. Ich akzeptiere die Angriffe, denn sie stellen für mich eine Bereicherung dar. Wichtig aber scheint mir, daß es innerhalb der Kirche Fragen gibt, in in denen wir uns alle einig sind, aber daß es auch offene Fragen gibt, zu denen unterschiedliche Meinungen bestehen. Es wäre ja mehr als bedauerlich, wenn alle Bischöfe der Welt so denken müßten wie Dom Hélder. In den offenen Fragen nehme ich manchmal ganz eigene Positionen ein, und ich würde es gerne sehen, wenn die Christen immer größeren Wert auf die Verschiedenheit in der Einheit legen würden. Also: Einheit im Grundsätzlichen, Verschiedenheit in den offenen Fragen.

HK: Ihre Kampagne für mehr soziale und internationale Gerechtigkeit steht unter dem Zeichen der Gewaltlosigkeit. Sie haben aber auch Verfechtern der Gewaltanwendung Ihren Respekt bezeugt. Wie stehen Sie zur Möglichkeit einer bewaffneten Revolution in lateinamerikanischen Ländern?

Hélder Câmara: Ich persönlich achte alle, die für bewaffnete Gewalt sind, obwohl ich, wie Sie selbst sagen, nicht auf dieser Linie bin. Und dies nicht allein aus religiösen Gründen! Ich habe *meine* Gründe, aber ich diskutiere mit meinen Freunden, die für Waffengewalt sind, über die Frage der Effektivität. — Das Beispiel Fidel Castros in Cuba bestärkte die lateinamerikanische Jugend zu einem gewissen Zeitpunkt in der Meinung, daß der Guerillakrieg der Weg zur Befreiung Lateinamerikas sei. Heute aber gibt es in allen lateinamerikanischen Ländern Truppen, die mit Hilfe des Pentagon auf die Guerillabekämpfung trainiert sind. Ich meine daher, daß bei uns eine bewaffnete Revolution von der Armee niedergeschlagen würde. Aber das heißt nicht, daß man die Hände in den Schoß legen soll. Ich glaube, daß es andere Methoden gibt, die scheinbar kraftlos, aber durchaus in der Lage sind, einen Weg der Befreiung zu ebnen.

HK: Angenommen aber, Sie stellten eines Tages fest, daß friedliche Methoden keine substantielle Änderung der Verhältnisse bewirken und daß nur die Wahl zwischen Revolution und Resignation bleibt, was würden Sie dann tun?

Hélder Câmara: Ich glaube so fest an die Befreiung durch moralischen Druck, daß es diese Alternative für mich nicht gibt. Für mich bleibt immer die Hoffnung bestehen, daß meine Ideen zum Tragen kommen, und ich spüre auch, wie sich meine Gedanken in kleinen Gruppen durchsetzen. Ich sehe also keinerlei Grund zu Resignation oder Verzweiflung.

HK: Sie haben diese kleinen Gruppen als „abrahamitische Minderheiten" bezeichnet, deren Ziel mehr Gerechtigkeit in den natürlichen und internationalen Beziehungen ist. Können Sie konkrete Aufgaben für deutsche Christen der jungen Generation nennen, die über solche Gruppen mit Ihnen zusammenarbeiten möchten?

Hélder Câmara: Eine erste konkrete Zusammenarbeit, wie sie solche Gruppen leisten könnten, wäre die Analyse der Informationen und Statistiken, die von den internationalen Großunternehmen publiziert werden. Denn es ist klar, daß diese Unternehmen, wenn sie ihre Bilanz ziehen, nur *eine* Seite der Realität zeigen und nicht die andere. Ich bin überzeugt, daß es in der Bundesrepublik und in Europa insgesamt eine große Zahl von Menschen gibt, die guten Willens sind. Wenn es ihnen gelingt, die *andere* Seite der Realität und damit die ganze Wahrheit zu erkennen, so könnten viele Menschen an den notwendigen Strukturveränderungen mitarbeiten.

HK: Was meinen Sie damit, speziell im Hinblick auf unsere eigene Situation?

Hélder Câmara: Ich glaube z. B., daß es auch hier in Deutschland Arbeiterprobleme gibt; denken Sie nur an das Gastarbeiterproblem. Wenn diese Probleme erst einmal vertieft werden, wäre dies schon eine wesentliche Hilfe, um unsere Probleme in Lateinamerika zu verstehen. Auf jeden Fall genügt es nicht, nur anzuprangern und zu protestieren, sondern man muß auch Lösungen finden. Wenn aber diese Gruppen erst einmal die Probleme in Deutschland bewältigen können, werden Sie auch fähig sein, die Ungerechtigkeiten in der internationalen Wirtschaftspolitik zu beseitigen.

HK: Welche Bedeutung hat diese letzte Deutschland- und Europareise für Sie selbst?

Hélder Câmara: Das Wesentliche für mich ist der Kontakt mit der Jugend. Die Jugend gibt mir eine ungeheure Hoffnung, und es herrscht eine menschliche Sympathie, die mich sehr ermutigt.

HK: In der deutschen Presse hat man Vermutungen darüber angestellt, ob Sie von Ihren Gegnern und Feinden als „Jugendapostel vom Dienst" benutzt würden. Man hat sich gefragt, ob Ihre Publizität im Ausland freiwillig ist oder ob man Sie in diese Publizität hineingedrängt hat . . .

Hélder Câmara: Sie selbst können die Frage beantworten, ob meine Publizität freiwillig ist oder nicht. Kaum war ich hier in Freiburg, da trat schon der Rundfunk an mich heran. Die Presse soll sich selbst die Antwort darauf geben, welche Motive es für meine Publizität gibt. Was mein eigenes Land betrifft, so ist meine persönliche Situation dort die, daß ich offiziell tot bin. Offiziell existiere ich dort nicht. Folglich sind die Zeitungen, sind Rundfunk und Fernsehen gezwungen, zu allem, was ich tue, zu meinen Aktivitäten und besonders zu meinen Auslandsreisen zu schweigen.

HK: Fürchten Sie politische Verfolgung oder Anschläge auf Ihre Person?

Hélder Câmara: Ich habe keine Angst, aber das Furchtbare ist, daß das, was ich sage, für mich selbst keine schlimmen Folgen hat, aber meine Freunde leiden an diesen Folgen. Ich fürchte nichts für meine Person. Auch wenn ich noch härtere Wahrheiten ausspräche, würde man mir wahrscheinlich die Freiheit lassen, aber meine Mitarbeiter hätten die Folgen zu tragen.

Dokumente

Richtlinien der Glaubenskongregation zum Bußsakrament

Eine knappe Woche nach der Instruktion des römischen Einheitssekretariats über die Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie in der katholischen Kirche (vgl. ds. Heft, S. 373) wurden in Rom (vgl. Osservatore Romano, 14. 7. 72) neue „Seelsorgliche Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution" veröffentlicht. Das Dokument der Glaubenskongregation hat zwei Ziele: erstens die möglichen Fälle bzw. Situationen neu zu umschreiben, in denen die sakramentale Generalabsolution möglich ist, und die Bedingungen dafür festzusetzen; zweitens dem Bestreben entgegenzuwirken, gemeinschaftliche Bußfeiern als zweiten regulären Weg der Sündenvergebung neben der Einzelbeichte zu öffnen. Sündenvergebung soll an die Einzelbeicht gebunden bleiben, Ausnahmen sind über den Weg der „sakramentalen Generalabsolution" auf Notsituationen (die allerdings aus pastoralen Gründen erweitert werden) zu beschränken. Bußfeiern sollen jedoch als Hinführung zur Einzelbeicht und in Verbindung mit ihr gefördert werden.

Das Bußsakrament hat Christus eingesetzt, damit die Gläubigen, wenn sie gesündigt haben, die Verzeihung der Gott zugefügten Beleidigung von seiner Barmherzigkeit erlangen und gleichzeitig mit der Kirche wieder ausgesöhnt werden (vgl. Lumen Gentium, Nr. 11). Dies aber tat Christus, als er den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern die Vollmacht erteilte, Sünden nachzulassen und zu behalten (vgl. Jo 20, 22 ff.).

Das Konzil von Trient erklärte in feierlicher Weise, daß zur vollständigen und vollkommenen Nachlassung der Sünden beim Pönitenten drei Akte als Teile des Sakramentes erforderlich sind, nämlich Reue, Bekenntnis und Genugtuung; ebenso, daß die Lossprechung des Priesters ein richterlicher Akt ist und daß es kraft göttlichen Rechtes notwendig ist, dem Priester alle und jede einzelne Todsünde zu beichten sowie die Umstände, die die Art der Sünden verändern, deren man sich nach sorgfältiger Gewissenserforschung erinnert (vgl. XIV. Sitzungsperiode, Canones über das Bußsakrament 4, 6—9: DS 1704, 1706—1709).

Mehrere Ortsordinarien aber waren in Sorge einerseits über die Schwierigkeit ihrer Gläubigen, wegen des an verschiedenen Orten bestehenden Priestermangels eine persönliche Beichte abzulegen, andrerseits wegen gewisser irriger Theorien bezüglich der Lehre über das Bußsakrament sowie des zunehmenden Bestrebens und der widerrechtlichen Praxis, die sakramentale Lossprechung gleichzeitig vielen zu erteilen, die nur im allgemeinen ihre Sünden bekannt haben. Sie ersuchten darum den Heiligen Stuhl, den Gläubigen entsprechend der wahren Natur des Bußsakramentes die notwendigen Bedingungen zum rechten Empfang dieses Sakramentes in Erinnerung zu bringen und in der gegenwärtigen Situation einige Richtlinien zu erlassen.

Diese Kongregation hat den dargelegten Problemkreis eingehend geprüft und erläßt unter Berücksichtigung der Instruktion der apostolischen Pönitentiarie folgende Erklärungen:

I.

An der Lehre des Konzils von Trient muß man festhalten und diese in der Praxis treu durchführen. Es muß daher die neuerdings an manchen Orten aufgekommene Praxis abgelehnt werden, durch die man vorgibt, daß man dem Gebot, im Bußsakrament die Todsünden zu beichten, um die Lossprechung zu erhalten, Genüge leistet nur durch ein allgemeines oder, wie man sagt, gemeinschaftlich abgelegtes Sündenbekenntnis. Abgesehen von dem göttlichen Gebot, welches das Konzil von Trient feierlich bekräftigt hat, drängt hierzu der große Nutzen für die Seele, der, wie die Erfahrung der Jahrhunderte beweist, aus der persönlichen Beichte hervorgeht, wenn sie gut abgelegt und das Sakrament richtig gespendet wird. Die persönliche und vollständige Beichte wie auch die Lossprechung bleiben der einzige gewöhnliche Weg, auf dem sich die Gläubigen mit Gott und der Kirche aussöhnen, wenn nicht physische oder moralische Unmöglichkeit von einer solchen Beichte entschuldigen.

II.

Es kann nämlich wegen besonderer Umstände, die gelegentlich zutreffen, der Fall eintreten, daß es erlaubt oder sogar notwendig ist, mehreren Gläubigen ohne vorhergehende persönliche Beichte eine Generalabsolution zu erteilen.

Das trifft vor allem bei unmittelbarer Todesgefahr zu, wenn der Priester oder die Priester, obwohl sie anwesend sind, die Zeit nicht haben, die Beichte der einzelnen entgegenzunehmen. In einem solchen Fall hat jeder Priester die Vollmacht, einer Personengruppe die Generalabsolution zu erteilen; wenn es die Zeit erlaubt, möge er ganz kurz einige Worte der Besinnung vorausschicken, damit jeder sich bemühe, einen Akt der Reue zu erwecken.

III.

Außer den Fällen bei Todesgefahr ist es erlaubt, mehreren Gläubigen zusammen, die nur ein allgemeines Sündenbekenntnis abgelegt haben, aber in geeigneter Weise zu einer bußfertigen Gesinnung eingestimmt sind, eine sakramentale Generalabsolution zu erteilen, wenn eine schwerwiegende Notwendigkeit vorliegt. Diese trifft zu, wenn angesichts der Zahl der Pönitenten die notwendige Anzahl von Beichtvätern nicht zur Verfügung steht, um innerhalb einer angemessenen Zeit die Beichte der einzelnen Gläubigen in gebührender Weise zu hören, so daß die Pönitenten lange — ohne ihre Schuld — die Gnade des Sakramentes oder die heilige Kommunion entbehren müßten. Dies kann vor allem in den Missionsgebieten vorkommen, aber auch an anderen Orten wie auch bei Personengruppen, soweit eine solche Notwendigkeit besteht.

Wenn jedoch Beichtväter zur Verfügung stehen können, ist dies nicht erlaubt nur wegen eines großen Andranges von Pönitenten, wie dies zum Beispiel bei einem großen Fest zutreffen kann oder bei einer Wallfahrt (vgl. Prop. 59 von den von Innozenz XI. am 2. März 1679 verurteilten Sätzen: DS 2159).

IV.

Die Ortsordinarien wie auch die Priester, soweit es sie angeht, sind im Gewissen verpflichtet, dafür Sorge zu tragen, daß die Zahl der Beichtväter nicht unzureichend werde dadurch, daß einige Priester dieses wichtige Amt vernachlässigen (vgl. Presbyt. ordinis 5, 13; Christus Dominus Nr. 30), indem sie durch weltliche Verpflichtungen in Anspruch genommen sind oder sich anderen seelsorglichen Aufgaben widmen, die nicht so notwendig sind, zumal wenn diese von Diakonen oder geeigneten Laien ausgeführt werden können.

V.

Es bleibt dem Ortsordinarius nach Beratung mit andern Mitgliedern der Bischofskonferenz vorbehalten, zu beurteilen, ob die oben (Nr. 3) angegebenen Voraussetzungen zutreffen, und folglich zu entscheiden, wann es erlaubt ist, eine sakramentale Generalabsolution zu erteilen.

Wenn außer den vom Ortsordinarius festgesetzten Fällen eine andere schwerwiegende Notwendigkeit sich ergeben sollte, mehreren gleichzeitig eine sakramentale Generalabsolution zu erteilen, ist der Priester verpflichtet, sich vorher, soweit es möglich ist, an den Ortsordinarius zu wenden, damit er erlaubterweise die Lossprechung erteile; andernfalls soll er den Ortsordinarius möglichst bald über die gegebene Notlage und die erteilte Absolution unterrichten.

VI.

Damit die Gläubigen die sakramentale Generalabsolution empfangen können, wird unbedingt gefordert, daß sie in geeigneter Weise vorbereitet sind, nämlich daß ein jeder die begangenen Sünden bereut, den Vorsatz faßt, nicht mehr zu sündigen, gegebenes Ärgernis und eventuell zugefügten Schaden gutmachen will und gleichzeitig sich vornimmt, zur gegebenen Zeit jene schweren Sünden einzeln zu bekennen, die er jetzt nicht in dieser Weise beichten kann. Über diese innere Vorbereitung und die Bedingungen, die zur Gültigkeit des Sakramentes erforderlich sind, sollen die Gläubigen von den Priestern sorgfältig unterrichtet und dazu ermahnt werden.

VII.

Jene, die durch eine Generalabsolution die Nachlassung der schweren Sünden erhalten haben, sollen, bevor sie erneut eine solche Lossprechung erhalten wollen, eine Ohrenbeichte ablegen, es sei denn, daß sie aus hinreichendem Grund daran gehindert werden. Auf jeden Fall aber sind sie verpflichtet, innerhalb eines Jahres zu beichten, vorausgesetzt, daß dies moralisch nicht unmöglich ist. Denn es besteht auch für sie die Vorschrift, nach der jeder Christ verpflichtet ist, alle Sünden, wenigstens die schweren, die er noch nicht einzeln gebeichtet hat, einmal im Jahr dem Priester in einer Ohrenbeichte zu bekennen (vgl. IV. Lat.-Konzil, Kap. 21 mit dem Konzil von Trient; Die Lehre über das Bußsakrament, Kap. 5 über die Beichte und can. 7—8; DS 812; 1679—1683 und 1707—1708; vgl. auch Prop. 11 verurteilt vom Hl. Offizium durch Dekret vom 24. Sept. 1665: DD 2031).

VIII.

Die Priester sollen die Gläubigen darauf hinweisen, daß es für jene, auf deren Gewissen eine Todsünde lastet und die einen Beichtvater finden können, verboten ist, absichtlich oder aus Nachlässigkeit die Verpflichtung einer persönlichen Beichte zu umgehen, indem sie die Gelegenheit für eine Generalabsolution abwarten (vgl. Instruktion der apostolischen Pönitentiarie vom 25. März 1944).

IX.

Damit die Gläubigen aber der Verpflichtung einer persönlichen Beichte leicht nachkommen können, soll man Sorge tragen, daß Beichtväter in den Kirchen zur Verfügung stehen, und zwar an festgesetzten Tagen und zu einer Zeit, die für die Gläubigen günstig ist.

An abgelegenen und entfernten Orten aber, wohin der Priester während des Jahres selten kommen kann, soll es so eingerichtet werden, daß er nach Möglichkeit jedesmal die Beichte einiger Pönitenten hört, während er den anderen Pönitenten, wenn die obigen Voraussetzungen (Nr. 3) gegeben sind, die sakramentale Generalabsolution erteilt, freilich aber so, daß alle Gläubigen nach Möglichkeit wenigstens einmal im Jahre eine persönliche Beichte ablegen können.

X.

Die Gläubigen sollen eingehend unterrichtet werden, daß die liturgischen Feiern und die gemeinsamen Bußandachten sehr nützlich sind zur Vorbereitung eines noch fruchtbareren Bekenntnisses der Sünden und Besserung des Lebens. Es soll aber vermieden werden, daß solche Feiern oder Andachten mit der sakramentalen Beichte und Lossprechung verwechselt werden.

Wenn im Rahmen solcher Andachten die Pönitenten ein persönliches Sündenbekenntnis abgelegt haben, soll jeder einzelne vom Beichtvater, den er aufsucht, einzeln die Lossprechung erhalten. Wenn aber eine Generalabsolution erteilt werden soll, so muß diese immer nach dem besonderen Ritus erteilt werden, der von der Kongregation für den Gottesdienst vorgeschrieben ist. Bis zum Inkrafttreten dieses neuen Ritus soll die Pluralform der derzeitigen sakramentalen Absolutionsformel gebraucht werden. Diese Bußandacht soll vollständig getrennt sein von der Feier des Meßopfers.

XI.

Wer den Gläubigen tatsächlich zum Ärgernis gereicht, kann zwar zusammen mit den anderen die Generalabsolution empfangen, wenn er aufrichtig Reue zeigt und ernstlich entschlossen ist, das Ärgernis zu beseitigen; die heilige Kommunion aber soll er nur empfangen, nachdem er entsprechend dem Urteil des Beichtvaters, den er vorher persönlich aufsuchen soll, das Ärgernis behoben hat.

Was die Lossprechung von reservierten Zensuren betrifft, sollen die Richtlinien des geltenden Rechtes eingehalten werden, indem man die Zeit für den Rekurs von der nächsten persönlichen Beichte ab berechnet.

XII.

Was die häufige oder „Andachtsbeichte" betrifft, werden die Priester darauf achten, diese den Gläubigen nicht abzuraten. Im Gegenteil, sie sollen dieselbe empfehlen wegen der reichen Früchte für das christliche Leben (vgl. Mystici Corporis, AAS 35, 1943, 235) und sich immer bereit zeigen, diese entgegenzunehmen, sooft sie von den Gläubigen in vernünftiger Weise darum angegangen werden. Auf jeden Fall ist es zu vermeiden, daß die persönliche Beichte nur dem Bekenntnis von schweren Sünden vorbehalten bleibt; denn dies würde die Gläubigen des großen Segens der Beichte berauben und dem guten Ruf jener schaden, die einzeln zur Beichte geben.

XIII.

Die sakramentalen Generalabsolutionen, die ohne Einhaltung der obengenannten Vorschriften erteilt werden, müssen als ein schwerer Mißbrauch beurteilt werden. Alle Seelenhirten sollen diese mit Nachdruck abstellen eingedenk ihrer eigenen Verantwortung für das Wohl der Seelen und die Würde des Bußsakramentes.

Papst Paul VI. hat diese Richtlinien in der Audienz, die er dem unterzeichneten Kardinal der Kongregation für die Glaubenslehre am 16. Juni 1972 gewährt hat, in besonderer Weise approbiert und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Vorschläge zur Reform der Eigentumspolitik

Am 21. Juni wurde vom ZdK folgende, vom Beirat für politische Fragen ausgearbeitete Erklärung zur gegenwärtigen Entwicklung in der Eigentumspolitik vorgelegt. Anliegen des Dokuments ist es, eine doppelte Entwicklung zu vermeiden, in der die Autoren keine Alternative sehen: die Konzentration von immer mehr Verfügungsgewalt über immer mehr Vermögen in den Händen weniger oder die sukzessive Umwandlung von Eigentum an Produktionsmitteln in Kollektivvermögen. Es wird die Befürchtung ausgesprochen, daß die Umwandlung in Kollektivvermögen unter Umständen als die logische Folge der Vermögenskonzentration in privater Hand erscheinen könnte. Die Hauptforderung gegen eine solche falsche Alternative ist die Steigerung personenbezogener vermögenswirksamer Leistungen seitens der privaten Wirtschaft und der öffentlichen Hand. Dazu werden eine Reihe von steuerlichen Erleichterungen und Veränderungen des Gesellschaftsrechts vorgeschlagen. Wir veröffentlichen dieses Dokument hier ebenfalls im Wortlaut. Auf das Sachproblem werden wir in einem der nächsten Hefte noch eigens zurückkommen.

Erneut ist die Eigentums- und Vermögenspolitik Gegenstand öffentlicher Diskusssion geworden. Diese Auseinandersetzungen machen deutlich, daß wir vor entscheidenden politischen Weichenstellungen nicht nur im Hinblick auf die Eigentums- und Vermögenspolitik, sondern auch in bezug auf die Grundordnung von Gesellschaft und Wirtschaft stehen. Es geht vor allem um die Frage desjenigen Vermögens, das als Privateigentum an Produktionsmitteln in Industrie, Handel und Gewerbe tätig ist. Die entscheidende Aufgabe ist, dieses Vermögen ordnungspolitisch richtig zu gestalten. Dabei sind zwei Fehlentwicklungen zu vermeiden: einmal, daß dieses Eigentum mehr und mehr in Kollektivvermögen umgewandelt wird, auf der anderen Seite, daß es ausschließlich in der Verfügungsgewalt einer relativ schmalen Schicht bleibt.

Angesichts der Bedeutung dieses Problems sieht sich der Beirat für politische Fragen veranlaßt, in der folgenden Stellungnahme ausschließlich auf diese ordnungspolitische Frage einzugehen. Damit will er keineswegs den Eindruck erwecken, andere schwerwiegende Probleme der vermögenspolitischen Diskussion wie die Harmonisierung der Sparförderung, der Schutz der Sparer vor Inflation und insbesondere die weittragenden Probleme des Bodeneigentums und des Wohnungsbaus hätten untergeordnete Bedeutung.

Meinungsverschiedenheiten über die Funktionen des Produktivkapitals

Manche Gruppen halten es nicht für sinnvoll, die unmittelbare, personenbezogene Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivkapital der Wirtschaft anzustreben und dieses Ziel als Kernstück des vermögenspolitischen Programms gelten zu lassen.

Die kritischen Einwände kommen aus sehr unterschiedlichen Motiven und von verschiedenen Gruppen. Teils beruft man sich auf Erfahrungen, teils entspringt die Kritik einer grundsätzlichen gesellschaftspolitischen Position. Immerhin zeigen diese Einwände, daß die Vorstellungen nicht nur über die Wege, sondern auch über die Ziele der künftigen Eigentums- und Vermögenspolitik weit auseinandergehen.

Praktiker in Unternehmer- und Gewerkschaftskreisen machen geltend, die große Mehrheit der Arbeitnehmer sei an einer unmittelbaren Beteiligung am Produktivvermögen der Wirtschaft überhaupt nicht interessiert. Die damit verbundene Risikobelastung werde von den Arbeitnehmern abgelehnt. Sie wünschten ein ausreichendes, schnell liquidierbares Vermögenspolster. Politisch müsse daher hier angesetzt werden. Experimente mit Direktbeteiligungen — sei es am arbeitgebenden oder an einem anderen Unternehmen — seien gesellschaftspolitisch unerwünscht oder gar bedenklich.

Maßgebende Vertreter der Wirtschaft halten der Kritik an der gegebenen einseitigen Verteilung des Produktivvermögens entgegen, daß die gesamte Vermögensverteilung in unserer Volkswirtschaft keineswegs ungleichmäßiger geworden sei; in den vergangenen Jahrzehnten hätten die Arbeitnehmer vielmehr einen immer größeren Anteil am Sparkapital und am Haus- und Grundbesitz erworben; eine vermögenspolitische Gesamtbetrachtung müsse außerdem die Rentenansprüche der Arbeitnehmer berücksichtigen. Demgegenüber sei der Anteil des Produktivvermögens am volkswirtschaftlichen Gesamtvermögen ständig zurückgegangen. Es sei daher wohl auch kaum möglich,

breite Schichten in nennenswertem Umfang am privatwirtschaftlichen Produktivvermögen zu beteiligen. Ganz anders, und zwar von einer grundsätzlichen Sicht, urteilen Gruppen, die kollektivistische Modelle der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung propagieren. Sie bezweifeln die Notwendigkeit und auch den Nutzen weiterer Aktionen, die die personenbezogene Teilhabe vieler am Produktiveigentum zum Ziele haben. Sie deuten vermögenspolitische Programme und Maßnahmen um, in der Absicht, sie für die Strategie der Systemüberwindung einzusetzen.

Die Lohn- und Gewinnanteile sollen in Fonds zusammengefaßt werden, die (fast) ausschließlich zur Deckung des allgemeinen Bedarfs dienen sollen. Nach einer Variante sollen diese Fonds von der Arbeitnehmerschaft selbst verwaltet werden. Der Bezug zum einzelnen soll darin zum Ausdruck kommen, daß Zertifikate mit Zinsberechtigung ausgegeben werden. Andere Varianten sehen eine Zuteilung des in den Beteiligungsfonds angesammelten verfügbaren Kapitals auf die einzelnen Arbeitnehmer nicht mehr vor.

Personenbezogene Teilhabe der Arbeitnehmer am Produktivvermögen als Ziel

Offenbar sehen Unternehmer und Gewerkschaftler, die auf ein angebliches Desinteresse der Arbeitnehmer am Produktionsmittelbesitz und auf die Gesamtverteilung der Vermögen hinweisen, keine dringende Notwendigkeit, die Verteilung des Beteiligungskapitals zu ändern und vermögenspolitisch aktiv zu werden. Das angebliche Desinteresse der Arbeitnehmer wird gerne dazu benutzt, die besondere gesellschaftspolitische Bedeutung eines breit gestreuten Produktivvermögens herunterzuspielen.

Das ist kurzsichtig. Denn einerseits bleibt die Verteilungsproblematik bevorzugter Gegenstand der Gesellschafts- und Wirtschaftskritik, andererseits hängt das Schicksal der freiheitlichen Ordnung entscheidend auch davon ab, ob die privatautonome Struktur des Privateigentums an Produktionsmitteln erhalten bleibt. Erhalten läßt sie sich aber nur, wenn sie von vielen mitgetragen wird. Eine weitere Ballung des Produktionsmitteleigentums dürfte in der Öffentlichkeit weit eher zu der Auffassung führen, daß das Gemeinwohl bei einer unvermeidbaren Kumulation wirtschaftlicher Verfügungsmacht besser durch sozialisierte Unternehmen gewahrt werde.

Zwischen der Eigentumskonzentration und der bisherigen Vermögenspolitik besteht ein gewisser Zusammenhang. Die Sparförderungs- und Vermögensbildungsgesetze haben die Geldvermögensbildung (Sparguthaben und Bausparguthaben, festverzinsliche Wertpapiere und Lebensversicherungen) in großem Umfang ausgeweitet. Das führte — neben anderen Gründen — zu einer Vermehrung des Fremdkapitals in der Wirtschaft. Die Eigenkapitalversorgung der Unternehmen ging entsprechend zurück. Durch Anteile am Fremdkapital aber läßt sich die Problematik des Eigentums an Produktionsmitteln nicht lösen.

Dieses Problem wird noch verschärft, wenn in Zukunft nicht die personenbezogene Beteiligung am Produktionsvermögen gefördert wird, sondern Vermögenswerte in zentralisierende Fonds verlagert werden. Da beabsichtigt ist, diese zur Deckung des allgemeinen Bedarfs einzusetzen, wird der Bereich des privatautonomen Eigentums an Produktionsmitteln ausgehöhlt.

Kollektive Fonds ohne personenbezogenes Eigentum stärken nicht die Position des einzelnen Arbeitnehmers, weiten die Macht anonymer Verwaltungen aus und dienen der Umfunktionierung einer freiheitlichen Wirtschaft. Die Gefahr muß abgewendet werden, daß die Zielsetzung der Eigentums- und Vermögenspolitik verfälscht wird. Diese Zielsetzung lautet unverändert: die wirtschaftliche und soziale Position des Bürgers, insbesondere des Arbeitnehmers, zu stärken und damit die marktwirtschaftliche Ordnung gesellschaftspolitisch funktionsfähig zu gestalten.

Der Beirat für politische Fragen sieht eine Lösung nur darin, die Arbeitnehmer am haftenden Eigenkapital in der Wirtschaft mehr und mehr zu beteiligen. Das setzt allerdings den Willen bei den Arbeitnehmern voraus, diese Anteile nicht als ständig liquidierbares Vermögen, sondern als ihren verantwortlichen Beitrag an der Finanzierung volkswirtschaftlicher Investitionen anzusehen.

Vorschläge zur Realisierung

Aus diesem Grunde ruft der Beirat für politische Fragen dazu auf, die vermögenspolitische Diskussion auf ein langfristiges Konzept der direkten Beteiligung der einzelnen Arbeitnehmer am Produktionskapital bei personaler Verfügbarkeit zu konzentrieren.

Es ist eine politische Initiative zur Vermögenspolitik erforderlich, die einen Weg zur Verwirklichung dieser Ziele sicherstellt. Neben der allgemeinen Sparförderung und neben den Leistungen nach dem 624-DM-Gesetz ist eine neue Art vermögenswirksamer Leistungen einzuführen, die die unmittelbare Beteiligung der Arbeitnehmer am Zuwachs des Produktivvermögens gewährleistet. Soweit Tarifabschlüsse nach dem 624-DM-Gesetz oder Betriebsvereinbarungen solche unmittelbare Beteiligungen realisieren, sind sie auf diese neue Art vermögenswirksamer Leistungen anzurechnen.

Erforderlich ist ferner, daß die bisherigen Barrieren, die den unmittelbaren Zugang zum Produktivkapital erschweren, baldmöglichst abgebaut werden.

Aus diesen Gründen muß das Konzept folgende Bedingungen erfüllen:

1. Die Arbeitgeber der privaten Wirtschaft und der öffentlichen Hand werden verpflichtet, vermögenswirksame Leistungen zu gewähren, die zum Erwerb von personenbezogenen Anteilen am Produktionsmitteleigentum bestimmt sind.

2. Alle unselbständig Tätigen sind an diesen zweckgebundenen Leistungen zu beteiligen.

3. Um Arbeitgebern und Arbeitnehmern die Beteiligung an solchen Anlageformen attraktiv zu machen, sind vorab folgende rechtliche Regelungen vorzusehen:

a) Die Erschwerung der Eigenkapitalbildung durch die Doppelbesteuerung ist zu beseitigen.

b) Die steuerlichen Vergünstigungen, die für das Angebot von Aktien des arbeitgebenden Unternehmens an Betriebsangehörige gelten, sind auch dann zu gewähren, wenn das Unternehmen Aktien anderer Unternehmen anbietet.

c) die gesellschaftsrechtlichen Möglichkeiten, daß sich Arbeitnehmer an Nicht-Aktiengesellschaften beteiligen, müssen verbessert werden.

d) Es sind Beteiligungsgesellschaften zu errichten, die auch die Kapitalbeteiligung an Personalunternehmen — insbesondere im mittelständischen Bereich — ermöglichen.

e) In den nach dem Sparprämiengesetz begünstigten Anlagekatalog sind auch Darlehen der Arbeitnehmer an das arbeitgebende Unternehmen aufzunehmen, soweit die entsprechenden Verträge ohne Umwandlung in Beteiligungsrechte vorsehen.
f) Für die längerfristige Anlage von Beteiligungskapital ist Arbeitnehmern eine Sonderprämie im Rahmen der Sparprämienregelung zu gewähren.

Das vorliegende Konzept soll einen Beitrag dazu leisten, daß eine breite Schicht der Arbeitnehmer in Zukunft die Unternehmen der Wirtschaft verantwortlich mitträgt. Nur wenn das Eigentum an den Produktionsmitteln breit gestreut ist, vermag es die Freiheit und Leistungsfähigkeit der Marktwirtschaft und ihre Ausrichtung an den Prinzipien der freiheitlichen Gesellschaftsordnung zu garantieren.

Die Kirche und ihr Geld

Auf dem letzten evangelisch-katholischen Publizistentreffen Anfang Mai in Arnoldshain hielt der Vizepräsident des Württembergischen Oberkirchenrates, R. Weeber, ein Grundsatzreferat zum Thema „Die Kirche und ihr Geld", das hauptsächlich um das in der Bundesrepublik geltende Kirchensteuersystem und seinen staatskirchenrechtlichen und ekklesiologischen Hintergrund kreiste. Der Vortrag Weebers hat starke Beachtung gefunden. Der Dokumentations-Dienst des epd (1. 6. 72) druckte den Wortlaut ab, den wir hier wiedergeben. Als Gegenposition veröffentlichen wir eine Erwiderung zu einigen besonders pointiert vorgetragenen Punkten des Weeberschen Referates, die uns der Münsteraner Kirchenrechtler H. Herrmann zur Verfügung gestellt hat. Im Sinne der kontroversen Darstellung des Themas versteht es sich von selbst, daß die Meinung der Autoren nicht identisch ist mit der Auffassung der Redaktion. Wegen der großen Bedeutung des Themas für eine selbstkritische Prüfung der Kirchen von ihrem gesellschaftlichen und seelsorglichen Auftrag her halten wir aber eine Fortführung und Vertiefung der Diskussion für begrüßenswert.

Rudolf Weeber,

Grundsätzliche Aspekte des Themas

Die bisherigen Diskussionen des Themas, die sich in der Öffentlichkeit vornehmlich auf die Kirchensteuer konzentrierten, geschahen meist vordergründig, einseitig und geschichtslos. Es ist ein verwegenes Unterfangen, diese Defizite in Kürze ausgleichen zu wollen. Eine Erweiterung oder Vertiefung der Erörterung kirchlicherseits wäre wünschenswert. Es geht bei diesen Diskussionen letztlich nicht so sehr um das Geld, als vielmehr um das Zeugnis und den Dienst der Kirche in der heutigen Gesellschaft. Diese Frage ist nicht zu trennen von der andern, in welcher Gestalt und unter welchen institutionellen Voraussetzungen, und das heißt mit welchen finanziellen Implikationen dieser Dienst der Kirche getan wird. Im folgenden soll versucht werden, das Finanzwesen der Kirche in einem weiteren Horizont in den Blick zu nehmen.

Unser System ist historisch gewachsen

Das Finanzwesen der Kirche ist überall im wesentlichen durch drei Faktoren bestimmt: 1) durch das Verhältnis von Staat und Kirche, 2) durch die volkswirtschaftliche und gesellschaftliche Struktur des Landes, in dem die Kirche beheimatet ist, und 3) durch die Auffassung von Kirche, also durch eine ekklesiologische Komponente und die daraus folgende Gestaltung des kirchlichen Dienstes und der kirchlichen Organisation.

1. *Der Einfluß des Verhältnisses von Staat und Kirche auf das Finanzwesen der Kirche ist geschichtlich bedingt und dem Wandel der Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche unterworfen.* Der alte Gedanke von der Einheit von Staat und Kirche (Staatskirchentum) umfaßte nicht nur den Schutz, sondern auch die Fürsorge des Staates für die Kirche. Die Erwähnung des sog. Konstantinischen Zeitalters ist unvermeidlich. Wir kommen von dort her. Sein Ende wird kontinuierlich festgestellt. Übersehen wird, daß vielleicht hauptsächlich die Konstantine gewechselt haben. Veranschaulicht wird dies durch den Status der Kirche in manchen Ostblockländern, wo trotz scharfer Trennung von Staat und Kirche deren Arbeit vom Staat finanziert, dafür aber auch bis ins kleinste hinein kontrolliert wird.

Das Finanzwesen der Kirche im *überkommenen Staatskirchentum* machte diese partiell zum Fürsorgeempfänger des Staates. Soweit die Gaben, welche die Kirche von ihren Gliedern erhielt, und soweit der Ertrag ihres Vermögens nicht ausreichten, um den kirchlichen Dienst zu finanzieren, trat die Fürsorge des Staates in Funktion. Es ist unverkennbar, daß die patriarchalistische Komponente dieser Verhältnisse die Mitverantwortung der Gemeindeglieder für die Finanzierung des kirchlichen Dienstes kaum in Anspruch nahm. Die kirchlichen Institutionen erhielten einen *anstaltlichen Charakter*, der die gemeinschaftlich-personale Trägerschaft der Verantwortung auf seiten der Gemeindeglieder nicht strapazierte. Man wurde staatlich wie kirchlich versorgt. Dies prägte die Figur und die Rolle des Untertanen über Generationen hin.

Die Periode der *Säkularisationen* kirchlichen Vermögens führte zu weiterer Minderung der finanziellen Unabhängigkeit der Kirche. Diese Einbuße hatte wiederum keine Verlagerung der ökonomischen Verantwortung für die Kirche auf die Gemeinden zur Folge. Die Säkularisationen sind noch heute das wichtigste Argument für den Anspruch der Kirchen auf Staatsleistungen, die bei den Säkularisationen vom Staat ersatzweise zugesagt wurden. Auch die allmähliche rechtliche Herauslösung der Kirche aus dem Staatsverband im Laufe des 19. Jahrhunderts, worauf ihre Organisationsform als öffentlich-rechtliche Korporation zurückgeht, hat daran nur wenig geändert. Mehr oder weniger war die Kirche nun in die Rolle eines Staatsrentners geraten.

Eine Wende zu größerer Selbständigkeit der Kirche brachten erst die Jahre 1918 ff. mit dem Ende des *landesherrlichen Kirchenregimentes* als der letzten Form des Staatskirchentums hierzulande. Die modifizierte Trennung von Staat und Kirche, die in der Weimarer Reichsverfassung ausgehandelt worden war, gab der Kirche als einer selbständigen Körperschaft des öffentlichen Rechts ein hohes Maß an Autonomie, und diese Selbständigkeit in der Gestaltung und Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten wurde materiell gestützt durch die Einräumung des Besteuerungsrechts. — Ich möchte an dieser Stelle einflechten, daß weder der öffentlich-rechtliche Status der Kirche noch das Besteuerungsrecht ein *Privileg* der Kirche ist. In der Weimarer Verfassung werden bekanntlich Weltanschau-

ungsvereinigungen den Religionsgesellschaften gleichgestellt. Das gilt auch heute noch. Es ist aber schwer zu sagen, weshalb sich weder in der Weimarer Zeit noch heutigentags solche Weltanschauungsvereinigungen formiert haben, die den öffentlich-rechtlichen Status und das Besteuerungsrecht für sich in Anspruch genommen haben. Von einem Privileg der Kirchen an dieser Stelle zu sprechen, stimmt auf jeden Fall rechtlich nicht. —

Während nun nach dem Ersten Weltkrieg die Weimarer Regelung als Kompromiß modifizierter Trennung politisch hart umkämpft war, wurde diese Regelung 1949 bei der Schaffung des Grundgesetzes ohne große Diskussion und ohne politischen Kampf in die neue Staatsordnung übernommen. Die Stellung der Kirche war nach dem Zusammenbruch 1945 politisch, auch parteipolitisch kaum angefochten, was in der Weimarer Zeit noch ganz anders aussah. Im Gegenteil: In einigen neuen Länderverfassungen hatte die indifferente Haltung der Weimarer Verfassung einer positiven Würdigung des Dienstes der Kirche Platz gemacht. Es bestand allenthalben eine Bereitschaft zu *partnerschaftlicher Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche,* was hernach in den fünfziger Jahren in den Kirchenverträgen einiger Bundesländer sogar feierlich zum Ausdruck gebracht wurde. Man möge dabei beachten, daß diese Verträge allesamt parlamentarisch und synodal ratifiziert worden sind. Ihr Inhalt fand also die Zustimmung der zuständigen repräsentativen Organe des demokratischen Staates und der Kirche. Alles erschien in friedlicher Ordnung.

Ein Wetterleuchten bedeutete staatskirchenrechtlich der Prozeß vor dem Bundesverfassungsgericht wegen des Reichskonkordats und später die Kirchensteuerprozesse vor demselben Gericht. Im Kern geht es bei der seither neu entflammten staatskirchenrechtlichen Diskussion um die Frage, ob mit Berufung auf die Grundrechtsartikel, vor allem auf die dort normierten individuellen Freiheitsgarantien die aus der Weimarer Verfassung übernommene Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche, die auch eine institutionelle Freiheitsgarantie enthält, aus den Angeln gehoben werden kann. Dabei erscheint manchen, die in diese Richtung marschieren, der Prozeß-Weg nach Karlsruhe kürzer als der Weg einer politischen Entscheidung, die wahrscheinlich eine Änderung des Grundgesetzes bedingen und bei der herauskommen würde, wie im politischen Kräftespiel die Meinungen freiheitlich demokratisch und nicht nur elitär sich formieren.

Was heißt weltanschauliche Neutralität des Staates?

Daß der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat weltanschaulich neutral sein muß, ist unbestritten. Was heißt aber *weltanschauliche Neutralität?* Sie wird oft verwechselt mit weltanschaulicher Indifferenz, die selbst schon Wesenszüge einer Weltanschauung in sich trägt. Neutralität ist auch nicht mehr oder weniger verhüllte laizistisch-säkulare Distanz von Amts wegen. Weltanschauliche Neutralität ist etwas anderes. Sie umfaßt die Verpflichtung, im Rahmen der durch das Grundgesetz gegebenen Wertordnung die Kirchen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgruppen in ihrem Selbstverständnis ernst zu nehmen und ihnen freie Entfaltung zu gewährleisten. Dazu ist eine Demokratie freiheitlicher Prägung verpflichtet. Diese Verpflichtung ergibt sich auch aus der Achtung vor dem individuellen Grundrecht der Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit und aus dem Recht der freien Religionsübung, die nicht nur individualistisch, sondern auch korporativ sich vollzieht. Es handelt sich um ein Problem der Verantwortung des Staates für die kulturelle Landschaft, in der seine freien Bürger leben wollen. Diese Kulturverantwortung des Staates scheint mir in der freiheitlichen Demokratie an die Stelle der früheren patriarchalistischen Staatsfürsorge für seine Bürger getreten zu sein. In diesem Kontext sehe ich den öffentlich-rechtlichen Status der Kirchen mitsamt dem Besteuerungsrecht im Prinzipiellen. Die Details bilden ein Kapitel für sich.

Konkret zugespitzt handelt es sich um eine doppelte Frage. Die eine richtet sich an die Kirche und d. h. für mich hier an die Christenheit in diesem Volk: Traut sich diese Christenheit hierzulande zu, an der *volkskirchlichen Gestaltung ihres Zeugnisses* und Dienstes in dieser Gesellschaft festzuhalten? Die andere Frage richtet sich an den Staat und die in ihm politisch wirksamen gesellschaftlichen Kräfte: Sind Staat und Gesellschaft bereit, sich diesen so gestalteten Dienst der Kirche, ihrer Sendung und Diakonie nicht nur gefallen zu lassen, sondern auch die *institutionellen Voraussetzungen dieses Dienstes im Gefüge der heutigen Gesellschaft zu bejahen?*

Bei der Beantwortung dieser Fragen werden die Weichen gestellt. Nach meiner Auffassung gehört zum Freiheitsstatus der Kirche, sofern er eine ernstgemeinte politische und soziologische Realität sein soll, nicht allein die ideelle, sondern auch seine institutionelle, und das heißt auch materielle Gewährleistung. Eine die institutionelle Komponente mißachtende Verweisung der Kirche auf ihre allein wesentliche spirituelle Existenz wäre im freundlichsten Fall eine Sorte von Schwärmerei, im unfreundlichsten Fall eine Sorte von Unterdrückung.

Die institutionelle Gewährleistung der Freiheit der Kirche in ihrer volkskirchlichen Gestalt können wir bei uns im *öffentlich-rechtlichen Status* der Kirchen, ihrer Ämter und Gemeinden erkennen. Gewiß kann niemals behauptet werden, daß solche öffentlich-rechtlichen Strukturen für die Kirche die einzig möglichen und zutreffenden seien. Ohne Zweifel ist auch ihre historische Begründung für ihren Bestand nicht ausschlaggebend, wiewohl sie gewichtig ist. Für die Kirche muß entscheidend sein, ob diese öffentlich-rechtlichen Strukturen von dem Selbstverständnis der Kirche her für ihren Dienst sich als angemessene und zweckmäßige institutionelle Formen erweisen, mit andern Worten, ob diese Formen ihren Dienst hindern oder fördern. Darüber gibt es, wie ich weiß, unterschiedliche Meinungen. Vom Staat und von der Gesellschaft her gesehen, handelt es sich letztlich um eine grundsätzliche rechts-, gesellschafts- und kulturpolitische Entscheidung, die keinesfalls geschichtslos getroffen werden kann, sofern sie nicht die heute gegebene Freiheit abrupt in ihr Gegenteil wenden will.

Ich halte dafür, daß der öffentlich-rechtliche Charakter der kirchlichen Institutionen für ihre Verfassung und für ihren Dienst hierzulande sachgemäß und zweckmäßig ist. Der öffentlich-rechtliche Status wehrt dem individualistischen, privatisierenden Mißverständnis dessen, was Kirche ist. Kirche ist kein Verein von Gesinnungsgenossen, dessen Zweck von einer Mitgliederversammlung manipuliert werden kann. Die volkskirchliche Gestalt der Kirche paßt nicht in unser individualistisch geprägtes Vereinsrecht. Der Prediger und der Diakon sind nicht Angestellte eines Vereins, der die Richtung bestimmt und über den Vereins-

zweck beschließt. Die *öffentlich-rechtliche Basis des Amtes der Verkündigung* gewährt ihm für die Freiheit der Verkündigung, Seelsorge und Unterweisung eine weitgehende Unabhängigkeit von Rücksichten, welche die Freiheit des Dienstes unsachgemäß beeinträchtigen könnten. Das dem Beamtenrecht nachgeformte Dienstrecht stellt den Pfarrer in eine unabhängige Position, wie sie im staatlichen Bereich nur dem Richter zugedacht ist. Die in der Ordination hervorgehobene Reichsunmittelbarkeit des Pfarrers wird hier institutionell beachtet. Das spricht für das öffentlich-rechtliche Modell der kirchlichen Organisation. Es gibt demgegenüber ohne Zweifel auch nachteilige Argumente.

Zusammenfassend wird man sagen können, daß die hierzulande geltende Regelung des Verhältnisses des Staates zu den Kirchen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsvereinigungen eine im hohen Maße freiheitliche, institutionell gewährleistete *Autonomie* vermittelt. Man kann diesen Status, der einen geistesgeschichtlich begründeten, staats- und gesellschaftspolitischen Hintergrund hat, sei es aus mangelnder Kenntnis der Zusammenhänge, sei es bewußt und zielstrebig, zerreden. Daran beteiligen sich nicht nur Gegner der Kirche, sondern auch Kirchenleute. Man kann diesen Status aber auch durch extensiven, unsachgemäßen oder leichtfertigen Umgang mit der durch ihn gesicherten Freiheit in Frage stellen. Man kann diesen Status vor allem einbüßen, wenn Glaube, Liebe und Hoffnung ermatten. Hier fallen im letzten Grunde die Entscheidungen.

Kirchensteuer und materielle Autonomie der Kirchen

2. *Es leuchtet ein, daß das Finanzwesen der Kirche zu allen Zeiten zwangsläufig bedingt war durch die ökonomischen Gegebenheiten des Landes, in dem die Kirche sich vorfindet.*

Solange die Naturalwirtschaft im wesentlichen die Lebensverhältnisse der Bevölkerung bestimmte, war das Finanzwesen der Kirche auf diese Gegebenheiten gestützt. Das war zu jener Zeit der Hintergrund für die Bildung des Kirchenguts, das die *ökonomische Unabhängigkeit* des kirchlichen Dienstes einigermaßen gewährleisten sollte. Das Kirchengut wurde nicht nur durch Eigentum an Grund und Boden, sondern auch durch andere dingliche Rechte und durch Ansprüche auf Naturalleistungen verschiedener Art gebildet. Nicht nur die Säkularisationen des Kirchengutes, sondern vor allem die Ablösung der Naturalwirtschaft durch Handel und Industrie mußte die Veränderung der Finanzstruktur der Kirche zur Folge haben. Der Vermögensertrag der Kirche spielt hierzulande heute neben den Geldleistungen, seien es Staatsleistungen oder Kirchensteuern, keine irgendwie gewichtige Rolle für den Haushalt der Kirche. Das ist bei den Haushalten der bürgerlichen Gemeinden und des Staates nicht anders. Die Kirche ist für die Deckung der Kosten ihres Dienstes heute weit überwiegend auf den Ertrag der Kirchensteuern angewiesen. *Wer nun die materielle Gewährleistung der Autonomie der Kirche und damit deren Freiheit in der Gestaltung ihres Dienstes angreifen will, muß folgerichtig auf die Kirchensteuer zielen.* Dies trifft dann allerdings nicht nur diese institutionell gewährleistete Selbständigkeit und Freiheit der Kirche, sondern auch die Einordnung der Kirche und aller ihrer Ämter und Dienste, ihrer Werke und Einrichtungen in das Sozialgefüge der heutigen Gesellschaft. Er trifft damit konkret zugleich das Besoldungs- und Versorgungswesen sowie die Fürsorgemöglichkeiten der Kirche für ihre Mitarbeiter und ihre Familien. Es handelt sich dann auch um die Qualität der Ausbildungseinrichtungen zu kirchlichen Diensten im Rahmen der Schulen und Universitäten und insgesamt den Sozialstatus derer, die kirchliche Berufe aller Art wählen. Wer dieses Ziel treffen will, sollte es bedenken und offen sagen.

An dieser Stelle wird gerne darauf verwiesen, daß die Kirche ja nicht gehindert sei, an die *Gebewilligkeit ihrer Glieder* zu appellieren. Sie tut dies, und es gibt, soweit ich sehen kann, keine Institution im breiten Bereich unserer Gesellschaft, die das ebenso stetig und mit dankenswertem Ergebnis tun würde. Ich denke dabei nicht nur an die regelmäßigen gottesdienstlichen Kollekten und Sammlungen, sondern im besonderen auch an die Spenden für bestehende missionarische und diakonische Unternehmungen. Hier gibt es noch beachtlichen freiwilligen Einsatz für Gemeinschaftsaufgaben, während im ganzen übrigen kulturellen Bereich bei uns hauptsächlich nur Forderungen an den Staat laut werden. Unsere Gesellschaft ist mehr und mehr zu einer Anspruchsgesellschaft geworden. Das entspricht der Geschichte unseres auf staatliche Versorgung eingestellten Untertanenbewußtseins. Im Unterschied etwa zu den USA sind bei uns von altersher Gemeinschaftsaufgaben weithin entprivatisiert. Sie werden von der sog. öffentlichen Hand als Leistung erwartet. Neben den staatlichen gibt es bei uns keine privaten Universitäten. Das ganze Schul- und Erziehungswesen steht praktisch fast *monopolartig* in staatlicher Obhut und Fürsorge. Und die in unseren Tagen begonnene Völkerwanderung der Bildungsbeflissenheit, die schon beim Kindergarten beginnen und bis zur Erwachsenenbildung dauern soll, erwartet staatliche Finanzierung. Die Massenmedien sind als Korporationen des öffentlichen Rechts organisiert. Die Masse der in Arbeit stehenden Bevölkerung hat ihre Kranken-, Invaliden-, Alters- und Hinterbliebenenversorgung nicht bei privaten, sondern bei öffentlich-rechtlichen Versicherungsträgern. Die großen Museen und Theater sind staatlich oder kommunal, aber nicht privat.
Wer bereit ist, den Dienst der Kirche als einen Beitrag zum Leben des Volkes im Sinne einer Gemeinschaftsaufgabe der Christenheit anzuerkennen, braucht, von daher gesehen, den öffentlich-rechtlichen Status der Kirche und die Institution der Kirchensteuer politisch nicht abzulehnen.

Das Finanzwesen ist beeinflußt vom jeweiligen Kirchenverständnis

3. *Der dritte Faktor, der das Finanzwesen der Kirche beeinflußt, ist die Lehre oder die Auffassung von der Kirche und die daraus resultierende Gestaltung des kirchlichen Dienstes. Ein kurzer Blick in die Ökumene kann dies veranschaulichen.*

Die sakramentale Orientierung der *Russisch-orthodoxen Kirche* beeinflußt ihre Finanzstruktur heute insofern, als zu ihrer Liturgie viele brennende Kerzen und die Opfersammlung beim Gottesdienst gehören. Nach dem staatlich genehmigten Organisations-Statut des Moskauer Patriarchats kann in jeder Eparchie (Diözese) mit Erlaubnis der Sowjets eine Kerzenfabrik eingerichtet werden. Auch Kränze, Kreuze, Ablaßgebetsblätter u. ä. dürfen herge-

stellt und gegen Entgelt abgegeben werden. Die Einnahmen aus dem Verkauf der Kerzen usw. sind wesentlich für die Finanzen der russisch-orthodoxen Kirche. Die örtliche Gemeinde der russisch-orthodoxen Kirche bekommt gegen Entgelt vom Patriarchat das heilige Salböl (Myron), so daß auch die Gesamtkirche ihre Einnahmen hat. Wie uns alle Rußlandfahrer berichten, leidet die russisch-orthodoxe Kirche finanziell nicht not. Das braucht uns nicht zu wundern, wenn wir wissen, daß diese Kirche überhaupt nichts anderes tun darf, als Gottesdienste halten. Keine andere Arbeit ist der Kirche erlaubt, weder eine diakonische noch eine missionarische, noch eine kulturelle noch sonst etwas, was anderwärts zum Dienst der Kirche gerechnet wird und bekanntlich viel Geld kostet. Dazu kommt noch, daß für die relativ große Zahl der unentwegt im Glauben beständigen Leute nur sehr wenige Kirchen vom Staat zur Verfügung gestellt werden, weil ja jede Gemeindebildung einer staatlichen Genehmigung bedarf. Der Lebensunterhalt des Klerus und die Instandhaltung der kirchlichen Gebäude bestimmen im wesentlichen die Höhe des Geldbedarfs, und dazu reicht offenbar das aus, was an Geld von den Gläubigen einkommt.

Der Einfluß des Selbstverständnisses der Kirche auf deren Finanzstruktur tritt auch in der *römisch-katholischen Kirche* in Erscheinung. Der hierarchische Aufbau der Kirche vermittelt prinzipiell nach kanonischem Recht der Hierarchie auch im Finanzwesen wesentliche Entscheidungsrechte, die aber je nach den staatskirchenrechtlichen Verhältnissen weltweit differenziert und modifiziert erscheinen.

Im Unterschied dazu und zur volkskirchlichen Verfassungsstruktur sehen wir beim *Kongregationalismus* und bei andern nach einem konsequent durchgehaltenen Gemeindeverständnis organisierten Glaubensgemeinschaften ein anderes Prinzip. Sie gehen davon aus, daß nur die Einzelgemeinde die Kirche ist, und billigen ihren übergemeindlichen Stellen nur beratende und helfende Funktionen zu, soweit ihnen solche übertragen wurden. Die finanziellen Entscheidungen fallen in den örtlichen Gemeinden bei starker persönlicher Beteiligung der Gemeindeglieder und dementsprechender Mitverantwortung für die örtlichen und für die darüber hinausgehenden Anforderungen. Soweit es sich um Glaubensgemeinschaften in den Vereinigten Staaten von Amerika handelt, könnte man sich vielleicht noch darüber unterhalten, ob dort nur das Kirchenverständnis oder auch der demokratische Lebensstil im Hintergrund einen beträchtlichen Einfluß auf ihre kirchlichen Organisationsformen gewonnen hat. Gleichgültig, ob Kirchenverständnis oder demokratisches Prinzip eine mehr oder weniger gewichtige Rolle spielen, auf alle Fälle ist nicht zu bestreiten, daß dort das persönliche Engagement der Gemeindeglieder unabdingbar ist für ein geordnetes Finanzwesen der Kirche. Alles hängt vom Horizont der Gebewilligkeit der Gemeindeglieder ab. Dabei ist beachtenswert, daß die Steuergesetzgebung in den Vereinigten Staaten die gemeinnützige Initiative ihrer Bürger begünstigt, indem ein hoher Anteil ihres Einkommens für gemeinnützige Aufgaben steuerfrei gehalten wird. In diesem Zusammenhang wird bei uns die Abzugsfähigkeit gezahlter Kirchensteuer am steuerbaren Einkommen zu sehen sein. Sicher ist, daß die Frage nach dem Geld der Kirche in der Praxis des freikirchlichen Alltags überall einen sehr viel breiteren Raum einnimmt und unverhältnismäßig mehr Zeit und Kraft erfordert, als wir dies in unseren volkskirchlichen Verhältnissen gewohnt sind. Es besteht kein Anlaß, diese freikirchlichen Verhältnisse zu idealisieren. Tatsache ist, daß die freikirchliche Finanzstruktur zu einer außergewöhnlichen Abhängigkeit vom Gelde führt.

Es erscheint um der Genauigkeit willen empfehlenswert, noch etwas zu dem oft gebrauchten Ausdruck von der *Freiwilligkeit der Beiträge* im Finanzwesen der Freikirchen zu sagen. Daß es sich um freiwillige Beiträge handle, ist mißverständlich. Diese Beiträge freikirchlicher Gemeindeglieder sind genau besehen aus der Mitgliedschaft folgende Pflichtleistungen. Freiwillig ist daran, abgesehen von etwa bestehenden, die Höhe des Beitrags anzeigenden Richtlinien, lediglich die genaue Bemessung der Beitragssumme und die etwa gewollte Festlegung, wofür der Beitrag verwendet werden soll. Es wird aus Grundsatz davon abgesehen, mit rechtlichen Mitteln auf die Bezahlung des Beitrags zu dringen. In freiheitlich rechtsstaatlich geordneten Verhältnissen verzichten die Freikirchen selbst hierauf. In den Volksdemokratien ist allen Kirchen der rechtliche Anspruch auf Mitgliedsbeiträge angeblich zur Wahrung der Gewissensfreiheit versagt, obwohl diese Freiheit in Glaubensfragen ja schon dadurch überall gewährleistet ist, daß jeder aus der Kirche austreten kann. An die Stelle von Rechtshilfe zur Erfüllung der Beitragspflicht ihrer Mitglieder treten in der Freikirche: Zuspruch, Ermahnung, gegebenenfalls auch Maßnahmen der Kirchenzucht bis hin zu einer vorläufigen oder endgültigen Streichung des Zahlungsunwilligen aus der Mitgliederliste. Das in diesem Sinn auf Freiwilligkeit gestellte Finanzwesen der Kirche ist natürlich ein zwingendes Korrektiv für Art und Umfang kirchlicher Arbeit. Die Abhängigkeit vom Geld ist außerordentlich stark.

Dies alles sollte gesehen und mitbedacht werden, wenn vom Geld der Kirche die Rede ist.

Horst Herrmann, Versuch einer Erwiderung

Ohne den geringsten Anspruch auf eine eigene Patentrezeptur erheben zu wollen (eine solche wäre beim heutigen Stand der Diskussion zu diesem zugegebenermaßen heiklen Thema Ausdruck schierer Vermessenheit), sei doch kritisch auf den vorliegenden Beitrag von R. Weeber eingegangen, welcher unseres Erachtens einige Ergänzungen erforderlich macht. Es kann sich allerdings nicht darum handeln, ausgeführte (Gegen-)Thesen zu erstellen. Lediglich als Gesprächsbasis sind einige Denkanstöße beabsichtigt, selbst auf die Gefahr hin, von Weeber in dessen ziemlich früher Zensurierung auch denen zugerechnet zu werden, welche „vordergründig, einseitig und geschichtslos“ vorgehen und schon deswegen auf die Kirchensteuer zielen, weil sie „die materielle Gewährleistung der Autonomie der Kirche und damit deren Freiheit in der Gestaltung ihres Dienstes angreifen“ wollen. Diesen Abenteurern in Sachen „Kirche, Staat und Gesellschaft“ will Weeber ja wohl seine „Grundsätzlichen Aspekte zum Thema Die Kirche und ihr Geld“ entgegenstellen. Leider muß nun aber schon zu Beginn unserer Überlegungen festgehalten werden, daß weder diese Aspekte grundsätzlich genug angegangen worden sind noch das Thema „Die Kirche und *ihr* Geld“ heißen kann. Richtiger und ehr-

licher wäre es doch zu sagen: „Die Kirche und *unser* Geld". Aus diesem unserem Geld kann (muß aber nicht!) das Geld der Kirche werden (wobei man dann — je nach Auffassung von dem, was man „Gemeinde" nennt — immer noch von „unserem" Geld sprechen dürfte). Das ist einfach gesagt, aber schon deswegen so schwierig zu begründen, weil hier — und wohl nur hier — die prinzipielle Frage einsetzen müßte, eine Frage allerdings, die nach wie vor beladen ist mit verzögerten ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Problemen. Das sei zum ersten festgehalten.

Jede Begründung der Kirchensteuer ist theologisch überfrachtet

Bevor einige Anmerkungen zu den Einzelheiten der Argumentation Weebers angefügt werden, sei als Prämisse anerkannt, daß jede Begründung der Kirchensteuer theologisch, wenn nicht ideologisch, befrachtet ist und wohl auch bleiben wird. Daß selbst eine Beweisführung, die sich über naheliegende emotional bedingte Schlüsse hinaus zur Rationalität bekennen möchte, subjektiv eingefärbte und damit angreifbare Gründe erbringen wird, sei gerne zugestanden. Über eine solche Voraussetzung zu diskutieren lohnt sich für keine Seite: sie bleibt in alle Überlegungen einbezogen, und sie ist auch R. Weeber zugebilligt. Gleichwohl erschöpft sich seine „grundsätzliche" Aussage im wesentlichen in der (auch theologischen) Apologetik von ehedem. Eine prinzipielle Neuorientierung und langfristige Neuplanung des Komplexes „Kirche, Staat und Geld des einzelnen" sucht man jedenfalls noch immer (und es wäre an der Zeit, sie in der gegenwärtigen Situation der Kirche in der Bundesrepublik zu finden!). Die vorgetragenen Begründungen für die Pflicht von Kirchengliedern, ihre Kirche als solche auch materiell zu unterstützen, und dies nun nicht (wie man es sich ja auch denken könnte und es anderenorts auch tut) in Form von Kirchenbeiträgen, sondern als Steuer, die zudem von staatlichen Stellen für die Kirchen einbehalten wird, brauchen hier nicht nochmals wiederholt zu werden: sie sind einsichtig und sind es gleichermaßen nicht — oder nicht mehr. Sie appellieren an die Vernunft, an das geschichtliche Bewußtsein oder an den guten Willen ihrer Wertadressaten, ohne mit versteckten Drohungen der Unbotmäßigkeit oder gar des Kleinglaubens zu sparen. Und doch gelingt es ihnen kaum, so gängig sie sind, das am historischen Gewissen der Menschen geschärfte allgemeine Unbehagen gegenüber den beiden „Negativwerten" Kirche und Steuer auszuräumen. Das mag mit daran liegen, daß eine derartige Beweiskette heute nicht mehr nur binnenkirchlich erstellt werden kann, sondern daß sie sich auch als gesellschaftsbezogen erweisen müßte. Trotz seines explizit vorgetragenen Anspruches, die kirchentheologischen wie auch die gesellschaftlichen Implikationen des kirchlichen Finanzwesens aufzuzeigen, dürfte Weeber ebendiese Aufgabe nicht ganz gelöst haben: eine zufriedenstellende Basis wenigstens in diesen Bereichen geht seinem Grundsatzreferat ab.

„Permissive" Formen staatlicher Zuwendung sind fragwürdig

I. So fehlt offensichtlich eine *aktuell gesellschaftskritische Komponente* fast völlig. Zwar wird zu Recht vom Einfluß des (wandelbaren) Verhältnisses von Staat und Kirche auf das kirchliche Finanzgebaren gesprochen und in diesem Zusammenhang auf Formen staatlicher Fürsorge für die Kirche hingewiesen, welche diese in eine unerträgliche Abhängigkeit führen mußten. Das neuerdings in Geltung befindliche Prinzip der weltanschaulichen Neutralität wird zu konkretisieren versucht in der Verpflichtung, die Kirchen in ihrem Selbstverständnis ernst zu nehmen (wer aber stellt ebendieses Selbstverständnis dem Staat gegenüber authentisch genug fest?), ihre freie Entfaltung zu gewährleisten, ja eine juristisch abgesicherte Art von „Kulturverantwortung" zu übernehmen. Zu fragen bleibt nun allerdings, ob man sich mit dieser beinahe ausschließlich „permissiven" Form staatlicher Zuwendung an die Kirche begnügen dürfe, so daß also der Staat gleichsam nur einen Freiheitsraum für jede Art kirchlicher Selbstbetätigung bereitstellen oder zumindest erlauben müßte, oder ob der Staat und die Gesellschaft nicht durch die Kirche und deren Dienstausübung selber kritisierbar seien, d. h., daß man von einem kirchlichen Wirken bestimmter Art praktische Rückschlüsse auf das Selbstverständnis dieser Kirche ziehen könnte. Diese zögen wiederum Konsequenzen sogar für innerstaatliche bzw. gesellschaftliche Vorgänge nach sich und wirkten dadurch über den Innenraum der Kirche hinaus reformerisch (eine Überlegung, die jedoch in einem Land, dessen Kirchen ohne Abstriche am staatlichen Steuersystem partizipieren und damit praktisch dessen Zielvorstellungen mit übernommen haben, geradezu utopisch anmuten muß).

Wir sind jedenfalls der Ansicht, daß die zum Teil recht bedenklich erscheinenden Identifikationen der Kirchen mit der (Steuer-)Macht am ehesten durch das neue Zeugnis dieser Kirchen für ihre eigentlichen Ziele abgelöst werden könnten. Das erwünschte Zeugnis wird von Land zu Land verschiedene Ausformungen haben müssen (für die Bundesrepublik könnte es vor allem durch das befreiende Aussteigen der Kirchen aus dem Regelspiel der Wohlstandsgesellschaft im Sinne der „Torheit" von 1 Kor 1, 26—31 geschehen!), aber es sollte den Beweis von „Geist und Kraft" wohl darin erblicken lassen, daß es die Kirchen mit dazu führen kann, Schein- und Fehlidentifikationen auszulöschen und zur „Angefochtenheit" in dieser Welt zurückzufinden. Kirchliches Recht, welches nicht zuletzt mit Problemen der Kirchensteuer befaßt ist, hat ja unseres Erachtens, gerade wenn (und weil) es sich als vergängliche *Notordnung* verstehen muß, die unverzichtbare Aufgabe, den Menschen bei dessen Suche nach dem eigenen Wesen an seine dauernde Wandlungsfähigkeit und -verpflichtung zu erinnern und ihm daher ein Sich-etablieren-Wollen im „gesichert" erscheinenden Rechtszustand der jeweiligen Gesellschaftsform durch einen (dem Recht selbst einge-, stifteten) Verweis auf die prinzipielle Vorläufigkeit und Reformabilität alles Geschöpflichen unmöglich zu machen. Wäre nun etwa dieser denkerische Ansatzpunkt nicht imstande, neuen Traditionen auch in den Kirchen und in ihrer Rechts-(und Steuer-)Praxis zum Durchbruch zu verhelfen?

Eine weitere Frage schließt sich an: Weeber weist darauf hin, daß im überkommenen Staatskirchentum wegen der *Fürsorgerolle des Staates* die Mitverantwortung der Kirchenglieder kaum in Anspruch genommen worden sei. Das stimmt. Doch ist im Anschluß daran gleich zu fragen, ob denn die wünschenswerte Mitverantwortlichkeit durch das gegenwärtige System blinder Vorausabbuchung vom Einkommen des Steuerpflichtigen im Grunde mehr be-

ansprucht werde. Könnte man sich gerade in diesem Zusammenhang nicht eine andere Lösung vorstellen, wie etwa die von uns vor kurzem vorgeschlagene „Mandatssteuer", welche die Freiheit des einzelnen Gemeinschaftsverpflichteten gegenüber Staat und Kirche verbindet mit dem „Zwang" zu sozialverantwortetem Verhalten? (Vgl. Kirchensteuer als Mandat? Eine Anfrage an Staat und Kirche, in: Stimmen der Zeit, Januar 1972, 58—60.)

Bei diesem „Mandat", um dessen Erteilung durchaus geworben werden soll und das unter Wahrung bestimmter Rechtsförmlichkeiten wieder zurückgenommen werden kann, wäre doch wohl eine konkrete Mitverantwortung besser gewährleistet als bei den bisherigen Modellen kirchlicher Finanzgestaltung. Der einzelne könnte nämlich von Fall zu Fall die von ihm unter dreien (Kirche, Staat, Sonderfonds) ausgesuchte Institution beauftragen, sein Geld unter einer derart individualisiert öffentlichen Kontrolle einzusetzen. Setzt sich in den Kirchen die Einsicht durch, daß jede der drei Möglichkeiten der individuellen Entscheidung von genuiner „Kirchlichkeit" zeugen kann, zumal es sich um ein und denselben Menschen handelt, dem aller Einsatz zugute kommen soll, ohne daß man ihn und seine Bedürfnisse nach Seele und Leib (bzw. nach entsprechender kirchlicher oder staatlicher Sorge) auseinanderdividieren dürfte, so wäre ein wesentlicher Schritt nach vorne gemacht. Allerdings ist mit dieser Forderung bereits eine spezifisch theologische Problemlage angedeutet.

Das Volkskirchentum ist eine zu schwache Begründungsbasis

II. Die Beantwortung der Grundfrage nach dem Verhältvon Staat, Kirche und Geld setzt ja die Lösung einer Fülle von *ekklesiologisch bedeutsamen Vorüberlegungen* voraus, die sich mit dem Problem der Kirche in der Welt von heute (als einer „ecclesia semper reformanda") und indirekt mit demjenigen des geltenden Kirchensteuersystems beschäftigen. Nur zwei von diesen Vorfragen seien herausgegriffen:

1. Ob sich die Christenheit hierzulande zutraue, an der volkskirchlichen Gestaltung ihres Zeugnisses und Dienstes in der Gesellschaft von heute festzuhalten, fragt Weeber. In dieser Form erscheint die Fragestellung jedoch ziemlich verfrüht (oder auch verspätet, wie man will). Kaum sind nämlich die ersten ernst zu nehmenden theologischen wie praktischen Vorstöße unternommen worden, das volkskirchliche Milieu und seine juristische Verwurzelung kritisch zu befragen, so soll der frühere Zustand bereits wiederhergestellt werden, dazu noch mit Hilfe eines moralisch angehauchten Appells an den „Mut" der Christen. Wo aber blieb und bleibt der erwünschte Mut, das „Sich-Zutrauen", wenn es darum geht, sich mit dem Problem vertraut zu machen, daß es mit eben der Volkskirche alten Stils zu Ende gehen hönnte? Kann man wirklich auf eine derart (auch im theologischen Sinn) schwache Basis, wie sie die Forderung zum mutigen Eintreten für die Volkskirche darstellt, ruhigen Gewissens den Anspruch an den „neutralen" Staat und die Gesellschaft gründen, den „so" gestalteten Dienst der Kirche zu bejahen und ihm zusätzlich institutionalisierte Voraussetzungen zu bieten? Müßte nicht die Frage erlaubt sein, ob nicht gerade das geltende Steuersystem, für welches sich die Kirchen in der Bundesrepublik entschieden haben, mehr an Volkskirche vortäuscht, als die Kirche selbst aufrichtigerweise zu realisieren vermag? Wie steht es denn da um das bedenkenswerte Wort, die Kirchen erschienen — finanziell gesehen — als riesige, von ziemlich vielen Ungläubigen oder zumindest nur Halbgläubigen getragene Organisationen? Verführen nicht eben Lehre wie Praxis einer steuergesicherten Volkskirche so manchen dazu, sich von einer dauernden Rechenschaftsablegung über das religiös-geistige Potential sowie von einer ständigen Überprüfung der pastoralen Prioritäten für dispensiert zu halten? Kann man aber — bei einem theologisch wie pastoral derart unsicheren Fundament — im Ernst so weittragende Forderungen nach steuerrechtlich fixierter Absicherung vortragen, oder muß eine solche Forderung nicht zu Recht auf die Kirchen selbst zurückfallen? Die Kirchen müßten sich doch zunächst einmal auf ihr eigenes Verständnis hin befragen und befragen lassen: das Modell „Volkskirche" könnte sich dabei trotz des ihm von mancher Seite zugeschriebenen Anspruchs, von gleichsam zeitloser Gültigkeit zu sein, schneller und gründlicher als erwartet in Theorie und Praxis als überholt erweisen. Was vielleicht übrigbliebe, wären die juristischen Strukturen des überwundenen Modells (unter ihnen auch die Kirchensteuer in ihrer gegenwärtigen Form), allerdings Strukturen, denen ein spirituelles Fundament fehlte, alles in allem kein Ruhmesblatt für die Kirchen und ihr Recht.

2. Eine Aussage von nicht geringerer ekklesiologischer Bedeutung betrifft die Frage nach der „Privilegierung" der Kirche. Weeber weist den Vorwurf zurück, die Kirchen seien durch ihren öffentlich-rechtlichen Status wie durch ihr Besteuerungsrecht privilegiert. In bezug auf die von ihm angesprochenen Weltanschauungsgemeinschaften mag er recht haben, aber der Einwand als solcher ist damit noch nicht erledigt. Es stellt sich doch das grundsätzliche Problem, ob eine Kirche, die in der Nachfolge Jesu Christi stehen muß und möchte, auf rechtliche Vorzüge aus sein dürfe, die ihr (zusammen mit anderen Gruppierungen oder auch nicht) von der staatlichen Macht eingeräumt werden, oder ob sie prinzipiell (auch und gerade in der heutigen „Anspruchsgesellschaft") auf derlei verzichten solle, ja müsse. Es ist doch zumindest eine Frage wert, ob die erwünschte „Zeichenhaftigkeit" der Kirche und ihres Rechtes (wie sie etwa von Karl Barth immer wieder vorgetragen wurde) nun auch in der Bundesrepublik Deutschland (wie in unseren Nachbarländern in Ost und West, Reichsdeputationshauptschluß und Säkularisation hin oder her) sich nicht durch einen kompromißlosen Privilegienverzicht (mit den entsprechenden Folgerungen für die Politik der Kirchenverträge und Konkordate) am ehesten wenigstens annäherungsweise erreichen lasse. Man könnte gar (zumindest in der Diskussion) daran gehen, das Ziel einer „herrschaftsarmen" Kirche anzustreben, indem man an eine stellvertretende (und damit auch für den Staat vorbildhafte) Rücknahme von Macht dächte. Wäre das nicht auch ein Schritt auf dem Weg zu einer Beseitigung des von Weeber gerügten „Untertanenbewußtseins" hin, wenn auch wohl nicht in der sonst intendierten Richtung? Oder muß alles eine Utopie bleiben, mit pejorativ gebrauchten Epitheta bedacht, als rechtstechnisch nicht realisierbar abgestempelt, ja mitleidig belächelt von denen, die sich nach wie vor „Realisten" nennen — und es wohl auch innerhalb der gesellschaftlichen Formation der Bundesrepublik und ihrer Kirchen (noch) sind?

Gefährdete Stabilität

Zur politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation Madagaskars

Madagaskar ist nach Grönland, Neuguinea und Borneo die viertgrößte Insel der Welt. Sie liegt im Indischen Ozean, mehr als 400 km von der ostafrikanischen Küste entfernt. Aufgrund seiner ethnischen, kulturellen, ja sogar naturgegebenen Eigentümlichkeiten stellt das Land ein *Bindeglied* zwischen den beiden Kontinenten dar, die es am meisten geprägt haben, nämlich Afrika und Asien. Darüber hinaus ist es durch die verschiedensten Mischungsprozesse im Lande selber und durch Einflüsse von außen gekennzeichnet, die das Entstehen einer spezifisch madagassischen Kultur und Mentalität begünstigt haben. Auch die Verbindung zu Europa hat dazu in großem Maße beigetragen. Das Land befand sich 65 Jahre unter französischer Kolonialherrschaft. Nach der Unabhängigkeit Madagaskars im Jahre 1960 hielt der französische Einfluß auf die Politik, die Wirtschaft, das Geistesleben in den Städten und das Erziehungswesen unvermindert an. Außerdem duldet die madagassische Regierung neben der Nationalarmee und der paramilitärischen Sondertruppe der herrschenden Partei, der P.S.D. (Parti Social Démocrate) größere französische Truppenverbände und eine hohe Anzahl militärischer Berater auf ihrem Territorium. Frankreich gilt als Schutzmacht, die einen Angriff auf Madagaskar, gleichgültig von welcher Seite, unmöglich macht. Es garantiert somit nach Auffassung der Regierung größere politische Flexibilität in der Gestaltung der Beziehungen zu Afrika und Asien und zu den politischen Blöcken in Ost und West (vgl. das Interview Tsirananas mit To the Point, 25. 3. 72). Madagaskar ist seit der Unabhängigkeit auch der Communauté Française angeschlossen.

Bewohnt wird die Insel von ca. 6,5 Millionen Madagassen, die größtenteils asiatischer, d.h. indonesisch-malaysischer, aber auch indischer und chinesischer Herkunft sind. Hinzu kommen noch afrikanische Elemente und, in geringerem Umfang, europäische. Die 18 Stämme Madagaskars unterteilt man gewöhnlich in zwei Hauptgruppen, die *Merinas,* zu denen sich 1,5 Millionen Madagassen zählen, und die *Côtiers* (Küstenbewohner: Es handelt sich hierbei um eine ungenaue Bezeichnung für die Nicht-Merinas). Die Merinas stellen die Eliteschicht des Volkes dar und spielten schon vor der Kolonisierung eine beherrschende Rolle im Lande.

Sie standen immer schon in Opposition zu den Côtiers, woran sich bis heute kaum etwas geändert hat. Es bleibt nicht selten unerwähnt, daß Madagaskars erster Staatspräsident *Ph. Tsiranana,* der sein Land in die Freiheit führte, zur Gruppe der von den Merinas mit Herablassung betrachteten Côtiers gehört und vor seinem Eintritt in die Politik Viehhüter und später Lehrer war. Seine Partei (P. S. D.), die die mächtigste im Lande ist, rekrutiert den größten Teil ihrer Anhängerschaft aus den Côtiers. Es befindet sich kein Angehöriger des Merina-Stammes in Tsirananas Kabinett. Diese alten Rivalitäten, die von der Regierung unter Kontrolle gehalten werden, haben jedoch die nationale Einheit des jungen Landes niemals ernsthaft gefährdet. Die Insellage Madagaskars war eine günstige Voraussetzung für die Nation-Building in Einigkeit, ebenso die Einheitlichkeit der Sprache, die mit javanischen Dialekten verwandt ist und nicht zuletzt viele alte Kulturformen, die trotz der zahlreichen Fremdeinflüsse fortleben. Die französischen Kolonisatoren hatten auch niemals die Absicht, die einheimische Kultur zu zerstören.

Gefährdete Stabilität im Innern

Die meisten Staatschefs auf dem afrikanischen Kontinent sehen im Einparteiensystem immer noch das wirksamste politische Instrument, um die Einheit ihrer Länder zu wahren. Madagaskar dagegen verfügte bereits vor der Ankunft der Europäer über ein *relativ modernes Staatswesen,* dem demokratische Spielregeln nicht fremd waren. Es überrascht daher nicht, auch nach der Unabhängigkeit mehrere anerkannte oppositionelle Parteien in Madagaskar vorzufinden, von denen die A.K.F.M. (Parti du Congrès de l'Indépendance, eine nach Moskau ausgerichtete sozialistische Partei) die stärkste ist. Ihr Anführer ist Pastor *R. Andriamanjato,* er ist zugleich Bürgermeister der Hauptstadt Tananarive. Die A.K.F.M. stellte bislang keine gefährliche Konkurrenz für Präsident Tsirananas Partei dar, die 1956 von ihm selber gegründet wurde, und sich hinsichtlich ihres politischen Programmes am französischen Sozialismus orientiert. Mit der Billigung der französischen Kolonialherren durfte sie schon einige Jahre vor der Unabhängigkeit für ihre Ziele werben und Anhänger um sich versammeln. Von der Regierungsübernahme im Jahre 1960 bis 1970 zeichnete sie sich als Regierungspartei durch eine stabile Innenpolitik und einem wirksamen Verwaltungsapparat aus, der nach dem Vorbild Frankreichs aufgebaut ist (vgl. Textes et Documents, Madagaskar I, in: Problèmes Africains et du Tiers Monde Nr. 577, 1970). Madagaskar kannte in dieser Zeit keine ernsthafte politische Krise. Doch das Bild vom friedlichen und fortschrittlichen Madagaskar wurde seit Beginn des Jahres 1971 ziemlich gestört. Im Verlauf weniger Monate überstürzten sich die Ereignisse, die die Schwächen der Regierung Tsirananas offenkundig machten.

Am 1. April 1971 kam es in der Provinz Tulear im Süden des Landes zu einer Bauernrevolte, die von der MONIMA, einer einheimischen Fortschrittspartei, mobilisiert worden war, um gegen die ungerechten Steuerlasten zu protestieren, die gerade für die unterprivilegierten Schichten des Volkes unverhältnismäßig hoch sind. Die Regierung reagierte auf die Revolte der Bauern mit schärfsten Maßnahmen. Zuverlässigen Berichten zufolge fanden Tausende Demonstranten den Tod, wurden willkürlich verhaftet, verschleppt und waren im Strafgefangenenlager von Nosy Lava schweren Folterungen ausgesetzt.

Dieses einschneidende Ereignis in der jungen Geschichte der Republik kam nicht von ungefähr. Der Aufstand der

Bauern war der erste Höhepunkt einer Entwicklung, für die man einerseits Tsirananas Alter und Gesundheitszustand und sein persönliches Machtstreben, andererseits Madagaskars starke Anlehnung an Frankreich verantwortlich macht. Seit 1970 war man gewohnt, die meisten politischen Aktionen Tsirananas im Innern des Landes als Vorbereitung für sein Ausscheiden aus dem Präsidentenamt zu interpretieren. Die *Änderung der Verfassung* im Oktober 1970 und die Einsetzung von vier Vizepräsidenten verschärften hingegen den Kampf um die Präsidentschaftsnachfolge und lähmten die Regierungsarbeit in so hohem Maße, daß sich Tsiranana immer häufiger zu Notmaßnahmen verleiten ließ, um der Lage Herr zu bleiben.

In einer Kabinettsumbildung, die er am 17. 2. 1971 vornahm, ließ er seinen „Kronprinzen" *A. Resampa*, Generalsekretär der P. S. D. und aussichtsreichsten Präsidentschaftskandidaten, fallen und stufte ihn in der Regierungshierarchie empfindlich zurück. Er verlor das Amt des stellvertretenden Präsidenten; außerdem wurde ihm das Innenministerium und damit sein Einfluß auf Polizei und Verwaltung genommen. Diese wurden Tsiranana unterstellt mit der Begründung, daß der Präsident nur so vor weiteren Mordanschlägen bewahrt werden könne. Zudem ließ er sich den Oberbefehl über die parteitreuen Forces Républicaines de Securité und über die loyale Armee sichern. Schließlich übernahm er selbst das Innenressort, das für die Kontrollen der *Präsidentenwahl* im Jahre 1972 zuständig war. Tsiranana rechtfertigte diese Machtkonzentration in seiner Hand mit der Behauptung, daß nur die auf solche Weise gestärkte Institution des Präsidentenamtes eine friedliche Machtübernahme garantiere. Resampa, der zuletzt noch Landwirtschaftsminister war, wurde am 1. Juni 1971 festgenommen und lebte bis Juni 1972 unter Hausarrest.

Studentendemonstrationen und ihre Folgen

Ein weiterer sehr prominenter politischer Gefangener ist der Präsident der MONIMA, *M. Jaona*, der für die Aprilunruhen in Tulear verantwortlich gemacht und beschuldigt wurde, einem maoistischen Komplott in die Falle gegangen zu sein. Im Zusammenhang mit den Aufständen in Tulear war auch Resampa verdächtigt worden, gegen die Regierung mit den USA in einem geheimen Bündnis zu stehen (Time, 29. 5. 72). Es ist Tsiranana allerdings niemals gelungen, die Hintergründe für diese weltweiten Verschwörungen gegen ihn aufzudecken. Als Folge dieser beunruhigenden Entwicklungen publizierte das Nationalkomitee zum Schutz der Menschenrechte, das erst im Mai 1971 konstituiert worden war, am 26. Dezember 1971 eine Resolution, die sich gegen die Entdemokratisierung des politischen Lebens in Madagaskar wandte. Doch erst nach den Wahlen im Januar 1972, in denen Tsiranana mit fast hundertprozentiger Mehrheit für weitere sieben Jahre in seinem Amt bestätigt wurde, kam es zu den bisher größten Ausschreitungen und Protesten gegen Regierung und Person Tsirananas. Diese nahmen ihren Anfang mit *Studentendemonstrationen*, die sich gegen die Versäumnisse im Erziehungssystem richteten, das ganz nach französischem Vorbild zentralistisch organisiert ist. Es konzentriert sich besonders auf die größeren Städte.

Ein weiterer Angriffspunkt mag die neue südafrikafreundliche Politik Tsirananas gewesen sein, die den Studenten sowieso ein Dorn im Auge ist. Der Präsident wurde aufgefordert zurückzutreten. Diesem Verlangen schlossen sich spontan Tausende Arbeiter und Angestellte an, die von ihren Gewerkschaften aufgerufen wurden, die Studenten zu unterstützen. Es fanden Anschläge auf das Rathaus in Tananarive statt. In den Büroräumen des staatlichen Rundfunks explodierten Bomben, und das Gebäude der Zeitung „Courrier de Madagascar" wurde in Brand gesteckt. Über das ganze Land wurde der *Ausnahmezustand* verhängt. Insgesamt kamen schätzungsweise 40 Demonstranten ums Leben, mehrere Hundert wurden eingesperrt. Die Studentenunruhen in Madagaskar und ihre Folgen wurden des öfteren mit dem Maiaufstand in Paris im Jahre 1968 verglichen. Damals war es den französischen Studenten gelungen, die Arbeiterschaft für ihre Sache zu gewinnen. Dieses Phänomen war in Madagaskar neu. Vielleicht hat es die Regierung aus Angst vor so viel vereinten Kräften nicht zu einer Machtprobe zwischen sich und den Demonstranten kommen lassen. Tsiranana erklärte sich bereit, mit einer Studentendelegation die Probleme an den Universitäten zu erörtern. Dies und die Einsetzung eines Militärgouverneurs in Tananarive wurden jedoch lediglich als Befriedigungsgesten verstanden. Es blieb Tsiranana zur „Rettung der Nationalen Einheit" nichts anderes übrig, als die Macht dem Militär zu übergeben. Mit der Bildung einer neuen Regierung wurde Armee-Stabschef *Ramanantsoa* beauftragt. Dadurch wurde weiteres Blutvergießen verhindert. Außerdem ist die Zurückhaltung der französischen Streitkräfte bei den Auseinandersetzungen positiv zu beurteilen. Sie griffen kein einziges Mal in die Straßenkämpfe ein.

Am 18. Mai 1972 behandelte die madagassische Nationalversammlung in einer Sondersitzung eine Verfassungsrevision, in der die Schaffung des bisher nicht vorgesehenen Amtes eines Ministerpräsidenten beschlossen wurde. Noch am gleichen Tag wurde *Ramanantsoa* mit dem Amt des Premierministers betraut, nachdem er zuvor die alte Regierung aufgelöst hatte. Der Kabinettsbildung ging die Übergabe der sechs Provinzen des Landes an die entsprechende Anzahl Offiziere voraus, die das Vertrauen Ramanantsoas haben. Außerdem vergab der neue Premier die vier wichtigsten Ministerposten an Militärangehörige, womit eindeutig demonstriert wurde, wer eigentlich als Sieger aus der Revolte hervorgegangen ist. Um innerhalb der Regierung ein ethnisches Gleichgewicht zu schaffen, nahm Ramanantsoa, der selber ein Merina ist, fünf Mitglieder seiner eigenen Volksgruppe in sein Kabinett. Auffallend an der Zusammensetzung der neuen Regierung ist, daß kein Vertreter der bisherigen Opposition einen wichtigen Posten erhielt, weder der Führer der A.K.F.M. noch Monja Jaona, Chef der MONIMA, aber auch nicht André Resampa. Von Tsirananas Getreuen behielt keiner sein Amt. Nur Tsiranana selbst bleibt als „Vater der Nation" und als „Verkörperung der Unabhängigkeit Madagaskars" weiterhin Staatspräsident. Die Möglichkeiten zur Einflußnahme auf die Politik der neuen Regierung dürften aber sehr begrenzt bleiben. Mittlerweile hat sich das Leben auf der Insel wieder normalisiert. Bis zum 26. 6. 72, dem 12. Jahrestag der Unabhängigkeit, wurden alle während des Aufstandes verhafteten Studenten und Arbeiter auf freien Fuß gesetzt, damit die blutigen Spuren der Mai-Ereignisse so schnell wie möglich verwischt und vergessen werden und — so Ramanantsoa — eine neue Seite in der Geschichte Madagaskars aufgeschlagen werden kann. Als

erstes versprach der neue Regierungschef Reformen, die zunächst die Situation der Ärmsten im Lande verbessern sollen.

Inwieweit die neue Regierung der Forderung nach totaler „*Malagisierung*" aller Bereiche des öffentlichen Lebens, angefangen von einem den Bedürfnissen des Landes angepaßten Bildungssystem bis zur vollständigen Verdrängung der französischen Sprache und Rückzug des französischen Militärs aus Madagaskar nachgeben muß, um neue Unruhen zu verhindern, ist noch eine offene Frage. Bisher wurde das madegassisch-französische Entwicklungsabkommen mit seinen zusätzlichen Abmachungen über den kulturellen Austausch beider Länder jedenfalls noch nicht aufgekündigt, sondern im Gegenteil seine Verbesserung und Weiterentwicklung in Aussicht gestellt. Auch eine neue Regierung mit einer starken Schwenkung nach links könnte nicht ohne die Wirtschaftshilfe auskommen, die der ehemaligen Kolonie seit Jahren aus Paris zufließt.

In den Beziehungen zwischen Madagaskar und einigen Staaten auf dem afrikanischen Kontinent zeichnete sich bereits auf der diesjährigen Gipfelkonferenz der OAU (Organisation für die afrikanische Einheit), die in der ersten Junihälfte dieses Jahres in Rabat stattfand, eine Wende ab. Madagaskar, das unter der Führung Tsirananas zu den größten Befürwortern guter politischer und wirtschaftlicher Beziehungen zu Südafrika gehörte, annullierte inzwischen die im November 1970 zwischen Pretoria und Tananarive ausgehandelten Abmachungen über die Entwicklung des Tourismus auf der madegassischen Insel Nossi-Be, die ein Ferienort für südafrikanische Gäste werden sollte. Durch diesen Schritt verschlechtert sich möglicherweise auch die Zusammenarbeit mit denjenigen schwarzafrikanischen Staatschefs, die ebenfalls eine Politik der Verständigung mit Südafrika verfolgen. Andererseits werden diejenigen afrikanischen Regierungen, die für die Befreiung von afrikanischen Gebieten, die immer noch unter weißer Herrschaft stehen, kämpfen, in Madagaskar einen willkommenen Verbündeten sehen. Der Vertreter Madagaskars, Außenminister Ratsiraka, hat auf der Gipfelkonferenz in Rabat angekündigt, sein Land werde alle versäumten Zahlungen an die OAU und damit auch an die afrikanischen Befreiungsorganisationen nachholen.

Wirtschaftliche Instabilität trotz hoher Wachstumsraten

Madagaskars Wirtschaft ist durch ihre *Verflechtung mit der Wirtschaft Frankreichs* und dessen wirtschaftlichen Expansionsbemühungen gekennzeichnet. Außer den Franzosen haben auch einige andere Länder der EWG, mit der Madagaskar assoziiert ist, im Lande Fuß gefaßt, vor allem Italien und Deutschland. Gute Beziehungen bestehen auch zu Japan und Israel.

Von weitaus größerer Bedeutung war jedoch die *Öffnung nach Südafrika* hin. Die madegassische Regierung ist der Auffassung, das die Zukunft der Wirtschaft der Insel in den geographisch näherliegenden Ländern Ost- und Südafrikas liegt und nicht so sehr in der Zusammenarbeit mit den entfernteren Staaten der OCAM (Organisation Commune Africaine et Malgache). Währungspolitisch hängt der madegassische Franc total vom französischen Franc ab. Von der Auf- bzw. Abwertung des letzteren ist Madagaskar in jedem Falle immer mit betroffen. Nicht zuletzt deswegen wurde die Forderung erhoben, die überfremdete Wirtschaft der Insel zu malagasieren und vor allem aus den Fesseln Frankreichs zu befreien. Dies erscheint jedoch wenig realistisch in Anbetracht der Tatsache, daß es ohne ausländische Investitionen keinen wirtschaftlichen Fortschritt auf Madagaskar geben kann. Ein wirtschaftliches Abhängigkeitsverhältnis bleibt also in jedem Falle weiterbestehen, ob nun zu Frankreich oder anderen ausländischen Firmen.

Den wichtigsten Faktor in Madagaskars Wirtschaftsleben stellt seine *Landwirtschaft* dar. Qualität und mehr noch Quantität ihrer Produkte entscheiden auch heute noch fast ausschließlich über Wirtschaftswachstum und ausreichende Versorgung der Bevölkerung. Reis ist das Hauptanbauprodukt. Fast 80% aller Bauern sind Reisbauern, deren Erzeugnisse den Eigenbedarf der Bevölkerung decken können. An der Spitze der Exportgüter steht der Kaffee, der dem Land die meisten Devisen einbringt. Es folgen Vanille (Madagaskar produziert zusammen mit den Comoren-Inseln 80% des Vanillebedarfs in der ganzen Welt), Zuckerrohr, Tabak, Kakao und Baumwolle. Auffallend ist die Vielzahl der landwirtschaftlichen Produkte der Insel. Leider werden sie nicht in ausreichenden Mengen auf den Weltmarkt geworfen, um eine ernsthafte Konkurrenz darzustellen. Da sich zudem die „terms of trade" für Agrarprodukte auf dem internationalen Weltmarkt bereits im Vorjahr verschlechtert hatten, leidet das Land seit längerer Zeit unter einer wirtschaftlichen Stagnation (vgl. Afrika Aktuell, Nr. 7, 1971, S. 124), die bei der rasch wachsenden Bevölkerung das Pro-Kopf-Einkommen, das in manchen Gegenden nur 105 Dollars beträgt, absinken läßt. Versorgungsschwierigkeiten, die zeitweise sogar das Grundnahrungsmittel Reis betreffen, erregten schon mehrmals große Unruhe im Volk. Ein weiteres Problem stellen die traditionellen Anbaumethoden dar, die schwere Bodenschäden hinterlassen und sich auf lange Sicht verheerend auf die sowieso unstabile Ernährungslage im Lande auswirken.

Vom Jahre der Unabhängigkeit an wurde die Aufstellung und Verwirklichung eines Fünfjahresplanes in Angriff genommen. Es wurden vor allem Entwicklungsmodelle für die nationale Ökonomie und die Ankurbelung der Wirtschaft auf regionaler Ebene ausgearbeitet. Das Ziel des Planes war es, in der Zeit von 1964—1968 die Agrarwirtschaft zu verbessern und zu stabilisieren. Dies ist teilweise gelungen. Im übrigen sind die Reserven der Landwirtschaft als der wichtigsten Lebensquelle Madagaskars noch lange nicht erschöpft und reichen für weit mehr als 6,5 Millionen Einwohner. (Aufgrund seiner geringen Bewohnerzahl gilt das Land noch als stark unterbevölkert.)

Maßnahmen zur Erweiterung der *Viehzucht* brachten keine nennenswerten Fortschritte. Die erfolgreiche Entwicklung einer Industrie wird durch mangelnde *Transportmöglichkeiten* und unzulängliche Infrastrukturen erschwert. Das Fehlen von Straßen und Eisenbahnlinien wird teilweise durch gut ausgebaute Fluglinien aufgefangen. Die Fluggesellschaft „Air Madagaskar" verfügt im Innern des Landes über das dichteste Flugnetz der Welt. Für den Export auf dem Seeweg stehen vier Häfen zur Verfügung, in denen größere Schiffe anlegen können. Verkehrstechnisch kommt Madagaskar und seinen Nachbarinseln seit der Schließung des Suez-Kanals immer größere Bedeutung zu. Daher ist der Bau neuer Hafenanlagen im Einverständnis

mit Mozambique und Südafrika geplant. Südafrika will Madagaskar bei der Finanzierung des Tankerhafens Narinda helfen (Süddeutsche Zeitung, 10. 8. 71).

Ausländische Firmen zeigen wachsendes Interesse an der Erforschung und Erschließung der Bodenschätze Madagaskars, von denen man sich große Gewinne erhofft. Der zweite Fünfjahresplan (bis 1972) hatte sein Schwergewicht hauptsächlich auf die Schaffung neuer Industrien gelegt. Die Regierung ist seitdem bemüht, ausländisches Geld für den Aufbau einer Industrie auf der Insel zu finden. Die USA interessieren sich besonders für Madagaskars Ölvorkommen, Südafrika braucht Bauxit und andere Mineralien, die in der Union fehlen. Außerdem sollen in Madagaskar halbfertige südafrikanische Produkte zu Endprodukten verarbeitet werden. Japan und Israel gehören ebenfalls zu den internationalen Geldgebern. Wirtschaftsabkommen wurden auch mit einigen Staaten des Ostblocks ausgehandelt. Trotz ausländischer Wirtschaftshilfe in größerem Umfang und der bisher jährlichen Wirtschaftswachstumsrate von 6% hat die Regierung angesichts der zunehmenden Arbeitslosigkeit, der Erhöhung der Lebenshaltungskosten und Steuern, der sich ständig vergrößernden Kluft zwischen dem Lebensstandard auf dem Lande und in der Stadt und der immer weiter um sich greifenden *Korruption* mit Problemen zu kämpfen, bei deren Lösung schwere Auseinandersetzungen unvermeidbar sind.

Die Stellung der christlichen Kirchen

Bereits vom 16. Jahrhundert an unternahmen portugiesische Missionare erste Bekehrungsversuche auf der Insel, ohne jedoch bleibende Spuren zu hinterlassen. Eine intensive Missionsarbeit wird erst seit hundert Jahren betrieben. Zu Beginn der letzten Missionierungswelle waren die Bedingungen für die Christianisierung Madagaskars äußerst ungünstig. Dazu sind vor allem das zeitweilige Verbot jeglicher kirchlicher Aktivität auf protestantischer bzw. katholischer Seite und schwere Christenverfolgungen zu zählen. Erst als sich das madegassische Königshaus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum evangelischen Glauben bekehrte, trat eine Wende ein. Der Protestantismus wurde durch diesen Übertritt zur Religion der Oberschicht. Außerdem wurde er zur Staatsreligion erklärt. Die Ankunft der Franzosen im Jahre 1895 schränkte die protestantisch-missionarische Tätigkeit nicht ein, wie anfangs befürchtet wurde, sondern förderte auch diese im selben Maße wie die katholischen Missionen.

Von den sechseinhalb Millionen Madegassen sind heute ca. 3 Millionen christlich, und zwar je zur Hälfte protestantisch und katholisch. Der Anteil der Christen konzentriert sich auf bestimmte Landesteile. Es gibt größere Gebiete, die sich dem Einzug des Christentums widersetzen oder sich ihm gegenüber zumindest desinteressiert zeigen. Die ca. 3,5 Millionen nichtchristlichen Madegassen sind entweder Anhänger ihrer altherbrachten Religion, die vieles mit asiatischen und afrikanischen Ahnenkulten gemeinsam hat, oder sie sind Moslems.

Die katholische Kirche Madagaskars, die sich in 17 Diözesen gliedert, an deren Spitze bisher 6 einheimische Bischöfe stehen, ist auch heute noch stark von den Frömmigkeitsformen des 19. Jahrhunderts geprägt. Diese verhindern in vielen Fällen die Durchdringung des täglichen Lebens der madegassischen Katholiken. Trotz dieser historisch gewachsenen Fehlformen ist das Christentum in Madagaskar nicht nur eine sonntägliche Kultreligion. Letzteres gilt in gleicher Weise für die evangelischen Kirchen.

Angesichts der Bauernrevolte in der Provinz Tulear im Jahre 1971 haben beide Kirchen die wahren Fakten über die Vorgänge bekanntgegeben. Die Vereinigung der protestantischen Kirchen Madagaskars trat am 15. Juni 1971 mit einer entsprechenden Erklärung an die Öffentlichkeit. Der katholische Klerus von Tulear, der Erzbischof von Fianarantsoa und die katholischen Presseorgane „Lumière" und „Lakroa" gehören mit zu den schärfsten Kritikern am Vorgehen Tsirananas. Die bischöfliche Kommission Justitia et Pax hatte bereits am 2. Mai 1971 zu den Ereignissen in Tulear Stellung genommen (vgl. Informations catholiques internationales, 1. 2. 72).

Dieses einmütige Vorgehen beider Kirchen zeigt außerdem an, daß ihre Beziehungen zueinander, die noch vor wenigen Jahren durch große Rivalitäten im Kampf um Prestige und eine möglichst hohe Anzahl Christen gekennzeichnet war, seit dem Ende der sechziger Jahre eine neue Akzentuierung erfahren haben. Im Dezember 1969 hatte die madegassische Bischofskonferenz darauf gedrängt, daß der Einheit der Christen auf der Insel mehr Beachtung als bisher geschenkt werde (DIA. 15. 1. 70). In einem kurz darauf verfaßten Pastoralschreiben schlugen die Bischöfe erstmals konkrete Formen für einen spezifisch madegassischen Ökumenismus vor. Es ging ihnen dabei nicht nur darum, ein dem Ökumenismus günstiges geistiges Klima zu schaffen, sondern vor allem den Weg der Jugend, die die Zukunft Madagaskars mitgestalten muß, durch das Angebot gemeinsamer sozialer und pastoraler Aktionen innerhalb der Institutionen beider Kirchen zu erleichtern. Im Jahre 1968 hatten sich drei protestantische Kirchen auf Madagaskar zu einer Kirche zusammengeschlossen, um auch die Spaltungen innerhalb des Protestantismus allmählich zu überwinden. Die lutherische Kirche schloß sich dieser Föderation jedoch nicht an. Mit ihr pflegen die anderen Kirchen auch heute noch keine intensiven Kontakte. Das bischöfliche Schreiben schlug für die Annäherung beider Konfessionen vier Wege vor: 1. Gegenseitige Einladungen zu liturgischen Feiern (ohne Interkommunion, da die Einheit im Glauben noch nicht erreicht ist), 2. Anerkennung der Universalität der Taufe, 3. Erleichterung der Dispenspraxis bei Mischehen, 4. Respektierung der Glaubensüberzeugungen des anderen und endgültige Absage an die früher mit Eifer betriebene Proselytenmacherei.

Die Kirchen in Madagaskar machen sich nicht nur durch soziale Programme, pastorale Aktivitäten und Reformen im Innern und durch gelegentliche Proteste gegen soziale und politische Ungerechtigkeiten bemerkbar. Sie stellten in der Geschichte des Landes von Anfang an eine politische Komponente dar. Madegassische Laien, von denen ein beachtlicher Prozentsatz in Opposition zu Tsiranana stand, träumten nach der Erreichung der politischen Unabhängigkeit der Insel von einer großen christlichen Partei, in denen die katholische Elite den Ton angeben sollte. Die R.C.M. (Rassemblement chrétien de Madagascar) wurde mit dem Ziel, eine christliche Demokratie aufzubauen, gegründet. Da diese Partei jedoch keine Unterstützung beim Episkopat und weiten Teilen der Bevölkerung fand, obwohl die katholische Mission ihr anfangs günstig gesonnen war, verschwand sie wieder. Wahrscheinlich fürchteten sich die Bischöfe vor einer kon-

fessionellen Oppositionspartei, die ihre Arbeit auf Madagaskar erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht hätte.

Grundsätzlich versucht die katholische Kirche, die immer noch größtenteils von ausländischen Missionaren geführt wird, Konfrontationen mit der Regierung aus dem Wege zu gehen. Andererseits will sie sich aber auch nicht das Recht nehmen lassen, ihre Gläubigen auf ihre Pflichten als Staatsbürger und Christen in Madagaskar hinzuweisen. Es ist daher nicht immer leicht für die Kirche, im Hinblick auf ihre eigenen Interessen und Ziele zwischen kluger Zurückhaltung und notwendigem Engagement, selbst unter Gefährdung ihrer Position, abzuwägen. Im Zusammenhang mit der Affäre Roy—Rakotonirina, eines angeblich maoistischen Komplotts zur Unterstützung der MONIMA, konnte sie nicht verhindern, daß eine ganze Reihe prominenter Katholiken der Verschwörung gegen die Staatsgewalt bezichtigt und verhaftet wurde. Unter ihnen befanden sich *P. R. Ralibera,* Direktor des katholischen Kirchenfunks bei Radio Madagaskar und Chefredakteur der katholischen Zeitung „Lakroa", außerdem O. *Rafenoarisoa,* Direktor des Zentrums für Sozialarbeit der Erzdiözese Tananarive, zwei Universitätsprofessoren und mehrere führende Mitglieder der „Hery Malgasy" (Force Malgache), einer vorwiegend politisch ausgerichteten Laienorganisation.

Viele Katholiken werfen der Regierung vor, sie habe durch diese Einschüchterungsmaßnahmen alle kritischen Stimmen innerhalb der Kirche zum Schweigen bringen wollen. Selbst wenn nur einzelne Katholiken gegen die Staatsgewalt opponieren, wird dies in jedem Falle der Kirchenführung zur Last gelegt. Derartige Angriffe auf die Hierarchie führten im Laufe der Jahre zu einer merklichen Abkühlung der anfangs guten Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Während die Regierung der Kirche zu große politische Aktivität vorwirft, steht ein Teil der madegassischen Laien auf dem Standpunkt, daß die Nichteinmischungspolitik der offiziellen Kirche diese zur Immobilität und Schwachheit verurteile. Aus Unzufriedenheit über diese Lage schlossen sich katholischen Christen vor Jahren in der oben erwähnten Hery Malagasy zusammen, der kein Angehöriger des Klerus beitreten darf, da man von ihm nach Ansicht der Mitglieder dieser Organisation keine mutige und entschlossene Teilnahme in dringenden politischen und sozialen Reformen erwarten kann — eine Erfahrung, die man schon in der R.C.M. gemacht haben wollte. Obwohl es sich bei der HEMA um eine nichtpolitische Organisation handelt, sind ihre Ziele und Aktivitäten dennoch auf Teilnahme am politischen Leben in Madagaskar ausgerichtet. Statistisch ist die HEMA noch nie erfaßt worden. An die Stelle der Aktivierung großer Bevölkerungsteile ist von 1970 an die Kaderbildung getreten. Inwieweit sich der Einfluß der Kirchen, der sich seit der Schaffung ökumenischer Gremien vergrößert hat, auf die Zukunft des Landes auswirkt, bleibt abzuwarten. Immerhin stellen sie in Madagaskar eine Kraft dar, die von der Regierung respektiert, wenn nicht in manchen Fällen sogar gefürchtet wird.

Die katholische Kirche hat sich bisher keineswegs gescheut, politische und soziale Mißstände in Madagaskar offen anzuprangern. Anläßlich des 5. Jahrestages der Enzyklika „Populorum Progressio" und ein Jahr nach der Bauernrevolte in Tulear gaben die Bischöfe Madagaskars in einem Hirtenschreiben im März 1972 (Wortlaut in: La Documentation Catholique, 18. 6. 72) ihrem Mißfallen über die Verschleierung bedrohlicher sozialer und wirtschaftlicher Probleme auf der Insel Ausdruck. Nachträglich muß dieses Schreiben als eine fast prophetische Voraussage der Ereignisse der letzten Wochen angesehen werden. Für die Weigerung, die großen Probleme des Landes mit allen ihnen zur Verfügung stehenden staatlichen Mitteln zu lösen, machen die Bischöfe nicht nur ausländische „Ausbeuter" und „Unruhestifter" verantwortlich. Schuld an Ungerechtigkeit, Wucher, Korruption und Verantwortungslosigkeit hat ihrer Meinung nach vor allem eine ungebührliche reiche Minderheit (zu der auch ein Teil der in Madagaskar ansässigen Ausländer zu zählen ist), die sich ihren Wohlstand in vielen Fällen durch verbrecherische Maßnahmen bewahrt und ihn noch vergrößert.

Außerdem würden die Massenmedien dazu benutzt, ein blühendes und starkes Madagaskar vorzugaukeln, ein Bild, das der Wirklichkeit auf dem Lande wenig entspreche. Dadurch würden Presse und andere Kommunikationsmittel unglaubwürdig, obwohl gerade durch sie ein wesentlicher Beitrag zur Entwicklung des Landes geleistet werden sollte. Weiterhin machte sich die Kirche die Forderung nach einer Verbesserung des Schulsystems zu eigen. Um die allgemeine Resignation im Lande zu bekämpfen, von der vor allem die Jugendlichen betroffen sind, forderten die Bischöfe ihre Gläubigen auf, in ihren Familien, an ihren Arbeitsplätzen, in Vereinigungen und politischen Gremien eine friedliche, aber dennoch dynamische Entwicklung für ein gerechteres und lohnenderes Leben auf Madagaskar in Gang zu bringen.

Sonderberichterstattung Synode (XIII)

Diskussion auf begrenztem Spielraum

Zu den sog. Vorpapieren für die DDR-Synode

Die Diskussion der „Vorpapiere" der DDR-Synode ist mit deren Veröffentlichung im März d. J. voll im Gange. Die Gemeinden und Gruppen sind seit Monaten dabei, das umfangreiche Material kritisch zu prüfen und Änderungen oder Ergänzungen zu den von den sieben Arbeitsgruppen vorgelegten Texten anzubringen. Dabei stellt der zuvor von den Experten erarbeitete Themenkatalog die Grundlage für die gesamte Synodenarbeit dar. Die an die Arbeitsgruppen der Synode herangetragenen 3000 verschiedenen Sachanliegen von der „gesellschaftsbezogenen" Verkündigung bis zum Zölibat wurden darin zusammengefaßt und geordnet.

Ein Blick auf die mehr als 100 eng beschriebenen DIN-A 4-Seiten zeigt, daß den Katholiken in der DDR eine ungeheure intellektuelle und auch technische Fleißarbeit abverlangt wird. Ist die bundesdeutsche Synode, wie sich inzwischen herausgestellt hat, zu einer Angelegenheit der unmittelbar Beteiligten, seien sie nun Kleriker oder Laien, geworden, so verfolgte die mitteldeutsche Synode von Anfang an einen anderen Weg, nämlich die Einbeziehung der Basis bei dem Bemühen, die Aussagen und Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Kirche in der DDR fruchtbar zu machen. Wie der Leiter der Zentralen Arbeitsstelle und Sekretär der Synode, der Dresdner Pfarrer *D. Grande*, bekanntgab, haben 146 000 Katholiken an den Vorschlägen mitgearbeitet. Bis zum Schlußtermin für die Einsendungen Ende 1971 waren insgesamt 11 906 Fragekarten mit Vorschlägen eingegangen, davon 6 945 Anträge von Gruppen und 4 961 von Einzelpersonen.

Man kann diese Ziffern — bezogen auf die Gesamtzahl der mitteldeutschen Katholiken, nämlich insgesamt 1,3 Millionen — dennoch bescheiden finden, und kritische Stimmen in der DDR haben das auch bereits ausgesprochen. Ein Vergleich mit der Fragebogenaktion der Würzburger Synode zeigt, daß die Rücklaufquote — rund 4,5 Millionen von 21 Millionen versandten Fragebogen (Gesamtzahl der Katholiken 28 Millionen) gingen beim Sekretariat ein — dort zwar prozentual höher war; dabei ist aber sowohl die bequemere Methode des Ankreuzens von Themen und Fragen als auch das generell flüssiger funktionierende Informationssystem in der Bundesrepublik zu berücksichtigen.

Man darf nun neugierig sein auf die *diözesanen Pastoralkongresse*, die der für März 1973 vorgesehenen Synodenvollversammlung vorgeschaltet sind. Sie finden in allen Jurisdiktionsbezirken in diesem Herbst statt. Berlin hat seine Termine schon bekanntgemacht: An drei Wochenenden im September, Oktober und November werden sich etwa 120 Delegierte, ausgewählt aus den Kreiskatholiken-Ausschüssen und regionalen Priesterkonferenzen, versammeln, ihre Synodalen wählen und die Ergebnisse der Beratung der Vorpapiere in Gemeinden und Dekanaten zu einem Vorschlag des „Jurisdiktionsbezirks" zusammenfassen. Dieser wird dann in Dresden die Grundlage für die Beratung der konstituierenden Sitzung der Pastoralsynode sein.

Was enthalten die *„Vorpapiere"* im einzelnen? Thematisch orientieren sie sich an den sieben Sachbereichen, die von den Bischöfen in der DDR bereits im Frühjahr 1971 in einem Hirtenbrief zur Synode festgelegt worden waren: 1. Verkündigung des Glaubens und Glaubensvollzug, 2. Gebet und gottesdienstliches Leben, 3. Ehe und Familie, 4. Diakonie und Gemeinde, 5. Apostolat und Sendung für die Welt, 6. Ordnungen und Dienste, 7. Fragen der Ökumene. Jedem „Vorpapier" ist ein Vorwort beigegeben, das auf die entsprechenden Aussagen des Zweiten Vatikanums Bezug nimmt und „Gedanken zur Situation" enthält. Aus der Masse der Themenvorschläge hat die jeweilige Arbeitsgruppe am Schluß des Papiers diejenigen zusammengestellt, die sie für eine Behandlung auf der Synode geeignet hält. Ein für die Pfarrgemeinden und Gruppen beigefügter Frageraster gibt diesen Gelegenheit, ihr Votum mit Begründung und Abstimmungsergebnis zu fixieren und an die zuständigen Stellen der Synode weiterzuleiten.

Verkündigung und Information

„Vorpapier 1" stellt beispielsweise fest, daß die Verkündigung „nicht genügend die Fragen unserer Zeit und des konkreten Ortes aufnimmt". Sie habe „die gesellschaftlichen Realitäten der Hörer" zu berücksichtigen. In einer von Technik und Leistung beherrschten Umwelt sei die Betonung personaler Werte wichtig. Für die Praxis der Predigt wird die „Mitbestimmung bei der Verkündigungsthematik" verlangt. Nicht wenige fordern auch die Laienpredigt. Die „Glaubwürdigkeit" jeder Verkündigung ist ein ständig wiederkehrendes Problem. Das Papier erwähnt ferner die Forderung nach mehr Freiheit für den Verkündiger und für „kontroverse Positionen". Man plädiert freilich für die Beibehaltung der „normalen Form der Predigt". Erfahrungen mit der „Dialogpredigt" werden als „überwiegend mäßig" bezeichnet. Auf dem Gebiet der Katechese werde die Erfolglosigkeit der Verkündigung besonders deutlich, heißt es. Ihr Schulcharakter sei „zugunsten einer lebensnahen, alle Kräfte aktivierenden Einübung des Glaubens" aufzugeben. Manche sind für eine überkonfessionelle Vorfeld-Katechese.

Die Synode wird aufgefordert, sich um eine Intensivierung der *Information in der Kirche* zu bemühen. Wörtlich heißt es: „Es soll umfassend informiert werden über alle Bereiche des kirchlichen Lebens." Gewünscht wird u. a. eine „bessere Ausnutzung der gegebenen Möglichkeiten" sowie die Gründung eines kirchlichen Informationszentrums und Informationsdienstes. Wer die Situation in der DDR auf diesem Gebiet kennt und um die starken Reserven weiß, die gerade der Vorsitzende der Berliner Ordinarienkonferenz gegenüber Presse- und Informationsfragen hegt, der kann ermessen, wie stark der Reformwille innerhalb der Kirche in der DDR in den letzten Jahren gewachsen sein muß. Unter dem Stichwort „Kirchliche Presseerzeugnisse" stellt das „Vorpapier" eine „Erweiterung des Angebots" zur Diskussion. Die zuständigen Stellen sollen sich um Genehmigung neuer Zeitschriften und Periodica, um Informationsorgane und Erhöhung der Auflagen bemühen. Hier werden Fragen angeschnitten, die nur in einer gewissen Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen zu lösen sind. Dazu würde auch das heikle Problem gehören, „die Rundfunkarbeit auch auf das Programm des Deutschen Fernsehens auszudehnen", Sendezeiten zu beantragen und die „Möglichkeit kritischer Stellung- und Einflußnahme" zu prüfen.

In Anbetracht dieses Themenkataloges dürfte kaum jemand den Moderatoren der „Vorpapiere" verübeln, daß sie eine Eingabe mit dem Verlangen „es sollte mehr über die Engel gepredigt werden" unter die „Selbstverständlichkeiten und Belanglosigkeiten" eingereiht haben.

Gottesdienst, Familie, Gemeinde

„Vorpapier 2 — Gebet und gottesdienstliches Leben" weist besonders viele Parallelen zu den auch auf der Würzburger Synode duskutierten Fragen auf. Als Abweichung fällt allerdings die Sorge um die christlichen Feiertage ins Auge, die vom sozialistisch-atheistischen Staat ignoriert bzw. applaniert werden. „Im Gottesdienst soll auch die Verbundenheit mit den Menschen in unserer Gesellschaft glaubhaft gemacht werden", so hebt das Papier hervor. Gleichzeitig wird vor „Nur-Mitmenschlichkeit ohne Besinnung vor Gott" gewarnt. Gebet, Medi-

tation, neue Formen der Aszese — solche Forderungen zeigen deutlich eine Gegenbewegung gegen Vermassung, gegen ein Zuviel an Organisation und Betriebsamkeit innerhalb der Kirche an. Manche Einsender — es ist natürlich nicht erkennbar, woher die Vorschläge kommen — empfehlen Neubelebung des Marienkultes und der Heiligen-Verehrung. Die Eucharistiefeier soll „begreiflicher, lebensnäher und familiärer" gestaltet werden. Auch der Wunsch nach größerer Vielfalt der Gottesdienstformen kommt zum Ausdruck. Die immer wieder anklingende Forderung, Laien stärker an den kultischen Handlungen, Kommuniongang, Beerdigung, Wortgottesdienstfeier usw. zu beteiligen, dürfte sich nicht zuletzt aus der Diaspora-Situation mit ihren weiten geographischen Entfernungen und zugleich aus dem spürbarer werdenden Priestermangel ergeben.

Bußerziehung, die Frage nach der Einzelbeichte, Andachten und ihre Wiederbelebung, das Problem der Handkommunion, das Sonntagsgebot, kirchliche Feiertage in ihrer Beziehung zu „bürgerlichen" Feiertagen, Wallfahrten und Prozessionen — das alles soll neu überdacht werden, weil „hinsichtlich der christlichen Lebensführung viel Unsicherheit darüber besteht, wie man sich als Christ heute gut und recht verhält".

Großes Interesse finden offenbar *Fragen über Ehe und Familie,* mit denen sich das *„Vorpapier 3"* beschäftigt. Die Situation von Ehe und Familie in der modernen sozialistischen Umwelt sei dadurch gekennzeichnet, so wird im Vorwort gesagt, „daß einerseits durch Verfassung und Familiengesetzbuch die Würde und die grundlegenden Rechte von Ehe und Familie gewahrt und besonders geschützt werden, daß aber andererseits gerade die christliche Familie sowohl hinsichtlich ihres Selbstverständnisses als auch der christlichen Erziehung der Kinder großen Belastungen ausgesetzt ist".

Unter den Eingaben und Ergänzungen der Fachgruppe ist z. B. das Thema Sexualerziehung ebenso wie der voreheliche Geschlechtsverkehr, die verantwortete Elternschaft und — präzisierend — die Forderung nach Zustimmung der Kirche zu „verantworteten Formen der Geburtenregelung". Besonders brisant dürfte das auch auf die Tagesordnung der Synode gesetzte Problem des Schwangerschaftsabbruches sein, nachdem dieser für jede Frau in der DDR in den ersten drei Monaten nach der Empfängnis gesetzlich freigegeben wurde.

Ein weiterer Themenkreis umschließt alle Fragen, die mit der Unauflöslichkeit der Ehe, mit Scheidung und Wiederheirat zusammenhängen. Da verlangen Einsender pastorale Hilfen für gescheiterte Ehen, Zulassung Geschiedener und Wiederverheirateter zu den Sakramenten. Auch evangelische Partner sollen zur Eucharistie zugelassen werden. „Pastorale Sorge um Ehen zwischen Christen und Atheisten" steht auch auf der Tagesordnung. Abgelehnt hat die Fachgruppe eine Erörterung der christlichen Haltung zur Freikörperkultur und eines kirchlichen Erlasses gegen „das Tragen von Miniröcken." Begründung: Kein Synodenthema.

Das Thema der *Fachgruppe 4 „Diakonie und Gemeinde"* weist vielleicht die augenfälligsten Parallelen zu kirchlichen Problemstellungen in der Bundesrepublik auf: Gefordert wird hier vor allem einem wirksamere Caritasarbeit. Not zu sehen und mit möglichst angemessenen Mitteln zu helfen, halten die Autoren des Papiers für eine der dringlichsten Gegenwartsaufgaben der Kirche. Die Gemeindecaritas scheint „im Klima der Nachkriegszeit steckengeblieben" zu sein. Im innerkirchlichen Raum bringen ihr offenbar nicht wenige Skepsis entgegen. Das jedenfalls geht aus der Situationsanalyse hervor. Im einzelnen sind die Fragenkomplexe die gleichen wie anderorts: Hilfe für Alte, Kranke, Debile, für Kinder, kinderreiche Mütter usf. Besonders die Gemeinde gilt als gefordert durch das Caritasgebot. Die Diaspora, die zu Einfachheit und Armut zwingt, wird als Chance verstanden. „Die Kirche soll Einladung und Hinweis für Freiheit sein", liest man unter dem Stichwort „Pfarrliche Seelsorge". Auch die überpfarrliche Seelsorge soll intensiviert werden. Personal- und Funktionalgemeinden dürften in Zukunft die territoriale Gliederung ergänzen.

In der kirchlichen Verwaltung sollen mehr als bisher Laien eingesetzt werden, um die Priester zu entlasten und „geschulteren Kräften die Arbeit zu überlassen." Man trifft in diesem Papier auch auf das Verlangen nach einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit. Hinter der Forderung nach Überprüfung der Grenzen der Bistümer, Dekanate und Pfarreien müssen nicht unbedingt politische Absichten stehen. Anders verhält es sich zweifellos mit der verlangten Trennung von BRD-Bistümern". Lakonische Antwort der Fachgruppe war: „Aufgabe des Hl. Stuhles".

Apostolat und Weltdienst

Unmittelbar nach Bekanntwerden der „Vorpapiere" Anfang März d. J. erfuhr das Papier 5 *„Apostolat und Weltdienst"* bei weitem das stärkste öffentliche Echo. Vermutlich war es die klare Absage an den atheistisch geprägten Weltanschauungsstaat der SED einerseits und der deutlich gewordene Versuch, die Position der Kirche in diesem Staat präziser als bisher zu umschreiben, die das Interesse der deutschen Presse hervorgerufen haben. Die Kirche sieht ihre Position in der DDR von drei Faktoren gekennzeichnet: die säkularisierte Gesellschaft, den sozialistischen Staat mit seiner Festlegung auf eine atheistische Weltanschauung und die Diasporasituation in einer überwiegend protestantischen Umwelt. Die Situationsanalyse kommt u. a. zu dem Schluß, daß viele Menschen in der DDR „ihr Leben vorwiegend auf die materielle Absicherung ihrer Existenz und auf die Steigerung des Konsums ausgerichtet haben". Sie stünden der Kirche mit Verständnislosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber. Immerhin findet sich in dem Papier auch die Bemerkung: „Die Christen arbeiten sachgerecht und verantwortlich am Aufbau der Gesellschaft mit." Angesichts von „Schwierigkeiten und Gewissensnöten", in die viele Christen kommen, erfordert, wie dort zu lesen ist, die reale Situation von der Kirche ein realistisches Denken und eine „geistige Aufarbeitung der sozialistischen Gesellschaftslehre".

Als missionarische Wege der Pastoral empfiehlt das „Vorpapier 5" u. a. das Zeugnis der Kirche durch Einfachheit des Lebens. „Ehrentitel, weltfremde Gewandung, teure Dienstwagen sollen abgeschafft werden." Die Kirche habe „auf der Seite der Unterdrückten zu stehen". Als „revolutionär" würde mancher Beobachter der kirchlichen Landschaft in Mitteldeutschland gewiß die These empfinden, wonach die Kirche Verantwortung für „die Nichtglaubenden in unserem Raum" habe. Keineswegs selbstverständlich ist auch die Forderung nach „Ermutigung und Befähigung zum Dialog mit Andersdenkenden, auch mit

Marxisten". Die gegenwärtige Praxis der katholischen Kirche in der DDR sieht anders aus. Man wird schwerlich einen Appell oder auch nur eine Ermutigung zu derlei Dialog z. B. in Predigten der Hierarchie hören.

Gespannt haben viele Beobachter innerhalb und außerhalb der DDR darauf gewartet, wie wohl *die Kirche ihr aktuelles und zukünftiges Verhältnis zum sozialistischen Staat* definieren werde, nachdem von dieser Seite seit langem eine verbale und publizistische Pression zu erkennen war. Nicht wenige katholische Bürger dieses Staates sind inzwischen den Weg des Arrangements mit dem System gegangen. Es war somit zu erwarten, daß aus diesen Kreisen die Forderung nach einer positiveren Haltung der Kirche zum Staat auf die Synode zukommen würde. Die Formulierung „Es wird eine Stellungnahme der Kirche zum sozialistischen Staat der DDR erwartet, denn Tausende katholische Christen stehen in gesellschaftlicher Verantwortung" läßt diesen Trend klar erkennen.

Die Fachgruppe formulierte freilich ungleich vorsichtiger: „Die Kirche hat in jedem Staatswesen ihren spezifischen Auftrag zu erfüllen. Dabei muß sie jede Gesellschaftsordnung als vorläufig betrachten, da sie vom Evangelium her auf die künftige endzeitliche Gemeinschaft ausgerichtet ist." Deutlicher wird man dann in folgender Passage: „Die Kirche kann nicht ja sagen zur *weltanschaulichen Grundlage des Staates der DDR* und zu jeder sich darauf ergebenden staatlichen Maßnahme." Weiter heißt es, die gesellschaftliche Tätigkeit sei für den Christen „nicht risikofrei". Da „Vorpapier 5" spricht von „Konfliktsituationen", die den einzelnen vor Gewissensentscheidungen stellten. Die Grenze gesellschaftlicher Mitarbeit werde sicher dort überschritten, wo vom Christen gefordert werde, das verantwortliche, sachgerechte Handeln aufzugeben und gegen sein Gewissen zu handeln. Man versteht also nicht so manche Aufregung gewisser, vornehmlich in der Ost-CDU beheimateter katholischer Kreise über derartige Abgrenzungen, die doch in ihrer Allgemeinverbindlichkeit überall, wo Kirche ist, Gültigkeit haben oder zumindest haben sollten.

Kaum eine Feststellung der Synoden-Vorpapiere hat Presseschlagzeilen gemacht wie diese: „Von der christlichen Grundeinstellung her verbietet sich eine *Mitgliedschaft in der SED*, selbst wenn daraus unter Umständen ein Verzicht auf das weitere berufliche Fortkommen resultiert." Nun, die SED und ihr ideologisches Gefolge haben gewiß nicht annehmen können, daß die katholische Kirche die Partei Marx', Lenins und Erich Honeckers ihren Gläubigen empfiehlt.

Die *„Jugendweihe"*, seit nunmehr anderthalb Jahrzehnten ein Kristallisationspunkt der gespannten Staat-Kirche-Beziehungen, steht zahlenmäßig an erster Stelle der Eingaben zur Synode. Gefordert wird „ein klärendes Wort, ein Neuüberdenken der Stellung zur Jugendweihe seitens der Bischöfe." Von vielen Einsendern wird die Frage des „Weihecharakters" dieser umstrittenen sozialistischen Kulthandlung angeschnitten. Es sei das entscheidende Kriterium, ob die heutige Form der Jugendweihe noch atheistischen Charakter trägt, so äußert die Fachgruppe. Aber die Antwort auf diese Frage haben die mitteldeutschen Bischöfe bereits in einer pastoralen Erklärung in diesem Frühjahr gegeben, in der die Abgrenzung zur Jugendweihe für katholische Christen wieder schärfer definiert wurde (vgl. HK, Juni 1972, 268).

Viel Beachtung hat auch die Entschlossenheit der Kirche gefunden, auf der Synode u. a. auch für die *Wehrdienstverweigerer* öffentlich einzutreten. Das ergibt sich zwangsläufig aus dem kirchlichen Bekenntnis zu Frieden und jeglichem Friedensdienst. Sogar ein Friedensforschungsinstitut der Kirche kam ins Gespräch.

Kirchliche Dienste

Sehr umfangreich ist das *„Vorpapier 6 — Ordnungen und Dienste"* ausgefallen. Es kann nicht verwundern, daß zum Problem des Priesteramts nicht nur die Spiritualität, sondern auch der priesterliche Zölibat diskutiert werden dürfte. Bemerkenswerterweise wurde aber die Kernfrage von der Fachgruppe unter Hinweis auf die Beschlüsse der letzten römischen Bischofssynode zu diesem Thema abgewiesen. An diesem Punkt wird deutlich, daß die Synode schon vom Statut her ihre Grenzen hat: Brennende Fragen können z. T. nicht behandelt werden, weil die Weichen bereits anders gestellt sind.

Nicht ohne Spannung scheint in der DDR vielfach das Verhältnis der Priester zu ihren Bischöfen und umgekehrt zu sein, „Abbau hierarchischer Machtstrukturen" wird gefordert sowie „sparsamer Umgang mit disziplinären Maßnahmen". Was geschieht mit ausgeschiedenen, was mit verheirateten Priestern? Die Sorge in den Gemeinden um diese längst nicht mehr ganz kleine Gruppe scheint zu wachsen. Die Stellung der Frau in der Kirche dürfte zu einer breiten Debatte führen. Sollen Pfarrgemeinderäte beschließende Funktion haben? Welche Rolle spielt der Pfarrer in ihnen. Der Informationsfluß zwischen Bischof und Gemeinden muß verbessert werden, wie aus einer Eingabe hervorgeht. Die Mitarbeiter seien als „schöpferische und verantwortliche Partner" anzusehen. Werden sie das fast zehn Jahre nach dem Konzilsbeginn noch immer nicht?

Überhaupt scheinen Priester- und Ordensprobleme die Katholiken der DDR enorm zu beschäftigen, es sei denn, man geht von der Annahme aus, daß die Geistlichkeit aufgrund ihrer Stellung und der gegenseitigen Information über Synodenprobleme mehr Interesse an den „Vorpapieren" gezeigt und dabei naturgemäß die sie selbst bewegenden Fragen für vordringlich gehalten hat. Mehr als 150 verschiedene Punkte enthält dieses Papier; über 50 Vorschläge sind, wie aus dem Anhang hervorgeht, bereits von der Fachgruppe abgewiesen worden. Nicht selten heißt es dort: „Steht im Widerspruch zu moraltheologischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen." Unter dieses Verdikt fällt beispielsweise die zur Diskussion gestellte „Weiterbeschäftigung ausgeschiedener Priester im priesterlichen Dienst".

Relativ kurz präsentiert sich das *„Vorpapier 7 — Ökumene"*. Ein Vergleich mit der bundesdeutschen Problematik auf diesem Gebiet zeigt verblüffend viele Parallelen: Abbau von Vorurteilen, Erziehung zur Toleranz, ökumenische Gottesdienste in der Gemeinde, Kontakte von Eltern- und Familienkreisen, gemeinsame Bibelarbeit, Zusammenarbeit im caritativen Bereich, Überführung der neuen Ordnung für die konfessionsverschiedenen Ehen in die Praxis der Gemeinde. Etwas versteckt findet sich auch die Forderung: „Ermöglichung von Experimenten", und sehr vorsichtig scheint auch der Wunsch nach der in westeuropäischen Ländern bereits heiß umkämpften Interkommunion formuliert: „Wie können die Eingaben zum Pro-

blem der offenen Kommunion und Interkommunion, die in verschiedene Richtungen gehen, beantwortet werden?", wird in einer Einsendung gefragt.

Wie groß ist der Spielraum?

Die wieder und wieder gestellte Frage, ob die Pastoralsynode der Bistümer und Jurisdiktionsbezirke der DDR ihr Ziel erreichen, ob sie die beschworene Erneuerung der Kirche aus dem Geist des II. Vatikanums bringen werde, ist augenblicklich schwer zu beantworten. Ähnlich wie in der Bundesrepublik wurde auch im anderen Teil Deutschlands viel Papier beschrieben, an die Gemeinden weitergegeben und von dort wieder zurückgereicht. Aber von einer breiten oder gar intensiven geistigen und geistlichen Bewegung in der mitteldeutschen Kirche kann wohl nicht die Rede sein. Im Gegenteil: man beklagt auch dort, daß Pfarrversammlungen zum Thema Synode schlecht besucht werden und die Beteiligung an der Diskussion schwach ist. Die Jugend fehle vielfach, und den Alten sei die Sache zu kompliziert.

Mancher Pfarrer füllt den Frageraster selbst — „stellvertretend" — aus. Wo die Debatte lebhaft oder gar heikel wird, weil Versammlungsteilnehmer bestimmte, von vornherein für die Tagesordnung nicht vorgesehene oder nach dem Statut der Synode gar nicht erlaubte Themen anschneiden wollen, da wird deutlich, wo dem Unternehmen *Grenzen gezogen* sind. Der freie Spielraum scheint jedenfalls so eng, daß die Synode weder von der personellen Zusammensetzung noch von dem zu diskutierenden Stoff her ein Risiko eingeht. Das Wahlsystem ist behutsam ausbalanciert. Nach dem Statut (vgl. HK, Mai 1972, 254 ff.), das der Heilige Stuhl genehmigen mußte, werden die Priester mehr als die Hälfte der insgesamt 150 Synodensitze einnehmen. Weichen werden bereits auf den diözesanen Pastoralkonferenzen gestellt, so daß Überraschungen unwahrscheinlich sind. Im Gegensatz zur Würzburger Synode haben die Beschlüsse der Synode von Dresden lediglich den Charakter pastoraler Empfehlungen an die Berliner Ordinarienkonferenz bzw. an deren Mitglieder als Ortsordinarien der einzelnen Jurisdiktionsbezirke. Aber auch eine Empfehlung kann als Beschluß der Vollversammlung nicht ausgesprochen werden, wenn „die Ordinarienkonferenz oder ein Ortsordinarius aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre oder aus pastoraler Gesamtverantwortung Einspruch erheben".

Stimmen der Kritik

Kritik an der Synodenvorbereitung kommt vor allem aus zwei Richtungen: Erstens aus katholischen Kreisen der Ost-CDU, vor allem aus der Redaktion der Ostberliner katholischen Monatsschrift „begegnung"; zweitens aus studentischen und Akademikergruppen, die vor allem in dem vor einigen Jahren ins Leben gerufenen „Aktionskreis Halle" (AKH) ihren Kristallisationspunkt gefunden haben. Gipfelt die Kritik der „begegnungs"-Katholiken vornehmlich in dem ständig wiederholten Vorwurf, die Synode weiche den entscheidenden Aussagen über die aktuelle Stellung der katholischen Kirche und der einzelnen Christen im sozialistischen Staat aus, so bemängelt der AKH, daß es der Synode an Mut zum Dialog fehle. Es würden nicht alle Gläubigen in das Gespräch einbezogen. Abweichende Meinungen würden unterdrückt bzw. als Ungehorsam disqualifiziert. Wichtiger als Mehrheitsbeschlüsse auf der Synode sei der „Konsens aller Gemeinden und Gruppen mit der Synode".

In diesem Kreis nennt man die Situationsanalysen der „Vorpapiere" dürftig. Die Zeit sei schlecht genutzt worden, heißt es. Den Verantwortlichen wird Manipulation bei der Themenauswahl und Unwahrhaftigkeit vorgeworfen. Z. B. würden Finanzierungsfragen von der Synode ausdrücklich ausgeklammert. Doch räumen die führenden Mitglieder des Hallenser Kreises, Priester und Laien, ein, daß die Synode einen „begrenzten Raum der Aussprache" schafft, und zwar vor einer „begrenzten kirchlichen Öffentlichkeit".

Demgegenüber *setzt die Ost-CDU die Synode unter einen immer stärkeren psychologischen Druck*. Es vergeht kaum eine repräsentative Veranstaltung dieser von der SED für die Erziehungs- und Propagandaarbeit unter den Christen in der DDR ins Feld geschickten Partei, bei der die katholischen Bischöfe nicht gemahnt werden, endlich ihre, wie es kürzlich hieß, „Überwinterungspläne" aufzugeben und ein klares Ja zum Sozialismus zu sprechen. Man setzt in diesen Kreisen offensichtlich auf den wenn auch begrenzten Öffentlichkeitscharakter der Synode und möchte sie zu einer staats- und systemfreundlicheren Haltung bringen, als sie die Hierarchie in der Vergangenheit praktiziert hat. Eine von der Arbeitsgruppe „Christliche Kreise" der Nationalen Front jetzt gestartete *Unterschriftenaktion* bestätigt diese Entwicklung. In Rundschreiben an die Geistlichen haben die Bischöfe schon eine entsprechende Warnung ausgesprochen. Sollte der Freiheitsspielraum der Synode ernsthaft durch solche oder andere Aktionen gefährdet sein, dann dürften sich ihre Initiatoren, besonders der Synoden-Vorsitzende, Kardinal *Bengsch*, jener päpstlichen Weisung erinnern, die zu Beginn aller Überlegungen die Veranstaltung an die Bedingung geknüpft hat, daß sie „in ihrer Zusammensetzung, ihrem Wahlverfahren und ihrem Ablauf" frei bleibt von jeder fremden Beeinflussung.

Die erste Arbeitssitzung der Synode Würzburg (III)

Diskussion über Strukturfragen

Strukturfragen waren auf der ersten Arbeitssitzung der Gemeinsamen Synode in Würzburg neben dem Komplex *Sakramentenpastoral* mit den Vorlagen über Taufe und Buße (vgl. HK, Juli 1972, 354 ff.) zweifellos der wichtigste Diskussionsgegenstand. In Strukturfragen sind auch am ehesten konkrete Entscheidungen zu erwarten, da in diesem Bereich theologische Grundsatzfragen (z. B. Amts- und Kirchenbegriff) zwar berührt werden, aber kein aufschiebendes Hindernis wie bei anderen Themen darstellen (man denke z. B. an die Ehe- und Bußpastoral). Sie haben auch dann Aussicht auf Verwirklichung, wenn der größere Teil der Vorlagen noch gründlich überarbeitet und dieser

oder jener Entwurf ganz neu gefaßt werden muß. Strukturfragen nahmen in Würzburg auch mehr Raum ein als die durch die Publik-Affäre an die Oberfläche geschwemmten *publizistischen Themen* (vgl. HK, Juni 1972, 302 ff.). Wir dürfen uns hier dennoch kurz fassen, nicht weil die Resonanz wesentlich geringer war, sondern weil wir bereits vor der Vollversammlung in Würzburg die wichtigsten Entwürfe ausführlich vorgestellt und erläutert haben (vgl. HK, Februar 1972, 97 ff.).

Vier Entwürfe zu Struktur- und kirchlichen Organisationsfragen wurden in Würzburg in erster Lesung behandelt: 1) „Beteiligung des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche" (K VIII), 2) „Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" (K IX), 3. „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum" (ebenfalls K IX), 4. „Grundsätze für die Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse" (GK von VIII und IX unter Federführung von VIII).

Im Vergleich zu den ersten dreien fiel das vierte etwas aus dem Rahmen, nicht nur weil der Inhalt dem Titel nicht ganz entsprach, denn es ging ja nicht um Entscheidungsgremien und -prozesse insgesamt, sondern einzig um Vorschläge bzw. Empfehlungen für eine Abänderung des Statuts des Verbandes der Diözesen, sondern weil er als einziger den überdiözesanen Bereich betraf. Er wurde denn auch mehr als Corrollarium zum Thema Publik behandelt, dem er sein Entstehen verdankte, obwohl es in der Sache um eine über die Publizistik hinausreichende Rechts- und Strukturfrage ging. Gegenüber diesem hatten die anderen drei Entwürfe viel grundsätzlichere Bedeutung. Alle drei standen auch schon vor der Sitzung in Würzburg in der öffentlichen Diskussion und hatten von verschiedenen Seiten Widerspruch erfahren. Im Falle des Entwurfs der K VIII war dieser außerhalb der Synode sogar heftiger als in Würzburg selbst.

Neuordnung des Rätesystems

Worum ging es bei diesem Entwurf? Grob gesprochen um eine einheitliche Neuordnung der nach dem Konzil geschaffenen *Rätestrukturen*. Der Titel des Entwurfs war auch in diesem Fall nicht ganz sachgerecht, denn der Entwurf behandelte nur *eine* Form der Beteiligung aller Gläubigen an der Sendung der Kirche, die Mitwirkung am kirchlichen Leitungsamt. Der Titel erklärt sich indessen aus dem ersten Teil des Entwurfs, der den ekklesiologischen Voraussetzungen der Beteiligung der Laien an kirchenamtlichen Entscheidungen gewidmet ist und eine Art *Theologie kirchlicher Mitverantwortung* darstellte.

Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß die ganze Gemeinde als brüderliche Gemeinschaft und die Kirche als Gesamtheit Träger der Heilssendung Christi sind. Das Leitungsamt steht zwar in seiner besonderen Verantwortung der Gemeinde *gegenüber* bleibt aber trotzdem eingebettet in der Gemeinschaft der anderen Dienste, auf deren kritische und solidarische Mithilfe es zum Gelingen seiner eigenen Aufgaben angewiesen ist. Diese solidarische Mithilfe soll sich in *Strukturen der Mitverantwortung* verwirklichen, die Raum zu gemeinsamer Urteilsbildung und Entscheidungsfindung geben. Die Vorlage fordert deshalb den Aufbau bzw. die Stärkung des *synodalen* Elements das für die Kirche ebenso wesentlich und unaufhebbar sei wie das *hierarchische*. Dafür müßten verbindliche Einrichtungen geschaffen werden, und zwar so, daß „die gemeinsame Sendung und Teilhabe aller an den Ämtern Christi nicht in die außerrechtliche Sphäre einer rein geistigen Gemeinschaft abgedrängt und die Mitwirkung der Gremien der Mitverantwortung bei kirchlichen Beschlußfassungen nicht als rechtlich belanglos gewertet werden".

Die wichtigsten praktischen Bestimmungen des Entwurfs waren:

1. Die Errichtung einer *einheitlichen Rätestruktur* in den Pfarrgemeinden, in den kirchlichen Verwaltungsbezirken der mittleren Ebene (Dekanat, Region) und in den Diözesen. Für die mittlere Ebene wurden jedoch nur allgemeine Grundlinien aufgestellt mit der Begründung, ehe hier Genaueres festgelegt werden könne, müsse man erst wissen, wie diese mittlere Ebene künftig strukturiert sein soll.

2. Die Übertragung nicht nur von Beratungs-, sondern auch von *Mitentscheidungsbefugnissen* an die Gremien.

3. Die Aufhebung der bisherigen Doppelung von Diözesan(Laien-) und Pastoralrat in der Diözese durch *ein* synodales Gremium, den Diözesanpastoralrat.

4. Die Einrichtung eines *Gremiums der freien Initiativen*, Verbände und Gruppen in Form der Diözesanversammlung neben dem dem Leitungsamt zugeordneten Diözesanpastoralrat.

Angst vor der Aushöhlung des Amtes

In der Diskussion kamen vor allem folgende Fragenkomplexe zur Sprache: 1. Die *Stellung des Amtsträgers* in bzw. gegenüber den synodalen Gremien. Der Entwurf hatte eine mittlere Lösung vorgeschlagen: Auf Gemeindeebene gehört der Pfarrer dem Vorstand an, dieser wählt aber einen eigenen Sprecher; im Diözesanpastoralrat führt der Bischof selbst den Vorsitz. Mit dieser Lösung waren nicht alle einverstanden. Generalvikar *R. Lettmann* (Münster) beispielsweise gab zu bedenken, der Priester bzw. Pfarrer, der ja in der Eucharistiefeier, der „intensivsten Versammlung der Gemeinde", den Vorsitz führe, dürfe auch im Pfarrgemeinderat nicht nur ein Mitglied des Vorstandes, sondern müsse „geborener Vorsitzender" sein. Andere (z. B. Generalvikar *E. Diemer*, Speyer, und Pfarrer *E. Erlemann*) sprachen sich im Gegenteil für einen Laien als Vorsitzenden aus.

Es ging aber nicht nur um die Frage des Vorsitzes, sondern grundsätzlicher um das Verhältnis zwischen den Laienvertretungen und dem geistlichen Amt. Bei mehreren Interventionen stand deutlich erkennbar die Angst vor der *Aushöhlung des Amtes* im Hintergrund. Schon Bischof *H. H. Wittler* (Osnabrück), der die grundsätzlich zustimmende, aber mit mehreren Vorbehalten versehene Stellungnahme der Bischofskonferenz vortrug, fragte, „ob es in einer Rahmenordnung, die nun einmal ein kirchenrechtliches Dokument ist und sein muß ... gesetzestechnisch möglich (ist), das synodale Element der Kirchenverfassung zu regeln, ohne das hierarchische Element, auf das es bezogen ist, wenigstens in seinem Kerngehalt zur Geltung zu bringen".

Ein Stein des Anstoßes war die erklärte *Allzuständigkeit* des Rates (in allen seelsorglichen, die Gemeinde oder die Diözese betreffenden Angelegenheiten). Es gab auch immer noch Bedenken, die bisherige Beratungsfunktion

auf Mitentscheidungsfunktionen auszudehnen. Mehrere Synodalen, so auch Kardinal *J. Höffner*, forderten wenigstens eine klar Umschreibung der Fälle, in denen Mitentscheidung möglich ist. Ein weiterer Stein des Anstoßes war die Bindung der Amtsträger an das *Vetorecht:* dies reiche nicht aus, um dessen Leitungsfunktionen genügend zu kennzeichnen. Bischof Wittler sprach von einer „Reduktion des priesterlichen und bischöflichen Dienstamtes". Andere Synodalen sahen praktische Schwierigkeiten: Ein Synodale meinte, schlimmstenfalls müsse ein Pfarrer noch sein Veto einlegen, um sonntags predigen zu dürfen. Ein anderer erklärte drastisch, im Profanbereich würden sich bei einer solchen Funktionsbeschreibung kaum Stellenbewerber melden. Doch gab es mehrmals kräftigen Beifall, wenn mit theologischen Argumenten für Beschluß- bzw. Mitentscheidungsrecht der Gremien plädiert wurde.

2. Die Konzeption eines Gremiums freier Initiativen auf diözesaner (und in Analogie dazu auf der mittleren) Ebene in Form einer sog. *Diözesanversammlung.* Die Vorlage begründete die Notwendigkeit einer eigenständigen Versammlung der Gläubigen im Bistum (mit eigener Geschäftsstelle) mit der Vielfalt der Gaben und Dienste in der Kirche und der Vielfalt gesellschaftlicher Strukturen im Profanbereich. Als primärer Träger des Weltdienstes konzipiert, sollte die Diözesanversammlung in Fragen ihrer Zuständigkeit Entscheidungsrecht haben und die Beschlüsse selbstverantwortlich durchführen. Es gab nachdrückliche Verfechter dieses zweiten Gremiums. Zu ihnen gehörte Prof. *K. Hemmerle* (Bochum), der geistliche Direktor des ZdK. Er trat nicht nur für eine herausgehobene Stellung des Priesterrats ein, da dieser als Vertretung des Presbyteriums eine Mitverantwortung für die Leitung des Bistums habe, die sich nicht mit der Repräsentanz aller Dienste und Glieder der Kirche decke, sondern stellte nachdrücklich fest, man könne trotz der Vergleichbarkeit der verschiedenen Aufgaben in der Kirche nicht auf eigene Kooperationsgremien freier Initiativen oberhalb der Gemeinde verzichten. In diesen sollten die *freien Gruppen* ebenso zur Kooperation zusammenfinden wie die Verbände, denn wichtige gesellschaftliche Initiativen seien heute faktisch nicht mehr verbandlich verfaßt. Von seiten einzelner Verbandsvertreter bestanden Bedenken wegen möglicher Nivellierung innerhalb eines solchen Gremiums. Sie wollten diesen Teil der Vorlage insgesamt zurückstellen, bis die Stellung der Verbände genauer geklärt sei.

Pastoralrat statt Leitungskonferenz

3. *Die Zusammensetzung und die Zuständigkeiten des Diözesanpastoralrates.* In diesem Punkt befand sich der Entwurf der K VIII in Konkurrenz mit der von K IX im Entwurf über die Leitung und Verwaltung der Bistümer vorgesehenen diözesanen *Leitungskonferenz.* So wurde denn dieser Beratungspunkt auch vom Gesamtentwurf abgetrennt und zusammen mit dem Entwurf der K IX, dessen Kernvorschlag die Leitungskonferenz war, beraten.

Worin bestand der Unterschied zwischen beiden? Zunächst einmal in der Zusammensetzung: Dem Diözesanpastoralrat sollten außer dem Bischof, den Weihbischöfen und Generalvikaren und gewählten Amtsträger der obersten Mittelinstanz nur gewählte Vertreter des Priesterrates der Ordensleute und der Diözesanversammlung angehören. Mitglied in der Leitungskonferenz sollten außerdem die Leiter der Hauptabteilungen des Generalvikariats sein. Diese Zusammensetzung bedeutete eine *enge Verquickung von Gesetzgebung und Verwaltung.* Sodann in der stärkeren *Konzentration auf Leitungsvollmachten.* Handelte es sich beim Diözesanpastoralrat in erster Linie um ein Beratungs- und Mitbestimmungsorgan, so wurde die Leitungskonferenz bestimmt als ein Organ, mit dessen Hilfe der Bischof die Leitung der Diözese unmittelbar ausübt. Die Leitungskonferenz wäre *Legislative und Exekutive zugleich.* Es war zu erwarten, daß sich das Konzept der K VIII gegenüber K IX durchsetzen würde. Schon der offizielle Sprecher der Bischofskonferenz, Weihbischof *E. Gutting* (Speyer), entschied sich für VIII, offensichtlich nicht in erster Linie wegen der problematischen Gewalteneinheit im Entwurf der K IX, sondern weil dort das *Initiativrecht des Bischofs* zu stark eingeschränkt erschien. Doch lehnte er sie auch dieser zweiten Schwierigkeit wegen ab. Ein anderer Synodale, Domkapitular *J. Kraus* (Würzburg), selbst Mitglied der K VIII, plädierte indessen für das Modell von IX. Er hielt eine saubere Trennung von Leitungs- und Verwaltungsfunktionen nicht für möglich und meinte aufgrund persönlicher Erfahrung in der Diözesanverwaltung, das Konzept der Leitungskonferenz sei realistischer.

Am entschiedensten lehnte der frühere Sekretär der Bischofskonferenz, Prof. *K. Forster* (Augsburg), das Modell der Leitungskonferenz ab: Er warf ihm einen zu starken Integrationstrend und die *Verwischung von Kompetenzen und Funktionen* vor. Würde sie realisiert, so sei von ihr eine Politisierung der Verwaltung zu befürchten und eine Frustration der Spontanaktionen „durch ihre Einbindung in ein ‚mixtum compositum' mit Verwaltungs-Abteilungsleitern, in dem sie ihre Eigenständigkeit auch dann nicht durchsetzen werden können, wenn ihnen drei Stimmen Mehrheit garantiert werden". Er forderte von der Vollversammlung eine klare Entscheidung, mit welcher Vorlage weitergearbeitet werden soll.

Nach einigem Hin und Her war die Entscheidung dann auch durchaus klar. Von 280 anwesenden Synodalen stimmten 168 für das Modell der K VIII und nur 76 für das Modell von XI. Bei der Gesamtabstimmung über den Entwurf der K VIII stimmten 240 dafür und nur 12 dagegen. Bei der Gesamtabstimmung über den Entwurf der K IX stimmten bei 14 Enthaltungen 192 mit Ja und 77 mit Nein. Aber nicht nur die relativ hohe Zahl von Neinstimmen brachte den Entwurf über Leitung und Verwaltung der Bistümer in eine wenig komfortable Ausgangsposition für die Überarbeitung nach der ersten Lesung; mit der Entscheidung für den Diözesanpastoralrat und gegen das Projekt Leitungskonferenz wurde der Entwurf um das *Kernstück* gebracht und gleicht jetzt einem Rahmen ohne Bild.

Doch auch die K VIII wird es mit ihrem Entwurf nicht leicht haben. Abgesehen davon, daß über 60 Abänderungsanträge eingereicht wurden, die zu etwa drei Vierteln die Debatte ohne Widerspruch passierten, wurde auch Unvereinbares beschlossen. Ein Beispiel: Generalvikar Lettmann hatte den Antrag gestellt, die Mitgliedschaft in den Räten bzw. das aktive und passive Wahlrecht *an ganz konkrete Bedingungen zu knüpfen:* Taufe, Firmung, Besitz der kirchlichen Ehrenrechte, Loyalität gegenüber dem kirchlichen Glauben und der kirchlichen Ordnung. Das aktive und passive Wahlrecht sollte verlorengehen: durch kirchenfeindliche Betätigung, durch schweres öffentliches

Ärgernis, durch Verlust der kirchlichen Ehrenrechte, durch öffentliche Verstöße gegen den christlichen Glauben und die kirchliche Ordnung und durch die schuldhafte Nichterfüllung der kirchlichen Beitragspflicht. Antrag 48, der die Bedingungen für den Pfarrgemeinderat stellte, wurde angenommen, der Antrag 51, der die gleichen Bedingungen für den Diözesanpastoralrat forderte, wurde abgelehnt.

Reform der Pastoralstrukturen

Handelt es sich bei den beiden Entwürfen über das Rätesystem und über die Reform der Leitung und Verwaltung der Diözesen mehr um die *Modifizierung bestehender Einrichtungen* (Vereinheitlichung und Neugliederung bereits bestehender Gremien — nur die Leitungskonferenz hätte hier eine Ausnahme gemacht), so zielte der zweite Entwurf der K IX auf einschneidendere Veränderungen. Die Vorlage über eine „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum" sah insbesondere starke *Verlagerungen im Bereich der Pfarrei und im Gemeindeverständnis* vor (vgl. HK, Februar 1972, 100 f.). Der Entwurf als ganzer diente einer besseren Verteilung der Pastoralfunktionen auf die verschiedenen Struktureinheiten unterhalb der Diözesanebene: Pfarrei, Pfarrverband, Dekanat, Seelsorgsregion, wobei man bestrebt war, sich an die Kriterien der staatlichen Raumordnungsplanung zu halten. In den Dekanaten sollten vor allem solche Aufgaben zusammengeführt werden, für die die Pfarrei oder der Pfarrerverband nicht den nötigen Rahmen abgeben oder nicht die nötigen personellen und sachlichen Mittel aufbringen können. Insbesondere sollte das Dekanat der Ort der *Zielgruppenseelsorge* sein, während auf die da und dort bereits im Aufbau befindlichen Seelsorgsregionen die kirchlichen Bildung-(Fortbildungs-), Beratungs- und Sozialdienste konzentriert werden sollten. Die fast *unangemessen kurze Diskussion* bezog sich (wie übrigens auch die recht geringe Zahl von Abänderungsanträgen — insgesamt 5) fast ausschließlich auf den Pfarrbereich bzw. auf den dem Entwurf zugrunde liegenden *Gemeindebegriff*. Der Entwurf hielt zwar an der Pfarrei als der „untersten rechtlich selbständigen pastoralen Einheit" fest, trennte aber Pfarrei und Gemeinde in der Weise, daß er die Bildung „lebendiger" Gemeinden als unterste pastorale Einheit zur Hauptaufgabe der Pfarreien erklärte. Damit wurde nicht nur eine deutliche Trennung zwischen rechtlicher und pastoraler Einheit eingeführt, sondern ein Gemeindeverständnis, das sich, grob gesprochen, am Modell sozialer Primär- bzw. Gruppenbeziehungen orientierte.

Der Entwurf übernahm dabei das Gemeindeverständnis des *Pastorale* (Faszikel Gemeinde, S. 14), nach dem die Gemeinde eine „Gruppe von Menschen" darstellt, „die an Jesus Christus glauben und versuchen, ihr individuelles und gemeindliches Leben an der Botschaft des Neuen Testamentes auszurichten". Der Entwurf nannte zwei Formen solcher Gemeinden: die Territorial-(Wohnviertel-) gemeinde und die nichtterritoriale (kategoriale) Gemeinde, wobei letztere auf einem „freien Zusammenschluß von Christen" beruhen soll, „die sich persönlich verbunden fühlen, bzw. auf Zusammenschlüssen im Gefolge von Funktionen des gesellschaftlichen Lebens wie Beruf, Freizeit usw." Die so auf dem *persönlichen Kontakt aufbauende Gemeinde* soll der *primäre Ort der Glaubensvermittlung* und im Regelfall auch der Feier der Eucharistie mit einem ordinierten Gemeindeleiter sein.

Diese Konzeption von Gemeinde war für die K IX auch der Anlaß ihres Votums zugunsten der Weihe verheirateter Männer, weil nur auf diese Weise für die personelle Ausstattung der Gemeinden gesorgt werden könne.

Gegen dieses Gemeindekonzept wurden massive Einwände erhoben, die durch das Argument des Berichterstatters, Dekan *A. Poll* (Aachen), wichtiger als das, was wir unter Gemeinde verstehen, sei, daß wir Gemeinde leben und durch die teils theologischen, teils soziologischen Begründungen der Kommission nicht entkräftet werden.

Die hauptsächlichen Einwände wurden von Kardinal *Höffner*, der im Namen der Deutschen Bischofskonferenz „ernste theologische und kirchenrechtliche Bedenken" geltend machte, formuliert: Der Entwurf unterscheide nicht genügend zwischen Gemeinde und Gruppe, die Umschreibung von Gemeinde sei willkürlich, die gruppenbezogene Gemeinde entspreche nicht dem Lebensgefühl *jedes* Menschen; die Gruppenforschung zeige, daß solche Gemeinden leicht zu Subjektivismus und Eigenbrödelei führen; das Anliegen lebendiger Gruppenbeziehungen lasse sich auch ohne Ausgliederung der Gemeinden aus der Pfarrei durch zahlreiche kleinere Gemeinschaften verwirklichen.

Kardinal Höffner wurde theologisch unterstützt durch einen Änderungsantrag von einer größeren Gruppe von Synodalen (darunter von Bischöfen und Theologieprofessoren), der unwidersprochen das Plenum passierte und damit praktisch die Substanz dieser Vorlage zu Fall brachte. Die Hauptargumente dieses Änderungsantrags waren: Die *Trennung von rechtlicher und pastoraler Ordnung* sei unzulässig. Gemeinde ist ein „öffentlich-rechtlicher Begriff", Verkündigung und sakramentaler Vollzug schließen notwendig eine rechtliche Dimension mit ein. Kirche und damit Gemeinde könne nicht allein Ergebnis eines Zusammenschlusses von unten sein; sie sei dem einzelnen vor- und aufgegeben. Die gruppenbezogene Gemeinde werde sich nur schwer in ein übergreifendes pastorales Gesamtkonzept einordnen lassen, sie widerspreche im Grunde der von der Kommission angestrebten *Offenheit* der Gemeinde. Zur Gemeinde gehöre wesentlich, daß sie Gemeinde von Juden und Heiden, von Armen und Reichen, also auch Gemeinschaft von Menschen bzw. Christen mit gegensätzlichen Interessen und Lebenssituationen ist. Die Vorlage als ganze wurde zwar mit 244 Stimmen bei 56 Nein-Stimmen und 9 Enthaltungen angenommen, aber trotz dieser grundsätzlichen Billigung war sich die Kommission über die Notwendigkeit einer grundlegenden Überarbeitung im klaren. Welchen Weg man bei einer solchen Neubearbeitung gehen könnte, deutete Prof. *Hemmerle* in einem sehr ausgewogenen Diskussionsbeitrag an: „Die wirklich positiven Ansätze, die darin stecken und die aus tiefer pastoraler Sorge und aus großem Engagement erwachsen und in denen viel Erfahrung steckt, könnten besser zum Ausdruck kommen, wenn man nicht eine Leerformel für eine allgemeine Substrukturierung in die Vorlage setzte, die sozusagen eine Art rechtlichen Normcharakter vorgibt, sondern wenn ... eine *Pluralität von verschiedenen Weisen und Modellen* entwickelt würde, wie eine Pfarrei zu substrukturieren ist, und zwar unter verschiedenen Bedingungen und unter verschiedenen Möglichkeiten."

Zum Entwurf über *„Grundsätze für die Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse"*, sei hier nur so viel angemerkt, daß sich das Plenum der Synode in der

Frage der *Zusammensetzung der Vollversammlung des Verbandes der Diözesen* — dies war der Kernpunkt der Vorlage — in der Weise für den Minderheitenentwurf aus der Gemischten Kommission aus VIII und IX (neben dem Bischof ein zweiter delegierter Vertreter mit Stimmrecht) entschieden hat, daß sie den Antrag des Vorsitzenden der Gemischten Kommission und der federführenden K VIII, *W. Pötter,* der für das (beschließende) Stimmrecht des zweiten, nichtbischöflichen Vertreters plädierte, mit 139 gegen 92 Stimmen bei 30 Enthaltungen annahm. Das Hauptargument Pötters war, „daß sich doch mehr und mehr die Meinung durchsetzt . . ., daß das Aufkommen an der Kirchensteuer doch irgendwie *gemeinschaftliches Vermögen aller Gläubigen* bleibt, und daß es daher angebracht ist, wenn der weitere Vertreter des Bistums auch an der Beschlußfassung über die Verteilung der Verbandsmasse mit beschließender Stimme teilnehmen kann" (vgl. dazu auch die Ausführungen von Prof. *H. Herrmann* in ds. Heft, S. 398 f.).

Da es sich bei diesem Entwurf ohnehin nur um Verabschiedung einer Empfehlung an die Bischofskonferenz handelt, dürften eventuelle Beschlüsse ohnehin erst zum Zuge kommen, wenn die Fragen überdiözesaner Zusammenarbeit und Entscheidungsstrukturen ansteht. Da die mit Strukturfragen befaßten Kommissionen auf ihren Juni-Sitzungen im Gegensatz etwa zu K I, die ihren Entwurf über die „Beteiligung des Laien an der Verkündigung im Gottesdienst" bereits in überarbeiteter Form verabschiedet hat, noch keine Sachentscheidungen zum weiteren Vorgehen getroffen haben, läßt sich der mögliche Termin für die zweite Lesung noch nicht absehen. Eine längere Überarbeitungsfrist ohne großen Zeitdruck wird den Entwürfen zustatten kommen.

Richtigstellung der Redaktion: In unserem Synoden-Bericht im Juli-Heft (S. 359) hieß es: „Berichterstatter Zerfaß hatte es zwar leicht, dem Münsteraner Generalvikar Lettmann, der ausgerechnet am Beispiel der Laienpredigt nicht nur die Rolle des Hirten gefährdet, sondern den Wolf gleich die ganze Schafherde auffressen sah, mit der konziliaren Unterscheidung zwischen Officium (= Amt) und munus (= Aufgabe, Auftrag, Sendung) zu entgegnen, denn dies sei genau der Unterschied zwischen dem Amt des Priesters und einer Beauftragung des Laien mit amtlicher Verkündigung." An dieser Passage ist das Hirtengleichnis irreführend. Generalvikar Lettmann sah nicht ausgerechnet am Beispiel der Laienpredigt die Rolle des Hirten gefährdet und den Wolf gleich die ganze Schafherde auffressen, sondern führte während der Diskussion über die Entscheidung der Bischofskonferenz, die Frage der Ordination Verheirateter nicht als Beschlußthema der Synode zuzulassen, zur Rechtfertigung des Beschlusses und des Vorgehens der Bischöfe folgendes aus: „Vor einem Monat hörte ich im Rundfunk einen evangelischen Gottesdienst. Der Prediger begann seine Predigt mit einer Fabel: da ist ein Hirte, der nicht mehr Hirte sein will. Er sagt zu den Schafen: Ich möchte eines von euch sein und gar nichts anderes. Da waren die Schafe hocherfreut. Und der Hirte nahm die Kleidung und das Aussehen der Schafe an. Kurz darauf kam der reißende Wolf und fraß sich an der Herde satt. Der ehemalige Hirte schmeckte ihm am besten. Soweit die Fabel des Predigers. — Möchten wir von unseren Bischöfen, daß sie dem Hirten in der Fabel gleichen? Wir erwarten, daß sie ihr Führungsamt mit voller Verantwortung, aber auch mit persönlichem Mut ausüben, und dafür gebührt ihnen unser Respekt." — Der Chronist bedauert außerordentlich, das richtige Zitat an die falsche Stelle gesetzt und damit dem Redner eine Absicht unterstellt zu haben, die im Text nicht angelegt war.

Kurzinformationen

Für eine nichtreligiöse Eidesform sprachen sich die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz in einer gemeinsamen Erklärung aus, die am 20. Juni veröffentlicht wurde (vgl. den Wortlaut in epd-Dokumentation, 3. 7. 72). Einleitend bekräftigen die Kirchen ihre Mitverantwortung für das Wohl der Allgemeinheit und weisen auf die Einwände gegen die religiöse Eidesformel (im Widerspruch zur weltanschaulichen Neutralität des Staates) sowie auf die Grenzen eidlicher Bindung hin. Unter „Eid" verstehen sie in ihren sieben Thesen die „religiöse wie die nichtreligiöse Bekräftigung einer Aussage oder eines Versprechens". Die Erklärung wurde dem Bundespräsidenten *G. Heinemann,* dem Bundeskanzler *W. Brandt,* dem Justizminister *G. Jahn* und anderen Politikern zugesandt. These I bekräftigt das Recht des Staates zur Eidesleistung unter Wahrung der „Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses". These II stellt klar, daß ein Eid, besonders ein Versprechenseid, die sittlichen „Grundsätze von Recht und Gerechtigkeit nicht beseitigen" könne. Danach sei nur ein Eid in Wahrhaftigkeit, Verantwortlichkeit und Gerechtigkeit wirklich verbindlich. Diese Grundsätze würden auch für die nichtreligiöse Eidesform gelten. These III schlägt die Einführung einer nichtreligiösen Eidesformel vor, die gleichrangig ist und dieselbe Rechtswirkung besitzt. Über die Wahlmöglichkeit soll eine zwingende Belehrung vorgeschrieben werden. These IV macht konkrete Formulierungsvorschläge für die religiöse wie für die nichtreligiöse Eidesformel, und zwar für Zeugen im Straf- und im Zivilprozeß und für den Beamten. Als nichtreligiöse Eidesform wird vorgeschlagen: „Sie versichern im Bewußtsein der hiermit verbundenen besonderen Verantwortung, daß Sie nach bestem Wissen die reine Wahrheit gesagt und nichts verschwiegen haben", worauf der Zeuge „ich versichere es" antwortet (für den Strafprozeß). Nach These V soll das Grundmuster für den Beamteneid auch für die Berufssoldaten und die Soldaten auf Zeit gelten. These VI wendet sich gegen eine Häufung von Eiden. Eine eidliche Bekräftigung sei nur in „wichtigen Fällen vorzusehen". Beamte, Richter und Soldaten sollten nur einmal ihren Diensteid ablegen und eine „Aussage, die sie über eine dienstlich gemachte Wahrnehmung als Zeuge leisten, unter Berufung auf ihren Diensteid bekräftigen können".

Einen **Diskussionsvorschlag zur Bekämpfung des Schwangerschaftsabbruchs** legte der Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe, Prälat *W. Wöste,* am 30. Juni als Ergebnis der Beratungen der Arbeitsgruppe „Adoptionsrecht" der Presse vor. Dieser Vorschlag sieht die Adoption des noch nicht geborenen Kindes vor. Abweichend vom geltenden Recht sollte es ermöglicht werden, schon vor der Geburt in „notariell beurkundeter Form die Einwilligung zur Adoption erklären zu können", „falls die Pflege und Erziehung eines Kindes für die Mutter wegen außergewöhnlicher Umstände eine besondere Härte bedeuten würde". Für die Verfahrensweise beim Nachweis der erforderlichen Voraussetzungen werden verschiedene Prüfungsgremien zur Diskussion gestellt. Als Hauptargument für die vorgeburtliche Adoption wird genannt, daß dadurch der Mutter „gegenüber dem von ihr geborenen Kind keine Pflichten erwachsen und auch . . . rechtliche Beziehungen zwischen Mutter und Kind nicht entstehen". Das Jugendamt soll mit der notariell beurkundeten Einwilligung automatisch der Vormund werden und hat „in tatsächlicher und rechtlicher Hinsicht für das Kind zu sorgen", wobei als anzustrebendes Ziel das Aufwachsen in einer Familie genannt wird. Die Abtretungs-Erklärung muß von der Mutter bzw., wenn diese verheiratet ist, von den Eheleuten gemeinsam unterzeichnet werden. Der Mutter allein dagegen soll eine Widerrufs-Frist ihrer Erklärung innerhalb von drei Monaten nach der Geburt eingeräumt werden. Der Leiter der Arbeitsgruppe, *J. Niemeyer,* erklärte gegenüber KNA (4. 7. 72), Anlaß zu dem Vorschlag sei die Tatsache gewesen, daß es heute eine Diskrepanz zwi-

schen Tausenden von Abtreibungen und zahlreichen jungen Ehepaaren, die keine Kinder bekommen können, gebe. Eltern, die selbst keine Kinder bekommen können, hätten große Schwierigkeiten, ein Kind zu adoptieren. Allein in Nordrhein-Westfalen sollen 1970 2000 Wünsche nicht berücksichtigt worden sein. Vor der Lösung, ihr Kind später in ein Heim zu geben, schreckten die meisten Mütter zurück. Auf die Frage der finanziellen Belastung besonders des Steuerzahlers angesprochen, nannte Niemeyer die von den englischen Bischöfen bereits gezeigte Möglichkeit einer Art Garantieerklärung für die in Not befindliche schwangere Frau und die vom Osnabrücker Bischof *H. H. Wittler* angeregte Gründung eines speziellen Fonds zur schnellen und unbürokratischen Hilfe. Reaktionen von staatlichen Stellen sind bisher nicht bekannt geworden. Interessant ist jedenfalls, daß fast gleichzeitig im Rahmen der Diskussion über Familienplanung und Abtreibung in den USA ein ähnliches Projekt auftauchte.

Der Papst ernannte Ende Juni 20 Mitglieder der Bibelkommission, die fast genau ein Jahr zuvor mit dem Motu proprio „Sedula cura" vom 27. Juni 1971 (vgl. HK, August 1971, 404) umstrukturiert wurde (vgl. Osservatore Romano, 29. 6. 72). Damals hatte die Kommission ihre bisherige Selbständigkeit verloren und wurde der Glaubenskongregation „eingegliedert" (colligetur). Präsident wurde — wie bei der Theologenkommission — der Präfekt der Glaubenskongregation, **F. Seper.** Die Aufgabe der Kommission besteht darin, die Bibelstudien in rechter Weise zu fördern und dem Lehramt der Kirche bei der Interpretation der Schrift beizustehen. Die Entscheidung über die Themen ihrer Arbeit liegt beim Papst oder beim Kommissionsvorsitzenden. Die Kommission selbst, die Glaubenskongregation, die Bischofssynode und die Bischofskonferenzen u. a. haben nur ein Vorschlagsrecht. Die Ergebnisse ihrer Studien werden dem Papst unterbreitet und der Glaubenskongregation zu deren Gebrauch übermittelt. Die neuen Mitglieder wurden nach dem Kriterium ihrer wissenschaftlichen Befähigung und ihrer Treue zum kirchlichen Lehramt ausgewählt. Geographische Repräsentation war erst in zweiter Linie ausschlaggebend. Die Bischofskonferenzen konnten Vorschläge einreichen. Von den Mitgliedern stellen die Neutestamentler zwei Drittel, die Alttestamentler ein Drittel. Entsprechend den heutigen Schwerpunkten exegetischer Forschung kommen die meisten Mitglieder aus Europa. Frankreich stellt das Hauptkontingent: *L. Legrand* von der Pariser Missionsgesellschaft (Bangalore, Indien), *H. Cazelles* und *P. Grelot* vom Institut Catholique (Paris), *P. Benoit* (École Biblique, Jerusalem), *S. Lyonnet* (Bibelinstitut, Rom), *J. D. Barthélemy* und *C. Spicq* (beide in Fribourg, Schweiz). Aus Belgien kommen vier: *A. Descamps,* Rektor der Universität Löwen, *J. Dupont, B. Wambacq* und *I. de la Potterie* (beide Bibelinstitut, Rom). Deutschland ist mit drei Exegeten vertreten: *A. Deißler* (Freiburg), *H. Schlier* (Bonn) und *J. Gnilka* (Münster). Außerdem ernannte der Papst zu Mitgliedern die Bibelwissenschaftler *C. Martini* (Rektor des Bibelinstituts, Rom, Italien), *S. Garofalo* (Italien), *R. Brown* (USA), *A. Kerrigan* (Irland, z. Z. Antonianum, Rom), *D. Stanley* (Kanada, Gregoriana, Rom) und *D. J. Alonso* (Spanien).

Durch Ausscheiden und Neuernennungen änderte sich die Zusammensetzung des Laienrates wie der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" (vgl. Osservatore Romano, 23. 6. 72). Die fünfjährige Erprobungszeit beider Gremien, die der Papst im Januar 1967 nach einem Konzilsvorschlag errichtete (vgl. HK, Februar 1967, 62), wurde Anfang dieses Jahres für weitere drei Jahre verlängert. Erst danach soll ihre endgültige Struktur im Rahmen der Kurie festgelegt werden. Zu den personellen Veränderungen haben, zumindest für die Kommission „Justitia et Pax", auch die Spannungen zwischen dem Staatssekretariat und der Kommission bzw. einzelnen Beratern beigetragen (vgl. HK, September 1971, 424—427). Im Amt bestätigt wurden der Präsident und der Vizepräsident für beide Gremien, Kardinal *M. Roy,* Erzbischof von Québec, und Kardinal *Ramon Torrella y Cascante* (Spanien) sowie die Sekretäre bzw. Vizesekretäre (mit Ausnahme des verstorbenen Vizesekretärs *J. Schütte), J. Gremillion* für „Justitia et Pax" und *M. Uylenbroeck* (Sekretär) und *R. Goldie* (Vizesekretär) für den Laienrat. Die Mitglieder des Laienrates wurden von 13 auf 17 erhöht, während die Berater von 14 auf 8 herabgesetzt wurden. Sechs frühere Mitglieder, darunter Fürst zu Löwenstein, und acht Berater des Laienrates schieden aus. Unter den Neuernannten sind die Entwicklungsländer stärker vertreten: zwölf Mitglieder und drei Konsultoren des Laienrates stammen aus der Dritten Welt. Bei der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" änderte sich nur die Zusammensetzung, nicht die Zahl von Mitgliedern und Konsultoren. Sieben Mitglieder schieden aus, u. a. *J. Rodhain,* ehemaliger Präsident der Caritas Internationalis, J. Schauff (Rom/Bonn) und *A. Vanistendael,* Generalsekretär der CIDSE (vgl. auch HK, September 1971, 421—424). Unter den neuernannten Mitgliedern befinden sich die Laien *M. Amadeo* (Argentinien), *A. Cool* (Belgien), *P. Kaya* (Kongo-Brazzaville) und *C. Mendes de Almeida* (Brasilien), die mit insgesamt elf Mitgliedern gegenüber drei Klerikern (u. a. Erzbischof *B. Kominek,* Breslau und *G. Dossing,* Misereor/Aachen) die überwiegende Mehrheit stellen. Unter den neuernannten neun von elf Beratern befindet sich der Bischof von Santiago de la Caballeros, *R. Adames Rodrigez* (Dominikanische Republik) und der Bischof von Kumasi (Ghana), *P. Kwasi Sarpong.* Auch bei der Kommission „Justitia et Pax" änderte sich die Zusammensetzung zugunsten der Entwicklungsländer, wenn auch nicht so stark wie beim Laienrat: Fünf von 14 Mitgliedern und sechs von elf Konsultoren stammen aus der Dritten Welt.

Eine Warnung vor unbedachten Protestaktionen von Priestern und Gläubigen richteten die Bischöfe der katholischen Kirche Litauens an Klerus und Laien (vgl. den Wortlaut in Kathpress, 5. 7. 72). Sie spielen dabei auf den von 17 000 Gläubigen unterzeichneten Protestbrief an den Parteichef *Breschnew* und UN-Generalsekretär *Waldheim* und auf andere Protestappelle von Katholiken an die Behörden und Staatsorgane an. In ihrem Aufruf, der am 30. April in allen Kirchen verlesen wurde, ist die große Sorge unüberhörbar, daß diese Proteste „die litauische Kirche selbst zugrunde richten" könnten, daß sie zumindest die „Einheit der Gläubigen störe". Nach einer umfänglichen Begründung der Gehorsamspflicht der Gläubigen aus der Schrift und aus den Konzilstexten, bedauern die Bischöfe, daß „einige Priester und Gläubige" sich angesichts der „Besonderheiten unserer Wirklichkeit ... außerordentlich leichtsinnig" verhalten. Man dürfe das Vertrauen in die „göttliche Vorsehung und in Christus selbst" nicht verlieren. Dann stellen sie fest: 1. In einigen Gemeinden üben Gläubige ohne Wissen oder gar gegen den Willen ihres geistlichen Vorgesetzten „verschiedenartige religiöse Tätigkeiten" aus. 2. Der Bischof verteile die Geistlichen so auf die Gemeinden, wie er es mit Rücksicht auf die Gesamtlage der Kirche für richtig halte. 3. Leute, die „im Namen von Christen und Gläubigen handeln" und Unterschriften zum Teil auf Blankobögen sammeln, seien „verantwortungslos". In den Texten sei angeblich von Versetzung von Geistlichen und Vikaren die Rede, gegen die man Einspruch erhebe. Doch diese würden später geändert oder man verfasse sie gar erst, nachdem die Gläubigen ihre Unterschrift geleistet hätten. „Das sind Fälschungen!", erklären die Bischöfe kategorisch. Eine solche bedenkenlose Unterschrift unter ein „verantwortungsloses Dokument" „beeinflußt das Verhältnis zwischen Kirche und Staat" und ruft „Mißverständnisse" hervor. „Solche Erscheinungen können nichts Gutes für die Kirche bringen." — Die Kirchenverfolgung in den Ländern des Ostblocks, insbesondere in Litauen, verurteilte Kardinal Döpfner als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz am 10. Juli in einer Erklärung. Die Unterdrückung der verfassungsmäßig garantierten Glaubens- und Gewissenfreiheit widerspreche der allgemeinen Menschenrechtserklärung, welche diese Staaten unterzeichnet hätten. Der Staat bestimme die Zahl der Seminaristen und der reparaturbedürftigen Kirchen, bestelle die Priester für

die Gemeinden und verbiete die Glaubensunterweisung der Kinder. Zwischen 1945 und 1972 seien 2943 Sowjetbürger wegen „religiöser Delikte" verhaftet worden.

Die katholische Presse Afrikas gerät immer mehr in Bedrängnis. Am 15. Juni, nach 25jährigem Erscheinen, mußte „die größte Wochenzeitung Westafrikas", „Afrique Nouvelle" (Dakar), eingestellt werden. Von den Weißen Vätern gegründet, war sie mittlerweile zum Sprachrohr der Bischöfe der ehemaligen französischen Kolonien in Westafrika geworden. Nach Auskunft des Erzbischofs von Dakar und gleichzeitigen Präsidenten der bischöflichen Kommission für Massenmedien in Westafrika, *H. Thiandoum,* waren ausschließlich finanzielle Gründe für die Entscheidung maßgebend. Dabei wirkten sich gleichzeitig verschiedene Faktoren ungünstig aus: in Guinea mußten die Verkaufsstellen geschlossen werden, der Mali-Franken wurde abgewertet, die Postgebühren wurden teilweise bis zu 100 Prozent erhöht, die Inseratenaufträge gingen zurück. Hinzu kam die Konkurrenz von französischen Zeitungen, die mir mit ca. 5 Stunden Verspätung in Westafrika eintreffen. Ganz abgesehen von politisch motivierten zeitweiligen Verboten (wie z. B. von „Afrique chrétienne" in Zaire oder „Ndongozi" in Burundi), haben fast alle katholischen Blätter mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen wie „Afrique Nouvelle". Schon am 24. April 1972 rief die französische katholische Tageszeitung „La Croix" ihre Leser zu Spenden für die einzige katholische Tageszeitung Afrikas, die in Kampala in Uganda erscheinende „Munno" (10 000 Exemplare), und die Zeitung „La Croix du Dahomey" auf. Im März hatten sich die Bischöfe Ghanas in einer außerordentlichen Sitzung mit der Finanzlage der Wochenzeitung „The Standard" auseinandergesetzt. Nur die schnelle Beschaffung von 13 000 US-$ und die Vergrößerung des Abonnentenstammes könnte ihrer Meinung nach noch verhindern, daß das Blatt noch in diesem Jahr aufgegeben werden müsse. In einer landesweiten Kampagne gelang es, bis zum 30. Juni die notwendige Summe aufzubringen und ca. 25 % mehr Abonnenten zu gewinnen. Doch reicht dieser Erfolg zunächst nur zur Weiterführung bis zum Ende des Jahres. Die kongolesische Wochenzeitung „Présence chrétienne" mußte schon vor einiger Zeit ihr Erscheinen einstellen, für die englischsprachische Zeitung „Independent" (Lagos) haben die Bischöfe Nigerias ein Hilfsprogramm ausgearbeitet, das für einige Zeit wenigstens die größten finanziellen Schwierigkeiten überbrücken soll. Trotz dieser Misere ist es erstaunlich, daß z. B. in Sambia erst kürzlich eine neue Monatszeitschrift in englischer Sprache herausgebracht wurde. „The Mirror" wird gemeinsam von der katholischen Bischofskonferenz und dem Christenrat des Landes getragen.

Ein **Manifest an die Katholiken der Welt veröffentlichten elf südvietnamesische Priester** Anfang Juli. Darin werden die Behörden Südvietnams beschuldigt, die augenblickliche verschärfte Kriegssituation genutzt zu haben, um oppositionelle Kräfte zu verhaften und zu verschleppen. Die totale Mißachtung der Menschenrechte könne weder mit dem Ausnahmezustand noch mit Notstandsrechten gerechtfertigt werden. Da im Lande selbst jede von der Regierungsmeinung abweichende Stimme unterdrückt wird, sahen sich die Unterzeichner veranlaßt, „ihre Stimme zu erheben, um die Weltmeinung zu mobilisieren und ganz besonders das Gewissen der Katholiken in der Welt aufzurütteln: der Begriff ‚freie Welt' ist nur eine vom amerikanischen Imperialismus und den von den Amerikanern geschaffenen Regierungen proklamierte Täuschung" (zit. nach: La Croix, 12. 7. 72). Die Mehrheit der unterzeichneten Priester steht der „Christlichen Bewegung für den Frieden" nahe, die erstmals von sich reden machte, als sie Papst Paul VI. auf seiner Asienreise im Dezember 1970 eine Petition überreichte. Momentan ist diese Bewegung besonders damit beschäftigt, sich um die Inhaftierten zu kümmern. Besonders betroffen von den Verhaftungen sind die Mitglieder der christlichen Arbeiterbewegung. Fünf ihrer führenden Leute sind derzeit im Gefängnis. So verwundert es auch nicht, daß die meisten Priester, die das Manifest unterschrieben haben, der christlichen Arbeiterbewegung angehören. Auch Studentenkapläne und Universitätsprofessoren haben sich hinter das Manifest gestellt; ebenso der Schriftleiter der bereits mehrfach verbotenen Zeitschrift „Doi Dien", der Redemptoristenpater Chan Tin, der einige Monate Gefängnisstrafe für einen Artikel „25 Jahre Aufbau des Sozialismus in Nordvietnam" verbüßte. Der prominenteste Unterzeichner ist *P. Nguyen Viet Khai,* der aus Nordvietnam stammt und jahrelang als harter Antikommunist galt. Er war ein enger Vertrauter des damaligen Präsidenten Diem. Doch zählt er seit etwa einem Jahr zu den „Konvertiten". Die Autoren des Manifests rufen die amerikanische Bevölkerung auf, von sich aus ihre Regierung auf die Mißstände in Südvietnam aufmerksam zu machen. Die Geschichte Vietnams habe gezeigt, daß die Vietnamesen selbst sich einigen könnten. Die Hauptpunkte der heutigen Konfrontation zwischen Nord und Süd seien ohnehin von ausländischen Mächten in das Land getragen worden.

Bücher

PAUL JOSEF CORDES, **Sendung zum Dienst.** Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester". J. Knecht, Frankfurt am Main 1972, 365 S. kart. 42.— DM.

Der Titel verrät eine — von Prof. *K. Lehmann* mitinspirierte — Dissertation in Mainz, läßt aber nicht ahnen, daß sie in dem gegenwärtigen ökumenischen Gespräch ein rettendes Ereignis zu werden verspricht. Cordes geht von der nachkonziliaren Krise des Priesters aus und durchleuchtet den ganzen Werdegang des Dekrets (die Entwürfe Anhang I) samt wichtigen Verbesserungsvorschlägen der Konzilsväter (Auswahl Anhang II). Teil I gibt eine „Grundorientierung" über die Genese des Dekrets im Blick auf eine neue christliche Spiritualität. Teil II analysiert den theologischen Ort des Amtsträgers innerhalb des priesterlichen Gottesvolkes in kritischer Heranziehung des NT. Teil III zeigt sodann die Darlegung der Presbyteraufgaben mit Hilfe des Schemas vom dreifachen Amt Christi und die zunehmende Überwindung des kultisch-sazerdotalen Handelns zum Wortauftrag. Teil IV macht das Ringen der Väter um die konstitutiven Elemente des Presbyterdienstes durchsichtig, die Wendung von der juridischen Ableitung aus der Vollmacht des Bischofs zur Christozentrik und zur Begründung der Weihe auf die Gabe des Heiligen Geistes (mit beachtlichen dogmengeschichtlichen Durchblicken, auch auf das orthodoxe und lutherische Amtsverständnis anhand des Tridentinum S. 218). Die Studie gipfelt mit Teil V: „Konkretisierung des Presbyterdienstes in der ekklesial-sozialen Dimension" in der einzigartigen Herausarbeitung des Fundamentes der im Dekret angelegten „communio hierarchica" mit Akzent auf *Communio* im urkirchlichen Sinn eines vorgegebenen Seins in Christus. Da dringt Cordes — kaum ahnungslos — zur Mitte der neuen Konsensus-Dokumente über die Eucharistie vor, wo diese nun die Verständigung über das kirchliche Amt suchen. Wer seinen Analysen folgt, wird das Ergebnis bejahen: Zurück zum Priesterdekret, das zwar die kultisch-sazerdotale Verengung aufgebrochen, aber den zentralen Dienst am Evangelium wieder in vorkonziliare Zweitrangigkeit abgedrängt habe (S. 308). Mehr Konformität mit biblischem Denken und das Eingehen auf die

derzeitige ökumenische Fragestellung werde erreichen, was das Konzil nicht mehr vermochte.

PETER EHLEN, **Die philosophische Ethik in der Sowjetunion.** Analyse und Diskussion. Sammlung Wissenschaft und Gegenwart. Verlag Anton Pustet, München-Salzburg 1972, 461 S. 42.— DM.

Ehlen, der seit Jahren die ethische Diskussion in der Sowjetunion verfolgt und an der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in München lehrt, faßt in diesem Werk die Ergebnisse seiner Studien zusammen. Nach anfänglicher Unterdrückung der ethischen Fragestellungen hat sich, stellt Ehlen fest, erst seit rund zehn Jahren ein Neubeginn in der ethischen Forschung abgezeichnet. Ausgelöst wurde er durch die „Erkenntnis, daß die immer komplizierter werdenden Beziehungen in der Gesellschaft zu ihrer Regulierung ein genaueres Verstehen der menschlichen Werterkenntnis und Handlungsmotivationen erfordern", aber auch durch das „kritische Verlangen der jungen Generation" nach der Begründung ethischer Verhaltensvorschriften. Ehlen zeigt, wie die schöpferische Entwicklung immer noch stark begrenzt ist, da sie immer noch im Rahmen des dialektischen und historischen Materialismus erfolgen müsse. Er stellt in erster Linie die in der „ethischen Literatur aufgeworfenen Probleme dar", analysiert die Darstellungsweise, stellt die „fruchtbaren Neuansätze" heraus und übt Kritik „ab intra" aber auch „ab extra". Trotz der Instrumentalisierung der Ethik „als Mittel des politischen Machtkampfes" gebe es doch genügend Beispiele „für echte philosophische Problemsicht". Als immer wiederkehrende Zentralfrage der innersowjetischen Diskussion nennt der Autor die Frage, ob Sittlichkeit „streng klassengebunden" oder ein allgemein-menschliches Phänomen sei. In der sowjetischen Diskussion um diese Grundfrage lassen sich nach ihm vier sich teils überschneidende „Denkrichtungen" feststellen, die er als „parteilich-instrumentale Sicht", als „sozial-dialektische", als „geschichtlich-dialektische" und als „essentiell-anthropozentrische Sicht" kennzeichnet. Für die Denker der letzten Richtung liege das „eigentlich sittliche Phänomen ... im sittlichen Gutsein selbst als Verwirklichung der eigenen Menschlichkeit im Dienst am Mitmenschen". Historisch und gesellschaftlich bedingt dagegen seien nur die „Anwendung und Verwirklichung des allgemein-menschlichen Sittengesetzes".

FRANÇOIS ALBERT VIALLET, **Zen — Weg zum Andern.** Otto Wilhelm Barth Verlag, Weilheim/Obb. 1972, 16.80 DM.

In der Einleitung heißt es wie so oft bei Literatur zum Thema ostasiatischer Religionen und meditativer Formen, man könne nicht genug betonen, „daß es sich um ein Gebiet jenseits allen Bücherwissens handelt". Dem westlichen Menschen ist es demnach „unmöglich, Zen in seiner Tiefe zu verstehen, ohne sich seiner Praxis zu unterziehen". Der Autor hält sich zum Glück weitgehend an diese Einsicht und versucht nicht, beim Leser den Eindruck zu erwecken, als handle es sich bei diesem Buch um eine „Einführung", eine Anleitung. Zen ist seiner Meinung nach kein neues Denkmodell. Viallet will sich auch nicht intellektuell damit auseinandersetzen, sondern will dem Leser den Eindruck vermitteln, daß es der unmittelbaren Erfahrung, des Betroffenseins bedarf, um zu erkennen, daß es sich beim Zen um ein Versprechen handelt, „daß eine Welt, die auf Grund ihres rein utilitaristischen Denkens tragisch geworden ist, überwunden werden kann". Nachdem der Autor im ersten Teil versucht, die Hauptlinien des Zen-Buddhismus aufzuzeichnen, bemüht er sich im folgenden Abschnitt, die Faszination zu ergründen, die das Zen heute auf die Menschen im Westen ausübt. Zen ist demnach einer der wenigen Auswege aus der allgemeinen Entmutigung, es gibt all denen, „die keinen metaphysischen Glauben mehr haben und die nach einem Sinn des Lebens fragen, eine lebendige und unersetzliche Erfahrung". Nach dieser eingehenden Begründung für die Beschäftigung mit dem Zen folgt eine interessante Schilderung einer Stunde Zazen, d. h. einer sitzend durchgeführten Meditation. Daran schließt sich die Beschreibung eines Zen-Lebens an, dargestellt am Beispiel einer französischen Zengemeinschaft. In einem eigenen Kapitel äußert sich Viallet dann über seinen eigenen Weg, der ihm vom Katholizismus durch allmähliche Einübung zum Zen führte. Gerade diese Beispiele persönlicher Erfahrung machen den Wert des Buches aus. Der letzte Teil ist mehr als Abrundung des Themas gedacht. Hier wird die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Aufarbeitung der Grundbegriffe des Zen unterstrichen und der Versuch unternommen, Zen mit der Weltanschauung von Teilhard de Chardin zu vergleichen und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Die Darlegung der Sutra von der großen Erkenntnis und ein Zen-Text der Gegenwart beschließen diese vielfältige Darstellung.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

GRELOT, Pierre. **La Naissance d'Isaac et celle de Jésus** (Suite). In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 104 Nr. 6 (Juni 1972) S. 561—585.

Die im letzten Heft berichtete Studie zur „mythologischen Interpretation der Jungfrauengeburt" gegen Dibelius und den von *A. Malet* als Autorität vorgestellten Bultmann, übrigens auch gegen J. Daniélous Schrift über die Kindheitsevangelien (S. 579), wird hier fortgesetzt und beendet. Nach einer Abweisung des Versuches, Philo heranzuziehen, führt Grelot zum Ursprung der Tradition über die Geburt Jesu, auf seine Mutter. Er hält an der These fest, daß man erst vom Glauben an die Gottessohnschaft Jesu her die Frage richtig stellen und beantworten könne. Daher müßte die „Geschichte der synoptischen Tradition" gegen Bultmann *ab ovo* neu geschrieben werden. Er warnt vor einem unkritischen Lesen der Kindheitsgeschichten (wie bei Daniélou) und entwirft ein methodisches Programm sachgemäßer Exegese.

JELLOUSCHEK, Hans. **Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus.** In: Theologische Quartalsschrift Jhg. 152 (1972) Heft 2 S. 112—123.

Die wesentlich methodologische Untersuchung weist nach, daß hinter der Frage nach dem historischen Jesus bei der evangelischen Theologie bewußt, bei der katholischen noch nicht recht erkannt ein christologisches Anliegen steckt, nämlich zu verifizieren, warum Jesus der Christus genannt wird. Die Antwort ist nur aus seinem Wirken zu ermitteln. Dabei gelangt der Verfasser, z. B. auf K. Rahner gestützt, zu der Frage, ob „Auferweckung — ein Ereignis neben und nach dem Tode Jesu" sei. Es komme wesentlich darauf an, das „Zentrum" der Gestalt Jesu aus seiner Verkündigung zu erfassen, das „Sinnmodell", das er darstellt, und woran deutlich wird, daß „durch die Radikalität des Vollzugs seiner Botschaft, insofern er im Tod endet, die bleibende Unmöglichkeit der Herstellung der Befreiung als einer endgültigen sichtbar wird" (121). Ist das noch „Evangelium"? Denn „Das Sinnmodell Jesu besteht wesentlich darin, daß er unter Berufung auf Gott immer wieder die vom Menschen als absolut gesetzten Grenzen übersteigt und relativiert". Die Frage nach dem historischen Jesus muß ergeben, „ob christologisches Bekenntnis ein Phänomen bloßer Vergangenheit oder auch im Blick auf die Gegenwart noch möglich und notwendig ist".

JOURNET, Charles, Kardinal. **L'Accord du „Groupe des Dombes" sur la doctrine eucharistique.** In: Nova et Vetera Jhg. 47 Nr. 2 (April—Juni 1972) S. 81—88.

Diese Kritik des von Paul VI. geachteten Kardinals am Eucharistie-Konsens der „Gruppe von Dombes" (HK 26, 221 f.) verdient Beachtung im Zusammenhang mit der neuen Instruktion des Einheitssekretariats (ds. Heft, S. 373). Journet lehnt den Begriff des „Memorial" als nicht ausreichend für die Vergegenwärtigung des Opfercharakters der Eucharistie ab, zumal da die Frage des gültigen Vorsitzes noch nicht geklärt sei. Er beanstandet, daß man bewußt den Begriff „Transsubstantiation" ausgeklammert habe (den auch die Instruktion vermeidet!). Die Empfehlung, auch Katholiken die Teil-

nahme an einem evangelischen Abendmahl zu gestatten, nennt er eine unerfüllbare Zumutung und lehnt auch die Zulassung von Evangelischen zur Messe ab, die für Katholiken der *Ort der Anbetung* des Altarsakraments ist. Der Konsens sei auf Kosten der vollen katholischen Wahrheit gefunden, die Schwierigkeiten blieben bislang ungelöst. Das „Credo" Papst Pauls VI. stehe im Wege.

MAYER, Cornelius Petrus. **„Wer ist das eigentlich — Gott"?** In: Theologie und Glaube Jhg. 62 Heft 3 (Mai/Juni 1972) S. 178—197.

Der Autor zeigt eingangs die heutige Krise der Gottesfrage auf, die z. T. auch daraus erwuchs, daß sich die Theologie seit dem 1. Vatikanum „vor einer Kritik oder einem neuen Durchdenken der Metaphysik, der Wissenschaft von dem der Natur Vor- und Übergeordneten ... hermetisch abgeriegelt" habe. Die Philosophie wurde zur „Magd der Offenbarungstheologie" und die Theologie zur „Magd amtskirchlicher Verlautbarungen". Aus dem „Dornröschenschlaf" seien in den letzten zwei Jahrzehnten zuerst die Exegeten aufgewacht. Das neue Bibelverständnis führte zu der „fundamentalen Einsicht", daß wir es „in der Gotteslehre, so wie diese sich in der christlichen Theologie herauskristallisierte, mit zwei an und für sich einander wesensfremden Denkstrukturen zu tun haben", mit der „hellenistischen" und mit der „jüdischen Geistigkeit". Dabei entdeckte der reflektierende Grieche Gott, „auch wenn er ihn jenseits von Raum und Zeit denkt", in seiner Beziehung zum Kosmos. Der Hebräer dagegen „begegnet seinem Gott in der Geschichte".

WOLFF, H. W. **Herren und Knechte.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 81 Heft 3 (Mai/Juni 1972) S. 129—139.

Die Gastvorlesung des evangelischen Alttestamentlers vor der Theol. Fakultät Trier handelt von „Anstößen zur Überwindung der Klassengegensätze im AT". In meisterhaftem Durchblick skizziert Wolff die Sozialgeschichte Israels auf dem Hintergrund des Heilsglaubens, daß Jahwe ganz Israel aus der Sklaverei befreit hat und daher Könige eigentlich keinen Platz haben. Als sie den andern Völkern nachgemacht werden, beginnt die Kritik der Propheten, auch die Revolution Jerobeams gegen den Erben Salomos. Nach N. *Lohfink* werden in dem „Verfassungsentwurf" von Dt 16 die Ämter nicht vom König hergeleitet. Den wahren Herrscher zeigen die Gottesknechtslieder aus Deuterojesaja. Eine Gegenprobe an den Sklavengesetzen (z. B. Ex 21) zeigt die theologische Tendenz,die von Jahwe geschützte Menschenwürde zu achten. Summa: in der Regel sei nicht an eine politisch-ökonomische Revolution als bloße Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse gedacht. „Grundlegend für den wahren Umsturz ist die Einsicht, daß jeder im Gottesvolk von Haus aus selbst ein Sklave ist, der befreit wurde." Die Verkündigung der Gottesherrschaft denkt aber an Veränderung der vorgefundenen Verhältnisse mit dem Ziel der Ausgießung des Gottesgeistes.

Philosophie und Anthropologie

BRETON, Stanislas. **Crise de la raison aujourd'hui.** In: Revue de Théologie et de Philosophie Heft 3 (3. Quartal 1972) S. 145—152.

Breton legt zunächst dar, daß es ihm mit „Vernunft" um die metaphysische Vernunft geht und daß deren Krise die „Krise der Metaphysik", näherhin des Wesens der Metaphysik sei. Nach dem berühmten Vergleich von Descartes sei die Philosophie wie ein Baum, dessen Wurzeln die Metaphysik ist, dessen Stamm die Physik und dessen Zweige die übrigen Wissenschaften sind, die auf drei grundlegende zurückgeführt werden, die Medizin, die Mechanik und die Moral. Danach sei die Metaphysik die Wurzel alles Wissens, der in sich selbst ruhende Grund. Die Metaphysik sei die Lehrerin der übrigen Wissenschaften, die nun „erwachsen geworden" sind und den Zusammenhang mit ihr aufgekündigt haben. Die Krise bestehe danach darin, daß 1. die Metaphysik sich in die Einzelwissenschaften aufgelöst habe, die sie zuvor gespeist hat; 2. daß diese einzelnen Wissenschaften heute ihr Fundament nicht mehr zu benötigen glauben: ihr Selbstvollzug genüge ihnen; 3. daß die Vorstellung von einer absoluten Grundlegung des Wissens eine Illusion ist, ein Überbleibsel aus der Theologie; daß 4. die Einheit der Wissenschaften ein Ideal ist, auf das hin man konvergiere, das also vor, nicht hinter uns liege.

KURZ, Paul K. SJ. **Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur.** In: Stimmen der Zeit Bd. 190 Jhg. 97 Heft 7 (Juli 1972) S. 20—34.

Kurz leistet der Moraltheologie wie der Beichtpastoral mit dieser Analyse aus Werken der neueren Zeit einen beträchtlichen Dienst, indem er darlegt, wie sehr sich das „Sprachspiel" der Literatur von dem nicht mehr realistischen der Moraltheologie unterscheidet. Im Fall der Atombombe hätten die Kernphysiker die Sünde erkannt, während die kirchliche Lehre den Atomkrieg noch verteidigt. Das „Verbrechen der Gleichgültigkeit" sei viel zu wenig beachtet, auch der Sinn für die Ambivalenz der Macht und für die Verlogenheit der Sprache. „In einer totalen Welt des Geschäfts und der Ware verhält sich der Mensch zum Mitmenschen als Wolf", ja er wird dazu erzogen. In den Romanen der Schriftsteller finde man „Seite auf Seite den bösen Menschen in seiner bösen Welt: als nicht Erkennender und Täter, als viel Beschäftigter und wenig beunruhigter Produzent des Bösen. Katechetisch abgerichtet und fixiert auf den Wortlaut der Zehn Gebote einer nomadischen bzw. frühagrarischen Gesellschaft, haben die Christen der neueren Zeit in einer sich verändernden und zu verändernden Welt das Böse nur unzureichend erkannt."

STYCZEN Tadeusz. **Ethik und Anthropologie in methodologischer Sicht.** In: Theologie und Glaube Jhg. 62 Heft 3 (Mai/Juni 1972) S. 219—233.

Der Autor untersucht in diesem instruktiven Beitrag das Verhältnis von Ethik und Anthropologie. Zunächst stellt er fest, daß seit *D. Hume* klar geworden sei, daß es zwischen Ethik und Anthropologie kein formaldeduktives Verhältnis geben könne: „Das ‚Sollen' der Ethik kann nicht gefolgert werden aus dem ‚Ist' der Anthropologie." Das Problem könne auch nicht dadurch gelöst werden, daß man entweder die Ethik als selbständige Wissenschaft direkt (wie im Emotivismus) oder indirekt (wie im Naturalismus) liquidiert, so daß nichts mehr da ist, was man der Anthropologie gegenüberstellen könnte. Man könne es aber auch dadurch nicht lösen, daß man die Ethik als „total autonome Wissenschaft erklärt", die „keines unterstützenden Zusammenhangs mit der Anthropologie mehr bedarf" (wie z. B. der übertriebene Intuitionismus mancher Phänomenologen und Neothomisten). Der Verfasser sieht die Lösung des Problems darin, daß man die Ethik nicht als deduktive, sondern als reduktive Wissenschaft versteht, die gerade aufgrund dieser Reduktion der Verbindung mit der Anthropologie bedarf. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Ethik — „als eine adäquate Theorie des eigenen Gegenstandes und ihrer eigenen Problematik — nur als Anthropologie der Moral zu denken ist".

Kultur und Gesellschaft

ASTIER, André. **Die Haltung mancher Naturwissenschaftler und Techniker der Gesellschaft gegenüber.** In: Concilium Jhg. 8 Heft 5 (Mai 1972) S. 367—374.

Im Rahmen eines Heftes über das Generalthema „Mensch in einer veränderten Gesellschaft" gewinnt die nüchterne Analyse des führenden Kernphysikers in Frankreich eine exemplarische Bedeutung. Er schildert aus Erfahrung die Phänomene der Kritik am Establishment, die Verständnislosigkeit der Technologen für den technischen Fortschritt, ihre Reaktion gegen die Verseuchung der Lebensbedingungen und das Absinken der Idee des Fortschritts überhaupt. Er beleuchtet die Motivierungen im Umschwung der Werte bei der jungen technischen Generation, deren Wertskala erschüttert sei und uns vor eine große Unbekannte stelle, den Anti-Intellektualismus und Anti-Rationalismus usw. Er wagt auch, die Heilmittel anzudeuten, und meint, wir gingen einer *Erneuerung der Person* entgegen. Aber er betont, daß er nur die Hoffnung habe, es könnte so sein.

GROEGER, Guido N. **Nach der Studentenrevolte.** In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft Jhg. 61 Heft 6 (Juni 1972) S. 220—233.

Eine für die Studentenseelsorge wertvolle Interpretation von zehn Lebensberichten von Theologiestudenten der Generation, die ohne Vater aufwachsen mußte, als Beitrag zur Deutung des gegenwärtigen Generationenkonflikts gedacht. Präzis lautet die Frage: wie groß waren für die Geburtsjahrgänge 1944—1951 die Chancen, „den ödipalen Konflikt zu überwinden?" Die Schwierigkeiten, die eigene Identität zu finden, bis zum Problem der Suicid-Handlungen und der besonderen Streß-Situationen an den Hochschulen der Bundesrepublik wird vielleicht zu sehr von der Tiefenpsychologie her zu lösen versucht, öffnet aber Theologen den Sinn für Zusammenhänge, auf die sonst zu wenig geachtet wird. Groeger fordert den Dialog zwischen Tiefenpsychologie und Theologie, geht aber nicht darauf ein, wieweit eine wahrhaft biblische Pastoral vom lebendigen Anruf des Wortes Gottes zu besseren Ergebnissen kommen könnte. Daß diese Frage berechtigt ist, hat der Leiter der Missionsabteilung des Ökumenischen Rates, *W. J. Hollenweger*, im „Deutschen Pfarrerblatt" (72 Nr. 11) unter dem Titel „Frömmigkeit heute" bewiesen.

de MONTVALON, Robert, **Kyoto 1970: dix religions pour servir la paix.** In: Terre entière Nr. 53 (Mai—Juni 1972).

Fast das gesamte Heft der Zeitschrift ist dem Thema der bereits 1970 abgehaltenen Weltkonferenz über Religion und Frieden gewidmet. Nach einem ausführlichen Rückblick auf die Vorbereitung und Durchführung der Tagung folgt die Wiedergabe der wichtigsten Referate und Resolutionen. Die Verspätung wird u. a. damit begründet, daß man abwarten wollte, was sich aus der damaligen Initiative entwickelte. Deshalb wird abschließend auch der Bericht des Generalsekretärs der mittlerweile zur ständigen Einrichtung gewordenen Konferenz, H. A. Jack, zwei Jahre nach Kyoto veröffentlicht, der über die verschiedenen Aktivitäten Auskunft gibt. Nach Jack kommt der Zusammenarbeit der Religionen in Fragen des Friedens jetzt in den siebziger Jahren die gleiche Bedeutung zu wie in den sechziger Jahren dem Dialog zwischen Christen und Marxisten.

Personen und Ereignisse

Zum Nachfolger des am 6. Juli verstorbenen Ökumenischen Patriarchen *Athenagoras* wurde am 16. Juli der Metropolit *Demetrios* von Imbros und Tenedos gewählt. Die türkische Regierung, die dem Primas der griechisch-orthodoxen Kirche von Nord- und Lateinamerika, *Jakovos*, das Einreisevisum zur Teilnahme an der Beisetzung des Patriarchen verweigert hatte, hatte von der Liste der 15 Kandidaten vier gestrichen, darunter den aussichtsreichsten Bewerber für die Nachfolge, den Metropoliten *Meliton* von Chalzedon. In einer Ansprache während seiner Inthronisation am 18. Juli sagte der neue Patriarch: „Wir begrüßen von diesem Sitz des Primus inter pares in der orthodoxen Kirche aus den heiligen und vielgeliebten Papst von Rom, Paul VI., den primus inter pares in der ganzen Kirche Christi." Er bekräftigte „die große Zielrichtung" des Werkes seines Vorgängers, „die Einheit der Christen im Einklang mit den anderen orthodoxen Kirchen". Wir „wollen den Dialog, in erster Linie mit dem Islam, aber auch mit den anderen großen Religionen fördern".

Nach dem Tod des Vorsitzenden der evangelisch-reformierten Landeskirche Nordwestdeutschlands, *Udo Kruse*, Anfang Juni hat der Landeskirchentag Mitte Juli in Leer (Ostfriesland) den Pastor *Peter Petersen* aus Ditzum zum neuen Kirchenpräsidenten gewählt. Von den 48 Abgeordneten des Landeskirchentages sind 42 Vertreter der zehn Bezirkskirchenverbände, während vier vom Landeskirchenvorstand berufen werden.

Der bisherige Leiter des Referates Kommunikation beim Ökumenischen Rat der Kirchen, *Albert van den Heuvel* wurde zum Generalsekretär der Hervormdekerk in den Niederlanden gewählt. Van den Heuvel war seit 1960 in führender Stellung beim ÖRK tätig. Von 1963 bis 1967 leitete er das Jugend-, seit 1967 das Referat für Kommunikation. Der reformierte Theologe ist Vertreter einer stark gesellschaftspolitisch orientierten Theologie und war während seiner Genfer Zeit auch am Dialog Genf-Vatikan beteiligt.

Die serbisch-orthodoxen Gemeinden in Ungarn, die schon seit Jahren verwaist sind, wurden nun der persönlichen Leitung des serbischen Patriarchen *German* (Belgrad) unterstellt. Die rund 7000 orthodoxen Serben, die im Grenzgebiet leben, waren nach dem Ersten Weltkrieg in der Diözese Budim mit Sitz in Budapest zusammengefaßt worden. German hat nun die Stadt Szöreg zum neuen Sitz der Kirchenverwaltung gemacht.

Die Memoiren Kardinal *J. Mindszentys*, die dieses Jahr herauskommen sollten, werden nicht erscheinen. Dies verlautete aus nahestehenden Kreisen um den Kardinal. Einer Veröffentlichung steht die zwischen dem Vatikan und der ungarischen Regierung getroffene Vereinbarung entgegen, die eine solche wie auch öffentliche Erklärungen des Kardinals ausschließt. Es ist bekannt, daß Mindszenty seit Beginn seines Zwangsaufenthaltes in der amerikanischen Botschaft in Budapest an seinen „Erinnerungen" gearbeitet hat. Er will damit, wie er in einem Interview im Oktober vergangenen Jahres erklärte, Mißverständnisse und Mißdeutungen seiner Person und seines Widerstandes gegen das kommunistische Regim beseitigen.

Der Erzbischof von São Paulo (Brasilien), *E. Arns*, hat Mitte Juli die Erlaubnis der Behörden erhalten, zwischen ihnen und den 36 politischen Gefangenen zu vermitteln, die sich seit Ende April im Hungerstreik befanden und in Lebensgefahr schweben. Der Hungerstreik ist inzwischen beendet, und man hat die Gefangenen in ein weiter entferntes Krankenhaus gebracht. Der Erzbischof hatte sich schon kurz zuvor beim Justizminister dafür verwandt, die politischen Gefangenen aus den verschiedenen Strafanstalten in das für politische Gefangene bestimmte Gefängnis zu überführen. Dieser hatte jedoch abgelehnt. Unter ihnen befinden sich drei Dominikaner. Der Hungerstreik war ausgebrochen, als man verschiedene Gefangene in anderen Strafanstalten unterbrachte, um eine angeblich von den Gefangenen gegründete kommunistische Zelle zu zerschlagen. Kardinal *B. J. Alfrink* hatte nach Bekanntwerden der letzten Nachrichten den brasilianischen Justizminister in einem Telegramm aufgefordert, die 36 politischen Gefangenen entsprechend der Deklaration der Menschenrechte zu behandeln, und sich mit der Intervention des Erzbischofs von São Paulo voll solidarisch erklärt.

Der Präsident der drei Millionen Mormonen, *Joseph Fielding Smith*, starb im Alter von 95 Jahren im Zentrum der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage", wie sie vollständig heißt, in Salt Lake City im amerikanischen Bundesstaat Utah. Der Großvater des Verstorbenen war der Bruder des Stifters der Mormonen, dem 1823 in einer Vision das auf Goldtafeln geschriebene Buch Mormon übermittelt worden sein soll. Die Autorität des Präsidenten in der streng hierarchisch aufgebauten Kirche ist fast unumschränkt. Er entscheidet nach Anhören von Beratern allein.

Am 28. Juni kehrte der Erzbischof von Kinshasa, Kardinal *Joseph Malula*, nach mehr als fünfmonatiger Abwesenheit wieder in die Hauptstadt der Republik Zaire zurück. Damit dürfte der Konflikt zwischen ihm und Präsident Mobutu einstweilen beigelegt sein. Ausschlaggebend für die Möglichkeit zur Rückkehr aus Rom soll ein Brief des Kardinals an den Präsidenten gewesen sein. Da das Haus der Kardinals gleich zu Beginn der Auseinandersetzungen von der Einheitspartei des Landes beansprucht wurde, wohnt und residiert er jetzt im Pfarrhaus einer Pfarrgemeinde in Kinshasa.

Der amerikanische Pater *Patrick McGlinchey* wurde vom südkoreanischen Staatspräsidenten *Park Chunghee* mit einem der höchsten Zivilorden des Landes ausgezeichnet. Er erhielt den Orden in Anerkennung seiner Verdienste um den Ausbau landwirtschaftlicher Genossenschaften. Seit 1954 hat der heute 44jährige Pater sich bemüht, mit immer wieder neuen Methoden der Landbevölkerung neue Wege zu ertragreicherem Ackerbau und zur Viehzucht zu zeigen. Bekannt geworden ist er besonders durch den Anbau einer völlig neuen Grassorte, mit deren Hilfe auf den sonst unfruchtbaren Berghängen eine gute Viehzucht erreicht wird. Alle Fachleute vor ihm waren an diesem Problem gescheitert.

Am 16. Juli verstarb nach längerer Krankheit der ungarische Bischof von Hajdudorog, *Miklos Dudas*, im Alter von 70 Jahren. Er war der einzige amtierende mit Rom unierte orthodoxe Bischof in den Ostblockländern. Der Papst, den er schon vor einiger Zeit wegen seines schlechten Gesundheitszustandes um Ausscheiden aus dem Amt gebeten hatte, war seinem Wunsch jedoch nicht nachgekommen. Mit 37 Jahren war er bereits Bischof geworden. Seine orthodoxe Gemeinde zählt rund 250 000 Gläubige.

Der sowjetrussische General *P. Grigorenko*, 66 Jahre alt, wurde von einer Gruppe von Regierungspsychiatern erneut untersucht, die seinen Zwangsaufenthalt in der psychiatrischen Klinik von Černichovskij zunächst einmal verlängerte. Grigorenko war bereits im Jahre 1964 für 14 Monate in eine Nervenheilanstalt eingewiesen worden. 1969 wurde er wiederum verhaftet, weil er im Prozeß gegen die Krimtartaren als Zeuge zu ihren Gunsten auszusagen versuchte. Seit dieser Zeit wird er als „Geisteskranker" in der Heilanstalt „behandelt".

NACHRUF

Am 16. Juli, fünf Monate nach dem Tode unseres Herausgebers und Begründers Karlheinz Schmidthüs, als das Augustheft bereits im Druck war, starb in einer Münchner Klinik

DR. LILI SERTORIUS

in ihrem 72. Lebensjahr. Die aus dem Rheinischen stammende Dr. Sertorius, der Freiburg für lange Zeit zur Heimat wurde, stieß bereits 1946 bei der Gründung der Herder-Korrespondenz nach Jahren schriftstellerischer und übersetzerischer Tätigkeit zur Redaktion. Sie prägte die Zeitschrift nach Stil und Inhalt seit ihrem Entstehen mit, bis sie sich 1961 aus gesundheitlichen Gründen aus der redaktionellen Arbeit zurückziehen mußte. Die Herder-Korrespondenz verdankt ihr viel. Sie hat durch ihre vielfältigen sprachlichen und publizistischen Talente, durch ihren schöpferischen Instinkt und ihre trotz gesundheitlicher Behinderung ungewöhnliche Energie wesentlich dazu beigetragen, daß die Zeitschrift in den schwierigen Nachkriegsjahren die ersten Hürden nahm und es in der deutschen katholischen Publizistik zu Ansehen brachte. Mit einfühlender Intensität verfolgte sie in den 50er Jahren die aufbrechenden katholischen Reformbewegungen, insbesondere in Freiburg. Der Spannungsbogen ihrer Interessen und Kenntnisse reichte bei ihr, der promovierten Philologin, vom Literarischen bis in die spekulative Theologie, von der „Théologie Nouvelle“ der 50er Jahre bis zu den spirituellen Quellen des byzantinischen Christentums. Die kraftvoll ausgeprägte, spirituell-kontemplative Komponente war es auch, die sie im letzten Lebensjahr als ständigen Gast im Priorat von Cureglia bei Lugano zur Annäherung an die orthodoxe Kirche führte, zu der sie im Herbst 1971 übertrat.

Dr. Lili Sertorius, die aus ihren Talenten nie viel Aufhebens machte, die den Marktplatz scheute und sich immer der Sache und nie dem Prestige verpflichtet wußte, war die Allround-Begabung mit hohem Niveau ohne jenen billigen journalistischen Beigeschmack des überall, aber eben nur oberflächlichen Bescheidwissen-Wollens. Als Kern ihres Lebens kristallisierte sich in ihren persönlichen Beziehungen wie in ihrer beruflichen Tätigkeit das Bemühen um die ständig neue Erschließung jener tiefen Dimension heraus, die wir in einem tief christlichen Sinne die religiöse nennen. Diese war ihr Bemühen und ihre Erfüllung. Alle, die sie kannten und mit ihr zusammen arbeiteten, werden ihr ein ehrendes Andenken bewahren.

HERDER KORRESPONDENZ

Neuntes Heft
26. Jahrgang
September 1972

Diejenigen Strukturen entsprechen der Gottesherrschaft am meisten, in denen Partnerschaftlichkeit praktiziert werden kann und in denen Autorität und Macht zur Weiterentwicklung im Dienst des Menschen gebraucht werden. *Werner Krusche*

Römische Reformen

In den letzten Wochen vor den großen Sommerferien, in der Zeit um Peter und Paul, pflegt der Apostolische Stuhl in meist dichter Abfolge eine Reihe von Instruktionen und Dekreten zu erlassen, die für die Gesamtkirche richtungsweisend sind. Vatikanisten — das sind solche Vertreter kirchlicher und profaner Medien, deren vornehmliche Aufgabe die tägliche Erkundung des vatikanischen Informationsterrains ist — sprechen im journalistischen Jargon dann gelegentlich von vatikanischem Sommerschlußverkauf. In diesem Jahr war die Zahl der Weisungen zwar nicht übermäßig hoch; aber es befanden sich darunter mehrere Erlasse von Gewicht. Über sie gab es — zum Teil wohl auch wegen verminderter Aktivität während der Sommermonate — keine großen Debatten; sie werden von den meisten nicht einmal als besonders einschneidend empfunden, dennoch werden sie ihre langfristigen Auswirkungen haben; denn sie betreffen Bereiche und Gegenstände, die entweder unter institutionellen, unter pastoraltheologischen oder unter ökumenischen Gesichtspunkten Kernfragen des kirchlichen Lebens berühren und empfindliche Stellen im Nervengestrüpp gegenwärtiger Reformdiskussion treffen.

Erstes Beispiel: Bischofsernennungen

Der erste Erlaß, auf den hier nochmals einzugehen ist, die neuen *„Normen für die Wahl der Kandidaten für das Bischofsamt in der lateinischen Kirche"* (vgl. das Resümee in: HK, Juni 1972, 266), ging den anderen Verlautbarungen um einige Wochen voraus, bewegt sich tendenziell aber doch wohl auf derselben Linie. Vier Punkte sind an dem Dekret von Bedeutung:

1. Das hauptsächlich auf Konkordaten beruhende *Sonderrecht* bei Bischofsernennungen bleibt von der Neuregelung unberührt; damit bleiben es hierzulande auch die Rechte der Domkapitel.

2. Das *Mitspracherecht der Bischofskonferenzen* bei der Nennung von Kandidaten und beim eigentlichen Ernennungsverfahren wird nicht, wie man eigentlich erwarten würde, erweitert, sondern so differenziert, daß die Differenzierung eher einer Einschränkung gleichkommt. Die nachkonziliaren Dekrete füllen hier einen Rechtsrahmen aus, den das Konzilsdekret „Christus Dominus" über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (Nr. 22) mit der Umschreibung offen gelassen hatte, die Ernennung von Bischöfen sei „wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht der zuständigen kirchlichen Obrigkeiten". Die im Motuproprio „Ecclesiae sanctae" vom 6. August 1966 niedergelegten Durchführungsbestimmungen zu diesem Passus (Ecclesiae sanctae Nr. 10; vgl. HK, Oktober 1966, 460) beziehen sich ausschließlich auf die Bischofskonferenzen, indem sie feststellen, diese sollen „nach Maßgabe von Normen, die vom Apostolischen Stuhl erlassen (wurden) oder noch zu erlassen sind, in sorgfältiger und geheimer Besprechung über Bischofskandidaten für ihr Land in jedem Jahr beraten und die Namen der Kandidaten dem Apostolischen Stuhl vorlegen". Die jetzt erlassenen Normen führen aber eine neue Komponente ein, indem sie nicht nur das alleinige Ernennungsrecht des Papstes und das Vorschlagsrecht des Einzelbischofs hervorheben, sondern die Prüfung der Kandidatenlisten bei den *Bischofsversammlungen der Kirchenprovinz* ansiedeln und eine Befassung durch die nationalen bzw. regionalen Bischofskonferenzen nur im Ausnahmefall (und nur nach ausdrücklicher vorheriger Information des Apostolischen Stuhles) vorsehen. Nur wenn beim Informativverfahren zwei Drittel der Mitglieder der nationalen Bischofskonferenz, die, wie gesagt, im Regelfall nicht direkt damit befaßt werden soll, es verlangen, sind die Kandidatenvorschläge auch dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz zur Kenntnis zu bringen, damit dieser Informationen aus gesamtnationaler Perspektive anfügen kann.

3. Die neuerrichteten *diözesanen Räte* (Pastoral-, Priester- und Laienräte) werden *als Gremien* weder in das Informativ- noch in das eigentliche Ernennungsverfahren eingeschaltet. Die notwendigen Konsultationen sollen sich zwar auf einen breiteren und vielfältigeren Personenkreis (Priester, Ordensleute, Laien) erstrecken, aber sich auf rein individuelle Befragungen unter Anwendung der höchsten Geheimhaltungsstufe (päpstliches Secretum) beschränken. Die Mitglieder der Räte sind empfohlene Informanten unter anderen; eine Konsultation der Räte selbst ist nicht vorgesehen.

4. Im eigentlichen Ernennungsverfahren behält der *Päpstliche Nuntius* die Schlüsselrolle. Über ihn müssen nicht nur die Ergebnisse des Informativverfahrens dem Apostolischen Stuhl zugeleitet werden; der Nuntius selbst hat in einem zweiten Durchgang ein eigenes Informativverfahren durchzuführen und „kluge" und „urteilsfähige" Einzelpersonen (Bischöfe, Ordensleute und „vertrauenswürdige" Laien) zu konsultieren. Bei eigentlichen Ernennungsverfahren hat der Nuntius und nicht etwa der Vorsitzende der Bischofskonferenz in Verein mit den diözesanen Gremien eingehend über die Lage der Diözese Bericht

zu erstatten und die Voten des Metropolitanbischofs, der Suffraganbischöfe und des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, versehen mit seinem eigenen, nach Rom zu leiten.

Zweites Beispiel: die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie

Anfang Juli 1972 erschien ein zweites wichtiges Dokument: die *„Instruktion über die Zulassung von anderen Christen in besonderen Fällen zur Eucharistie in der katholischen Kirche"*. Amtlich handelt es sich um einen Richtlinienerlaß des für ökumenische Fragen zuständigen römischen Einheitssekretariats, aber schon auf den ersten Blick stellt man die kräftigen theologischen Pinselstriche der für Lehrfragen zuständigen Glaubenskongregation mit den Vermittlungseffekten des Staatssekretariats fest. Dem Objekt nach regelt die Instrukion eines der theologisch wie kirchenpraktisch am meisten diskutierten Themen der letzten Jahre, die Frage der sog. Interkommunion bzw. der sog. offenen Kommunion. Die Instruktion (vgl. unsere Zusammenfassung in: HK, August 1972, 373) ist als erste verbindliche Reaktion auf den langjährigen Prozeß innerkirchlicher und ökumenischer Auseinandersetzung zu verstehen, auch wenn sie amtlich nur die Nr. 55 des Ökumenischen Direktoriums (über die gottesdienstliche Gemeinschaft mit nichtkatholischen Christen) (vgl. HK, Juli 1967, 327) hinsichtlich der Eucharistie präzisiert.

Auch hier handelt es sich um die *Fortschreibung eines Interpretationsvorgangs.* Das Ökumenismusdekret des Konzils hat hinsichtlich der Gottesdienstgemeinschaft mit getrennten Christen zwei „maßgebende" Prinzipien formuliert: die Bezeugung der Einheit der Kirche auf der einen und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade auf der anderen Seite: „Die *Bezeugung der Einheit* verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die *Sorge um die Gnade* empfiehlt sie indessen in manchen Fällen" (Nr. 8). Dieser doppelte, die innere Spannbreite katholischen Eucharistie- und Kirchenverständnisses andeutende Grundsatz wird vom Ökumenischen Direktorium wiederholt (Nr. 38) und für die praktische Anwendung für das Verhältnis zu den orthodoxen Christen (Nr. 39 ff.) und die gottesdienstliche Gemeinschaft „mit den anderen getrennten Brüdern" (Nr. 55 ff.) spezifiziert, wobei für das Verhältnis zu den Orthodoxen die gleichgerichteten Bestimmungen des Dekrets über die Ostkirchen (Nr. 26 bis 29) herangezogen werden. Mit beiden Dekreten hält das Direktorium bezüglich der *Orthodoxen* fest, hier sei „das ekklesiologische und sakramentale Fundament dafür vorhanden, daß eine gewisse gottesdienstliche Gemeinschaft mit diesen Kirchen — das Sakrament des Altars nicht ausgeschlossen — ‚unter gegebenen geeigneten Umständen und mit Billigung der kirchlichen Autorität' nicht nur erlaubt, sondern mitunter auch ratsam ist" (Nr. 40).

Weitere Einschränkungen werden für die Orthodoxen nicht gemacht; es wird in den folgenden Abschnitten lediglich festgestellt, daß die orts- und gesamtkirchlichen Autoritäten die Erlaubnis zur Teilnahme an den Sakramenten erst *nach dem positiven Ausgang von Konsultationen* erteilen sollen (Nr. 41) und daß auf *„legitime Gegenseitigkeit"* höchster Wert gelegt wird (Nr. 42). Daß die Orthodoxen ihrerseits wenig Bereitschaft zeigen, von der gewünschten Gegenseitigkeit Gebrauch zu machen, ist bekannt; vgl. u. a. ds. Heft, S. 468.)

Für die „anderen getrennten Brüder" werden in Nr. 55 wegen des Fehlens der „Einheit des Glaubens bezüglich der Sakramente" *einschränkende Regelungen* getroffen. Für sie ist die Zulassung nur gestattet bei Todesgefahr, bei schwerer Notlage (Verfolgung, Gefängnis), „wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt", und in anderen dringenden Fällen, über die der Ortsoberhirte oder die Bischofskonferenz entscheiden soll. Gegenseitigkeit wird hier ausgeschlossen: Ein Katholik darf die Sakramente nur von einem Amtsträger verlangen, der die Priesterweihe gültig empfangen hat.

Die jüngste Instruktion führt diese Unterscheidung weiter und erläutert die „dringenden Notfälle", die nicht auf Situationen der Unterdrückung und Gefahr beschränkt bleiben. Es sollen sein Fälle von Christen, „die sich in schwerer geistlicher Not befinden und keine Möglichkeit haben, sich an ihre eigenen Gemeinschaften zu wenden". Als einziges Beispiel wird die Situation der Diaspora genannt: Die modernen Massenbewegungen führten nichtkatholische Christen oft in katholische Gegenden, wo sie Hilfe seitens der eigenen Gemeinschaften „nur um den Preis vieler Kosten und großer Anstrengungen" erhalten können.

Das Fazit zu diesem Dokument:

1. Es bleibt bei der *Zulassung in Notfällen.* Die Grenze ist das Nichterreichen der eigenen Gemeinschaft unter zumutbaren Voraussetzungen.

2. Wegen der Gefahr der Verdunkelung des Glaubens und der Grenzen der tatsächlich bereits bestehenden Einheit (die im Falle der Zulassung von orthodoxen Christen nicht besteht) wird von den anderen getrennten Christen eine persönliche Äußerung des Glaubens an die Eucharistie gefordert, „die dem Glauben der katholischen Kirche entspricht". Offensichtlich ist der articulus stantis vel cadentis nicht einmal die *Realpräsenz* (sie ist wohl implizit — „. . . wie sie von Christus eingesetzt wurde . . ." —, aber nicht ausdrücklich genannt), sondern das *Fehlen des Sakraments der Weihe.* Unklar ist, wieweit die *Forderung nach einem expliziten Glaubensbekenntnis* mit der Forderung des Direktoriums identisch ist, denn dieses sieht die Zulassung eines nichtkatholischen Christen in den genannten Notfällen vor, „sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist".

3. Die klassische katholische Eucharistielehre wird unter privilegierter Hervorhebung des hierarchischen Moments innerhalb der Gemeinschaft der Kirche und damit des Amtes festgeschrieben. Von den drei Elementen, die die Instruktion als wesentlich für das katholische Eucharistieverständnis bezeichnet, nennt sie den eucharistischen Glauben („den sie in der eucharistischen Handlung je eigens bekennt") an dritter Stelle (nach der priesterlichen Amtsvollmacht und der hierarchischen Einheit des Amtes).

4. Die Instruktion stellt zwar mit der deutlichen Absicht, das *Moment der Einheit als Voraussetzung für die gemeinsame Eucharistie* zu profilieren bzw. seiner Verharmlosung entgegenzuwirken, den strengen inneren Zusammenhang von eucharistischer und kirchlicher Gemeinschaft heraus, würdigt aber kaum das Verlangen nach gemeinsamer Eucharistie als Verlangen nach der Wiederherstel-

lung der substantiellen kirchlichen Einheit. Sie entwickelt so den eigenen ekklesiologischen Ansatz nicht in seine ökumenische Dimension weiter und begründet die Möglichkeit der Zulassung zur Eucharistie im Grunde unekklesial allein aus dem Verständnis der eucharistischen Speise als Gnadenmittel.

Drittes Beispiel: die Richtlinien über die Generalabsolution

Eine knappe Woche nach der Instruktion des Einheitssekretariats erschienen als drittes Dokument die *„Seelsorglichen Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution"*. Auch hier muß der Titel genau gelesen und im Gedächtnis gehalten werden, um keine falschen Hoffnungen bzw. Enttäuschungen zu wecken: Denn wie es sich im Falle der Instruktion des Einheitssekretariats nicht um das Thema Interkommunion oder offene Kommunion (auch nicht um eine begrenzte offene Kommunion), sondern um die Regelung individueller seelsorglicher Notfälle handelt, so „regeln" die seelsorglichen Richtlinien der Glaubenskongregation nicht *direkt* die Frage der Sakramentalität von Bußfeiern und ihr Verhältnis zur Einzelbeichte. Die praktischen Regelungen, die durch das Dokument getroffen werden, beziehen sich unmittelbar auf die Erweiterung des Katalogs von Notfällen.

Die Richtlinien fassen die Instruktion der Apostolischen Pönitentiarie vom 25. März 1944 zusammen und ergänzen sie. Die *rechtlichen und dogmatischen Grundlagen* sind in beiden Dokumenten dieselben, nur der *Anwendungsbereich* wird vergrößert. Dabei handelt es sich nur um eine graduelle, keine substantielle Erweiterung. Denn den Tatbestand der „schwerwiegenden Notwendigkeit" (auch außerhalb bestehender Todesgefahr) kannte man bereits bisher. Nur die Umschreibung ist neu. Dieser Fall trifft zu, „wenn angesichts der Zahl der Pönitenten die notwendige Anzahl von Beichtvätern nicht zur Verfügung steht, um innerhalb einer angemessenen Zeit die Beichte der einzelnen Gläubigen in gebührender Weise zu hören, so daß die Pönitenten lange (diu) — ohne ihre Schuld — die Gnade des Sakramentes oder die heilige Kommunion entbehren müßten". Der große Andrang allein genügt nicht, ausschlaggebend ist der Mangel an Priestern. Gedacht ist vor allem an Missionsgebiete, sicher auch an priesterarme Gegenden Lateinamerikas, wo einzelne Bischofskonferenzen in den letzten Wochen bereits generelle Vollmachten zur Spendung der Generalabsolution erteilt haben.

Ganz klar ist das Ausmaß der Erweiterung nicht; die zuständigen römischen Stellen sahen sich zahlreichen Rückfragen ausgesetzt. P. *V. Miano SDB*, der die Richtlinien vor der Presse in Rom erläuterte, machte eine feinfühlige Unterscheidung: Das „diu" müsse relativ gesehen werden, bezogen auf die subjektive Verfassung des Pönitenten. Es gebe Christen, die sich in keiner Weise darum kümmerten, im Gnadenstand zu leben. Aber es gebe andere, für die es sehr schmerzlich ist, auch nur einige Tage ohne die moralische Gewißheit der Gnade Gottes und der Hilfe der Sakramente zu bleiben (zit. nach La Croix, 22. 7. 72). Die möglichen Notfälle sind also wohl eher extensiv zu verstehen. Das entspricht auch dem, was der Papst selbst in der Mittwochsaudienz vom 19. Juli gesagt hat, als er nochmals wiederholte, der besagte Notstand könne nicht nur auf Missionsgebiete, sondern, wie auch die Leitlinien feststellten, „auch auf andere Orte und Gruppen von Personen" zutreffen (vgl. Osservatore Romano, 20. 7. 72).

Indirekt wollen die Leitlinien freilich wesentlich mehr: an erster Stelle eine Bestätigung, daß die Lehre des Konzils von Trient über die *Notwendigkeit des persönlichen Bekenntnisses von Todsünden* (DS 1707) nicht als Disziplinarregel, sondern als göttliches Recht zu werten ist; an zweiter Stelle, daß die Qualität des Sakramentalen der Einzelbeichte vorbehalten ist und auf Bußgottesdienste, die empfohlen, aber als Vorbereitung auf die Beichte verstanden werden, nicht zutrifft. Die *Bindung an die Einzelbeichte* wird auch hinsichtlich der sakramentalen Generalabsolution nochmals präzisiert, indem die Richtlinien im Unterschied zur Instruktion der Pönitentiarie von 1944 nicht nur an die jährliche Beichtpflicht jener erinnern, die die Generalabsolution erhalten haben, sondern auch festlegen, daß sie einzeln gebeichtet haben müssen, bevor sie erneut die Generalabsolution erhalten.

Fragen, die sich aufdrängen

Wenn an diesen Beispielen auf den ersten Blick bereits gemeinsame kirchenpolitische Grundlinien sichtbar werden, so kann man sie doch nicht über einen Leisten schlagen. Die offenen Fragen, die diese aufgeben, richten sich deshalb primär an das einzelne Dokument. Zunächst zum Thema Bischofsernennungen:

1. Es erscheint durchaus verständlich und sinnvoll, daß die zentrale Kirchenleitung in einer Phase unruhiger kirchlicher Entwicklung mit ausgeprägter innerkirchlicher Frontenbildung und durchlässiger gewordenen Grenzen zu den anderen Kirchen und zur geistigen Umwelt insgesamt bei der Besetzung von Bischofsstühlen alle nur denkbare Umsicht aufwendet und daß die Kandidaten mit aller Akribie geprüft und gesiebt werden. Aber kann eine solche Prüfung von der zentralen Kirchenleitung in der Weise allein durchgeführt werden, daß *lokale und regionale Instanzen* sich vornehmlich nur als Zuträger von Informationen betätigen? Spricht dagegen nicht die holländische Erfahrung der jüngsten Zeit, wo sich Rom wie im Falle Roermond zwar gegen die diözesanen und nationalen Gremien durchsetzte, dabei aber einen Bischof ernannte, dessen Loyalität gegenüber Rom außer Zweifel steht, der aber nicht in der Lage ist, seine Diözese durch seine Person und sein Amt pastoral zu integrieren? Wird bei einem sehr verzweigten, aber im Grunde zentralistisch orientierten Ernennungsverfahren nicht die Gefahr groß, daß Fragen der Gefolgschaftstreue gegenüber dem Apostolischen Stuhl *allein* ausschlaggebend werden?

2. Die jetzigen Richtlinien über die Bischofsernennungen bestätigen von neuem die *zentrale Rolle der Päpstlichen Nuntien*, wie sie durch das Motuproprio „Sollicitudo omnium Ecclesiarum" (vgl. HK, September 1969, 407f.) fixiert wurde. Erhält aber damit die päpstliche Diplomatie nicht an einer Stelle ein Übergewicht, wo empfindliche Fragen des innerkirchlichen Lebens primär nach seelsorgerlichen Gesichtspunkten zu entscheiden sind? Und desavouiert der Apostolische Stuhl nicht selbst die Kollegialitätslehre des Konzils durch eine unkollegiale Praxis, wenn Bischofsernennungen nicht primär im Einvernehmen mit den Diözesen und den zuständigen Bischofskonferenzen durchgeführt werden?

3. Niemand wird in der gegenwärtigen Experimentierphase die Leistungsfähigkeit der *diözesanen Räte* über-

schätzen; auch mag zutreffen, daß zuviel Öffentlichkeit bei Bischofsernennungen eher abträglich ist, aber welche Aufgaben sollen diese Räte erfüllen, wenn sie von solch grundlegenden Entscheidungen ausgeschlossen werden? Und ist durch sie nicht doch ein größeres Maß an Objektivität gewahrt, wenn sie sich als Clearingstelle öffentlicher Meinung betätigen, anstatt daß durch bloß individuelle Konsultation der Flüsterpropaganda oder gar der Denunziation die Tür geöffnet wird?

Sodann zur Instruktion über die Zulassung von nichtkatholischen Christen zur Eucharistie:

1. Beachtet das Dokument die „Rangfolge der Wahrheiten" (Ökumenismusdekret, Nr. 11), wenn es dem Amt in der theologischen Grundlegung der praktischen Regelung ein solches Übergewicht in der theologischen Gesamtwirklichkeit des eucharistischen Geschehens einräumt, daß der *gemeinsame eucharistische Glaube* so von der Amtsfrage überdeckt wird, daß er fast zweitrangig erscheint?

2. Seit Jahren finden mit den verschiedenen konfessionellen Weltbünden Lehrgespräche statt, die sich auch mit der *Amtsfrage* beschäftigen und bei denen da und dort ein wenigstens relativer Konsens erreicht wurde (vgl. den Schlußbericht der gemeinsamen Theologenkommission Katholische Kirche — Lutherischer Weltbund in: HK, November 1971, 541). Kann es die zentrale Kirchenleitung theologisch und kirchenpolitisch verantworten, in der eigenen kirchlichen Praxis an diesen Gesprächen vorbeizuhandeln?

3. Der Apostolische Stuhl wird innerkirchlich sicher auf weitgehende Zustimmung stoßen, wenn er vor unüberlegten Interkommunionstrends warnt, denen oft eine zutreffende Motivation abgeht. Aber läßt sich dies alles *rein disziplinär* regeln, ohne daß die theologischen und ekklesiologischen Fragen aufgearbeitet werden?

Schließlich zu den Richtlinien über die sakramentale Generalabsolution:

1. Es ist eine jahrhundertealte Praxis der Kirche, in den Grundsätzen fest zu bleiben, aber in der konkreten Anwendung sich flexibel zu verhalten. Diesem Grundsatz folgt sie auch mit der erneuten Regelung der Generalabsolution. Aber wird solche Wendigkeit nicht zur bloßen Kasuistik, wenn die *pastoralen Voraussetzungen* nicht mitbedacht werden? Hinsichtlich des Bußsakraments ist es doch so, daß die Zeitgenossen erst wieder aufgeschlossen werden müssen für das, was persönliche Schuld, Sünde und Sündenvergebung ist. Gemessen an dieser Problematik, erscheint eine Ausweitung der Möglichkeiten der Generalabsolution ohne Vertiefung des religiösen Unterbaues gar nicht besonders vordringlich.

2. Es wäre für die Kirche nicht gut, wenn sie sich ausgerechnet in der Bußdisziplin, einem vordergründigen Trend folgend, hauptsächlich um „Erleichterungen" bemühte. Wäre aber eine größere *Differenzierung der sakramentalen Bußpraxis* nicht bereits jetzt möglich, zumal es unter den Theologen in zweierlei Hinsicht so gut wie einen Konsens zu geben scheint: daß die Bußgottesdienste durchaus einen sakramentalen Charakter haben und daß (durchaus im Sinne von Trient) die Lossprechung von Sünden, „die vom Reich Gottes ausschließen", das persönliche Bekenntnis notwendig macht?

3. Fußt die jetzige Regelung, das gilt in abgewandelter Form übrigens auch für die Regelung der Eucharistieteilnahme von Nichtkatholiken, nicht auf einem *verdinglichten Sakramentenverständnis*, wenn man sich mehr oder weniger nur von dem einen Kriterium leiten läßt, daß möglichst viele des sakramentalen Zeichens teilhaftig werden, ohne genügend dessen inneren Sinn zu erschließen? Trägt man damit nicht selbst dazu bei, die „Allergie gegen das Sakramentale" noch zu vergrößern?

Welche Richtung wird eingeschlagen?

Neben diesen Einzelfragen ist auch zu bedenken, inwieweit sich in diesen und ähnlichen Erlassen ein Grundtrend abzeichnet. Dazu nur zwei Anfragen.

1. Nähern wir uns in der Kirche, wenn wir die Maxime „Festigkeit im Grundsatz — Flexibilität in der Praxis" auf einer zu engen theologischen Basis ansiedeln und sie pastoral überstrapazieren, nicht noch stärker als bereits bisher einer Art *Grenzfallpastoral*, die von einer ähnlichen Grenzfallmoral begleitet wird? Kann aber eine solche Grenzfallpastoral nicht nur praktisch, sondern auch unter lehrhaften Gesichtspunkten gefährlich werden, wenn, wie im Falle der neuen Leitlinien für die Generalabsolution, zwar an der Bekenntnispflicht (Individualbeichte) festgehalten wird, aber zugleich vorgesehen ist, daß bei Mangel an Beichtvätern nur einige individuell beichten, die anderen nur die Generalabsolution erhalten und damit praktisch für immer und unter allen Umständen von der Bekenntnispflicht „dispensiert" werden? Noch problematischere Folgen hätte eine solche Grenzfallpastoral oder -moral auf einem anderen Gebiet. Es ist bekannt, daß man in Rom gegenwärtig im gleichen Maße, in dem man die Unauflöslichkeit der Ehe einschärft, bereit ist, die *Nullitätsgründe* zu erweitern. Bei wendiger Handhabung (vor allem psychischer Faktoren, mangelnde Reife usw.) ließen sich dann sehr viele Ehen für ungültig erklären. Eine solche Ehedisziplin würde in sich unglaubwürdig. Dies alles sähe nach einem recht seltsamen Rückzugsgefecht aus.

2. Das Bemühen des Apostolischen Stuhles bei wachsender innerkirchlicher Pluralität verstärkt wieder die *Lehrgrundlagen* in Erinnerung zu rufen, ist ebenso legitim und notwendig, wie nach seelsorglich praktikablen Wegen zu suchen. Aber der nachkonziliare Entwicklungsprozeß ist in seinen theologischen wie pastoralen Komponenten keineswegs ein linearer Weg des Abfalls, er ist auch ein Prozeß der Vertiefung und Klärung, nicht zuletzt in vielen theologischen Fragen. Genügt es dann, dogmatische Sätze zu wiederholen, als ob es diese Entwicklung gar nicht gegeben hätte? Wie versteht man dann den *zeitgeschichtlichen Auftrag der Kirche:* als Vertiefung ihres Lebens und ihrer Verkündigung auf dem Hintergrund der inzwischen deutlicher sichtbar werdenden Gesamttradition oder nur als Rückkehrversuch zu einer einmal so sicher wirkenden, aber Teiltraditionen verabsolutierenden Lehrpraxis? Niemand zweifelt an der Geschmeidigkeit zentralkirchlicher Stellen bei der Lösung von Notsituationen und Grenzfällen. Und man täte dem Apostolischen Stuhl Unrecht, wollte man solche Geschmeidigkeit nur als erzwungene taktische Anpassung deuten. Auch Rom geht es um die rechte Verkündigung und um die rechte Seelsorge. Aber das kapitale Problem sind heute nicht die seelsorglichen Grenzsituationen, sondern die oft mangelnde Offenheit der dabei vorausgesetzten doktrinellen Basis für die Aufnahme von Erfahrungen, die den Glauben nicht umstoßen, sondern neu beleben.

D. A. Seeber

„Progressive Katholiken" der DDR fordern neue Standortbestimmung der Kirche

Am 5. August 1972 veröffentlichte das Zentralorgan der Ost-CDU, „Neue Zeit", ein „Offenes Wort von Katholiken in der Deutschen Demokratischen Republik". Es erregte einiges Aufsehen, weil damit erstmals der sonst zahlenmäßig kleine Rahmen der sog. „progressiven Katholiken" der DDR gesprengt wurde, der sich um die Ostberliner katholische Monatsschrift „Begegnung" und die „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten" (vgl. HK, Januar 1972, 8 ff.) schart.

Das angeblich von „mehreren tausend namhaften Gliedern katholischer Pfarrgemeinden" (Neues Deutschland, 4. 8. 72) unterzeichnete Dokument beginnt mit der Feststellung, daß Mitarbeit bei der Lösung der Menschheitsprobleme und soziale Gerechtigkeit und Frieden verpflichtende Aufgaben für jeden Christen seien. Ebenso wie Millionen Katholiken in allen Erdteilen, die „Beispiele praktizierter christlicher Mitverantwortung für den gesellschaftlichen Fortschritt in der Welt" geben, hätten auch die Katholiken in der DDR, wo „das Volk aus bitteren geschichtlichen Erfahrungen die Konsequenzen zog und die humanistische Gesellschaftsordnung des Sozialismus aufbaut", „die Möglichkeit, ihren irdischen Pflichten immer besser gerecht zu werden". Im beruflichen Leben und in der gesellschaftlichen Mitarbeit leisteten sie „oftmals Hervorragendes zum Nutzen unseres Volkes und zur Stärkung unseres Friedensstaates". Es seien viele Glaubensbrüder in „leitenden Funktionen des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft und Kultur tätig". Dies berechtige zu der Feststellung, „daß Staat und Gesellschaft in der DDR auch von den Katholiken mitgestaltet wurden und werden". Als Beleg für diese Behauptung nennen die Initiatoren der Unterschriftenaktion das traditionsbewußte katholische Eichsfeld, das „als Beispiel für das staatsbewußte Handeln der Katholiken in der ganzen Republik" bezeichnet wird. Die Bewohner des Eichsfeldes hätten „ihr vom Kapitalismus vernachlässigtes, sozial rückständiges Gebiet zu wirtschaftlichem und sozialem Fortschritt" geführt.

Mehr „Staatsbejahung" gefordert

Nach der theoretischen Erörterung des ersten Teils, in dem auch noch die Rede ist vom Einklang der „zur Wirklichkeit werdenden humanistischen Ideen des Sozialismus" mit „den ethischen Prinzipien des Christentums", von der „konsequenten Friedenspolitik unseres Staates" und vom „Fehlen ermutigender Worte der Bischöfe und Priester", folgen drei Hauptforderungen und Feststellungen, die den Katholiken und der Kirche „Rat und Hilfe bei der gesellschaftlichen Standortbestimmung und Neuorientierung" bieten sollen.

Der erste Punkt zielt auf eine eindeutige Erklärung der Bischöfe der DDR zu der geplanten *europäischen Sicherheitskonferenz*. Die Geistlichen sollten den der Kirche und allen Katholiken der DDR erteilten Auftrag zum Friedensdienst fördern, während die Bischöfe darüber hinaus „alle staatlichen und gesellschaftlichen Bemühungen für die Erhaltung des Friedens, für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa" unterstützen sollen. Schon mehrfach zuvor waren ähnliche Petitionen an die Ordinarienkonferenz herangetragen worden.

Im zweiten Punkt wird zunächst noch einmal festgestellt, die sozialistische Gesellschaftsordnung werde von der Mehrheit der Katholiken mitgestaltet. Diese Mehrheit sei sogar von der „Dauerhaftigkeit der sozialistischen Gesellschaftsordnung in der DDR und vom künftigen Sieg des Sozialismus in der ganzen Welt überzeugt". Auf dieser Behauptung aufbauend, schließt sich einer der Kernsätze des „Offenen Wortes" an: „Nur durch ein positives Verhältnis zu dieser unserer Gesellschaftsordnung kann die Kirche in der DDR ihrem vom Evangelium erteilten Auftrag zum Dienst am Menschen gerecht werden. Wir bitten unsere Bischöfe und Priester, an einer gesellschaftsgerechten und zukunftsorientierten Profilierung der Kirche und ihres Wirkens in der DDR mitzuarbeiten."

Schließlich im dritten Punkt findet sich die Forderung, die Kirche möge angesichts der „konsequenten Friedenspolitik" eine „deutlicher als bisher" erkennbare „staatsbejahende Position" beziehen. Die erste Konkretisierung dieser staatsbejahenden Position sehen die Unterzeichner in der Durchsetzung der *nationalen Eigenständigkeit* der Kirche. „Als Kirche in einem souveränen Staat hat die Kirche in der DDR auch Anspruch auf nationale Eigenständigkeit im Rahmen der Weltkirche. Wir bitten unsere Bischöfe, die dafür erforderlichen Voraussetzungen erwirken zu helfen." Mit einer solchen Reaktion auf die Neuregelung der Diözesangrenzen jenseits von Oder und Neiße (vgl. HK, August 1972, 374 ff.) mußte gerechnet werden. Eine Erläuterung des Begriffs „nationale Eigenständigkeit", wie sie dem Vertreter der „Neuen Zeit" bei einem Pressegespräch in Dresden gegeben wurde, verdeutlicht diese Linie. Ihm wurde geantwortet, die Forderung richte sich an den Episkopat. Dieser solle sich dafür einsetzen, daß „die *Grenzen der kirchlichen Jurisdiktionsbereiche in der DDR den staatlichen Grenzen angeglichen werden.*" Dies bedinge die Annulierung jedweder organisatorischen Abhängigkeit der kirchlichen Verwaltung z. B. von Schwerin, Magdeburg, Erfurt und Meiningen von Diözesen in der BRD.

Schützenhilfe der Nationalen Front

Die *Adressaten des* „Offenen Wortes" sind in erster Linie die DDR-Synode und die Berliner Ordinarienkonferenz. Am 3. August wurde das Dokument durch eine Abordnung

der Initiatoren der Unterschriftenaktion der Zentralen Arbeitsstelle zur Vorbereitung der Pastoralsynode in Dresden übergeben. Gleichzeitig erfolgte die Zustellung an den Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz (in der „Neuen Zeit" heißt es am 4. 8. 72 in einer Art Vorgriff auf die im Brief enthaltenen Vorstellungen: „dem Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenz in der DDR"), Kardinal *Bengsch*.

Auch die Synode wird in dem Aufruf direkt angesprochen. Die Unterzeichner erwarten von ihr „die Möglichkeit, den Standpunkt der Kirche in der DDR zu den hier aufgezeigten Fakten zu überprüfen und neu zu formulieren." „Wir bitten alle, die für die Pastoralsynode Verantwortung tragen, darum bemüht zu sein, daß diese Möglichkeit als eine große Chance für unsere Kirche recht genutzt wird." Aufgefallen ist die unterstützende *Aktivität der „Nationalen Front"*. Obwohl deren Schützenhilfe von offizieller Seite wohlweislich verschwiegen wird, ist bekannt, daß sie ihren Apparat zur Verfügung stellte, um das gesteckte Ziel von 30 000 Unterschriften zu erreichen. Von den Werbern wurde teilweise mit der Behauptung gearbeitet, jede Unterschrift bedeute eine „Hilfe für den Hl. Vater". Da jetzt nur noch von „mehreren tausend" Unterzeichnern die Rede ist und außerdem bei den verschiedenen Kommentaren und Berichten der DDR-Presse jeweils nur wahllos einige Namen herausgegriffen werden, dürfte feststehen, daß das Ziel bei weitem nicht erreicht wurde.

Störmanöver gegenüber der Synode?

Schon vor der Veröffentlichung des Textes hatte der Ostberliner Generalvikar *Th. Schmitz* in einem Schreiben an die Priester der Diözese erklärt, daß „es sich bei dem Verfasserkreis des vorgelegten Textes nicht um ein entsprechend der Wahlordnung zur Pastoralsynode anerkanntes kirchliches Gremium handelt". Das Papier kann damit als eine der vielen privaten Synodeneingaben behandelt werden. Die Frage der versuchten „fremden Beeinflussung", die das gesamte Synoden-Unternehmen zum Scheitern bringen könnte, ist allerdings damit noch nicht vom Tisch.

Das von den Autoren geforderte Bekenntnis zur DDR klammert selbstverständlich alle Punkte aus, die es wegen der Religionspolitik der SED der Kirche so schwer machen, den Staat zu bejahen. Das Vorpapier 5 („Apostolat und Weltdienst") der Synode spricht da viel konkreter. So heißt es z. B.: „Die grundsätzliche Festlegung des Staates auf eine atheistische Weltanschauung wirkt sich in vielen Bereichen aus, besonders im Bildungswesen und in der Kultur. Auf diese Weise kommen viele Christen in Gewissensnöte und zusätzliche Schwierigkeiten." Insofern ist das „Offene Wort" wohl auch als Reaktion auf die Vorpapiere zu verstehen. Was die Neuregelung der Diözesangrenzen angeht, so wird man kirchlicherseits sicherlich alles daran setzen, um eine zusätzliche Belastung der Synode zu vermeiden. Die Frage selbst dürfte nach einem eventuellen Abschluß eines Grundvertrages zwischen der Bundesrepublik und der DDR besonders akut werden, doch übereilte Änderungen sind hier kaum zu erwarten.

Ein neuer Kirchenkonflikt in Jugoslawien?

Es ist nicht leicht, die gegenwärtigen Spannungen zwischen Kirche und Staat in Jugoslawien bzw. in einigen seiner Republiken in der richtigen Perspektive zu sehen und sie weder unter- noch überzubewerten. Praktisch läuft dies auf die Frage hinaus, welche Gründe sich für diese Verschlechterung, die seit der kroatischen Krise um die Jahreswende 1971/72 zunehmend zu beobachten ist, erkennen bzw. mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen lassen. Handelt es sich um ein von der Parteiführung nicht oder nur teilweise gedecktes Vorpreschen einzelner antiklerikaler bzw. antikirchlich eingestellter Parteiorgane auf den unteren Ebenen, oder gehen die staatlichen Übergriffe auf Parteidirektiven höheren Ursprungs zurück? Bahnt sich etwa ein Kurswechsel an oder suchen antikirchliche Kreise im Schatten der kroatischen Krise alte Rechnungen zu begleichen?

Verhaftungen von Priestern und Laien

Seit gut einem halben Jahr lassen sich vor allem in Kroatien, Dalmatien und in Bosnien-Herzegowina zunehmend *staatliche Übergriffe in das kirchliche Leben* beobachten, die die Katholiken und die Bischöfe stark beunruhigen. Am augenfälligsten sind die Verhaftungen einzelner Priester und katholischer Laien und ihre Verurteilung, eine Welle von Presseangriffen gegen die kirchlichen Persönlichkeiten und Stellen, Hausdurchsuchungen kirchlicher Gebäude, Maßnahmen gegen kirchliche Zeitschriften und die Behinderung des Baus neuer Kirchen oder kirchlich-pastoraler Zentren. Weniger ins Auge springen die Diskriminierung sozial höher gestellter Katholiken, vor allem von Lehrkräften und Ärzten, und die Forcierung des atheistischen Weltanschauungsunterrichtes in den Schulen.

Die oft erst in jüngster Zeit bekanntgewordenen Fakten liegen zum Teil schon weiter zurück. Anfang August wurde z. B. der Vizerektor der Zagreber Universität, *I. Cicak*, ein aktiver Katholik, vor Gericht gestellt. Zusammen mit drei kroatischen Studentenführern wurden ihm konterrevolutionäre Angriffe auf den Staat und das föderative System vorgeworfen. Sie sollen unter den kroatischen Studenten eine terroristische und nationalistische „Falange" ins Leben gerufen haben. Der Katholik Cicak war im Frühjahr 1971 von den Studenten gegen den offiziell von der Partei gestützten Kandidaten zum Vizerektor gewählt worden. Sofort hatten sich in der gelenkten Presse Vorwürfe gegen die Kirche erhoben, diese habe die Wahl manipuliert und ihren Einfluß mißbraucht. Cicak selbst wurde als „Klerikalist" und „Klerikalnationalist" beschimpft.

Im Mai 1972 wurde der Guardian des Franziskanerklosters in Tuzla (Bosnien), *Z. Bosnjakovic*, vom Kreisgericht wegen „staatsfeindlicher Tätigkeit" zu drei Jahren Gefängnis verurteilt. Gefängnisstrafen erhielten auch die mitangeklagten Laien *R. Borsic*, ein Rechtsanwalt, und *V. Divkovic*, ein Bibliothekar. Laut Anklage haben sie zusammen mit anderen Priestern und Laien in Tuzla ein Versammlungs- und Aktionszentrum ge-

gründet, wo sie sich unter dem Deckmantel „kirchlicher Tätigkeit" mit Jugendlichen zur Diskussion über politische Ereignisse wie den Zagreber Studentenstreik getroffen hätten. Die Anklageschrift ließ jedoch erkennen, daß er verurteilt wurde, weil er in einem katholischen Jugendklub mit viel Erfolg tätig war. Die Hauptbeschuldigung, er habe „feindliche", d. h. Emigrantenliteratur aus Rom mitgebracht, wurde vom Angeklagten mit Nachdruck bestritten. Ende Juli wurden in der gleichen Stadt Tuzla zwei kroatische Franziskaner, die in Österreich jugoslawische Gastarbeiter betreuen und in Ferien weilten, festgenommen. In ihrem PKW sollen von Emigranten herausgegebene „Broschüren feindlichen Inhalts" gefunden worden sein.

In Dalmatien verhaftete und verurteilte man andere Geistliche, weil sie z. B. in kirchlichen Zeitschriften ein kroatisches Gebet veröffentlicht oder in ihren Kirchen kroatische Tafeln und Wappen aufgestellt hatten. Unter der neuen Führung wird ein solches „Vergehen" als Verstoß gegen die Einheit des Vielvölkerstaates gewertet. Früher stellte es keinen Straftatbestand dar.

Katholische Presse und Lehrer als Zielscheibe

Die kommunistisch gelenkten Medien hatten sich u. a. die katholische Presse in Jugoslawien überhaupt, die katholische Nachrichtenagentur AKSA, die reformfreudige, mit innerkirchlichen Schwierigkeiten kämpfende Zeitschrift „Glas Koncila" (Stimme des Konzils) sowie auflagenstarke katholische Kirchenkalender als Zielscheibe ausgesucht. Den Kirchenbau, der vor allem in Bosnien-Herzegowina stärker als je zuvor betrieben wird, suchte man dadurch zu behindern, daß man die Legalität der Spenden aus dem Ausland anzweifelt. Unter den emigrierten Spendern würden sich auch „staatsfeindliche Elemente" befinden. Bisweilen kam es auch zu tätlichen Übergriffen der Polizei bei harmlosen kirchlichen Veranstaltungen (z. B. Gesangsabenden), wo die Teilnehmer verprügelt wurden. Nachträgliche Beschwerden verliefen meist im Sande.

Doch die Übergriffe sind nicht nur auf die katholische Kirche beschränkt. Das *serbisch-orthodoxe Patriarchat* veröffentlichte Ende Juni ein Kommuniqué, in dem es gegen die einmonatige Gefängnisstrafe für den Bischof von Zica, *Vasilije*, protestierte, vor allem gegen die nationalistische und chauvinistische Entstellung des wirklichen Vorfalls in Presse und Rundfunk. Der Bischof, der im Mai dieses Jahres verurteilt wurde, hatte im Oktober 1971 die Anordnung der Schulbehörde, daß Kinder an der Einweihung der Dorfkirche von Brezna nicht teilnehmen durften, als verfassungswidrig verurteilt. Die Heilige Synode, so hieß es im Kommuniqué, erwarte von den Behörden nur die schlichte Einhaltung der eigenen Gesetze und Bestimmungen über die religiöse Freiheit, den gesetzlich erlaubten Religionsunterricht und den Bau neuer Kirchen.

Im autonomen Gebiet Kosovo hielt der „Bund der Kommunisten" eigens eine Vollversammlung ab, um die „feindlichen Tätigkeiten des Klerus und der Religionen" zu erörtern (vgl. „Rilindja", 6. 7. 72 und Radio Belgrad, 5. 7. 72). Auf ihr wurde den orthodoxen Priestern vorgeworfen, sie würden sich zunehmend als Hüter der Nationalitäteninteressen aufspielen und auf öffentlichen Versammlungen nationalistische Reden halten. Der katholischen Kirche schob man „perfide Tätigkeiten" in die Schuhe, da sie den Staat als unfähig hinstellte, bestimmte Probleme zu lösen.

Am härtesten trifft den einzelnen öffentlich engagierten Katholiken immer noch die *gesellschaftliche und berufliche Diskriminierung*. Sozialer Aufstieg ist für sie praktisch unmöglich. Besonders religiös aktiven Lehrkräften in den Schulen werden administrative Maßnahmen bis zum Verlust des Arbeitsplatzes angedroht. Als typisches Beispiel dafür kann eine wenn auch schon zurückliegende Erklärung des Vorsitzenden des Landeskomitees der Partei im autonomen Gebiet Vojvodina (Nordserbien), *M. Canadanovic*, angeführt werden. Nach dieser muß ein Lehrer aktiv gegen die Religion sprechen, ein Totschweigen genüge nicht. Wenn er dies nicht tue, könne er nicht an einer sozialistischen Schule unterrichten.

Bischöfe protestieren, die Partei warnt

Speziell gegen diese Äußerung hatte der Bischof von Fiume, *V. Buric*, protestiert und sie als verfassungswidrig gebrandmarkt. Einen scharfen Protest gegen die Zwangserziehung der Kinder im wissenschaftlichen Atheismus in den Schulen legte auch der Vorsitzende der jugoslawischen Bischofskonferenz, der Erzbischof von Zagreb, *F. Kuharić*, ein und forderte in einem Fastenhirtenbrief die Achtung vor dem Recht der Eltern auf christliche Erziehung der Kinder. Auf ihrer diesjährigen Frühjahrssitzung hatte sich die jugoslawische Bischofskonferenz geschlossen hinter diese von der kommunistischen Presse angegriffene „gesellschaftspolitische" Einmischung des Zagreber Erzbischofs gestellt.

Diese zunehmenden Spannungen lösten unter den Katholiken und Bischöfen große Unruhe aus. „Glas Koncila" forderte eine klare Aussage der Parteispitze, damit nicht der Eindruck entstehe, man steuere bewußt einen Kollisionskurs an. Zwar hatte Z. *Frid*, der Vorsitzende der Regierungskommission für religiöse Angelegenheiten in Kroatien, bereits Ende Februar versichert, die Religionspolitik in Kroatien bleibe unverändert. Doch der gleiche Frid erklärte kurz vor der Präsidiumssitzung der jugoslawischen KP vom 11./12 Juli auf der Insel Brioni, die katholische Kirche mische sich in unzulässiger Weise zunehmend in die Politik ein. „Bestimmte Kreise" des Klerus betrieben antimarxistische und nationalistische Aktivitäten und würden die Kirche als einzigen Hort der kroatischen Nationalinteressen hinstellen. Ähnliche Tendenzen zeigten sich auch in der serbisch-orthodoxen Kirche.

Das Präsidium der Partei veröffentlichte zum Abschluß der Sitzung eine Resolution, in der sie die Kirchen warnte, sich in die Politik einzumischen. Die gleichen mehr oder weniger spezifizierten Vorwürfe wurden der Kirche schon seit einiger Zeit in den Massenmedien gemacht. Doch will man anscheinend den Konflikt begrenzen. Denn kurz danach warnte Frid im Zagreber „Vjesnik" (17. 7. 72) die eigenen Genossen vor einem „Generalangriff" auf die *ganze* katholische Kirche Jugoslawiens. Man würde in überholte Positionen zurückfallen, wollte man — wie von einigen vorgeschlagen — der Kirche grundsätzlich die Erteilung von Religionsunterricht, den Bau von kirchlichen Objekten sowie jede Arbeit unter Kindern und Jugendlichen verbieten.

Tiefverwurzeltes Mißtrauen

Wie ist diese neue Zuspitzung zu beurteilen, und welche Gründe stecken dahinter? Es fällt auf, daß die Verschärfung der beiderseitigen Beziehungen zeitlich parallel zur kroatischen Krise verlief und sich in dieser Teilrepublik am stärksten auswirkte. Diesen Zusammenhang legen auch die gegen die Kirche pauschal erhobenen Vorwürfe des Klerikalismus, Chauvinismus und Nationalismus bis hin zum Separatismus nahe. Anderseits blieben Dalmatien, Bosnien-Herzegowina und Serbien von den Spannungen nicht völlig verschont. Als ruhige Insel erwies sich lediglich Slowenien, wo es bis heute zu keiner Verschärfung der Lage gekommen ist. Dazu hat das klare Bekenntnis des Erzbischofs von Laibach, *J. Pogačnik*, zum Nationalitätenstaat, das er im April bei einem Empfang der staatlichen slowenischen Kirchenkommission in Anwesenheit aller slowenischen Bischöfe und von über 100 Priestern ablegte, nicht unerheblich beigetragen. Noch offene Fragen zwischen Kirche und Staat müßten mit einem hohen Maß an Realismus und Toleranz gelöst werden, hatte der Vorsitzende der Kommission, *P. Bojc*, erwidert.

Bis jetzt gingen die Übergriffe so gut wie ausschließlich auf das Konto der *örtlichen Behörden und Parteiorgane*. Dies deutet darauf hin, daß die Verschärfung nicht auf einen grundsätzlichen Kurswechsel in der Kirchenpolitik zurückgeht, auch wenn davon gesprochen wird, daß z. B. die Diskriminierung katholischer Lehrkräfte auf einer internen Parteianweisung beruhe. Eher muß damit gerechnet werden, daß durch das Hochspielen des kroatischen Nationalismus ein überhitztes politisch-gesellschaftliches Klima erzeugt wird, in dem auch antiklerikale und antikirchliche Tendenzen neuen Auftrieb erhielten.

Hinzu kommt, daß das Verhältnis von Gläubigen und parteigebundenen atheistischen Staatsbürgern zum großen Teil immer noch von Angst, Mißtrauen und Argwohn bestimmt ist. Dies stellte der bekannte Konzilstheologe *T. Sagi-Bunić*, Schriftleiter des katholischen Intellektuellenblatts „Svesci", in einer schon länger zurückliegenden Artikelreihe in „Glas Koncila" fest.

Im Anschluß an diese Reihe war es in der Öffentlichkeit zu einer Diskussion über die Stellung des gläubigen Staatsbürgers in der sozialistischen Gesellschaft gekommen. Sagi-Bunić wies mit Nachdruck darauf hin, daß gerade die den Katholiken immer noch vorenthaltene Rechtsgleichheit im öffentlichen Leben den Keim zu einem kirchlichen Klerikalismus und zur Versuchung von sog. „Parallelstrukturen" (katholische Parteien, Gewerkschaften, Verlage usw.) lege. Doch diese Versuchung sei nur die Folge der Randsituation der Katholiken in der Gesellschaft. Nicht zuletzt aber wird auch die stets latente, mit der kroatischen Krise hochgespielte Furcht der Partei vor dem Verlust der staatlichen Einheit, mag sie mehr schlecht als recht begründet sein — wie *M. Djilas* erst jüngst noch ausführte (vgl. „Die Zeit", 28. 7. 72) — mitgespielt haben.

Nach der Wahl des neuen Ökumenischen Partriarchen

Am Sonntag, 16. Juli 1972, wurde der Metropolit von Imbros und Tenedos zum Nachfolger des am 7. Juli verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras gewählt (vgl. HK, August 1972, 388). Unter dem Namen *Dimitrios I.* wird er die Kirche von Konstantinopel leiten und zugleich als „Ökumenischer Patriarch" unter den Oberhäuptern der 16 (oder 19 oder 18) autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition den ersten Platz einnehmen — einen Ehrenvorsitz, wenn man so sagen will; er gibt seinem Inhaber keine „Macht" oder Jurisdiktion über die anderen Kirchen der Orthodoxie, doch bietet er unter Umständen manche Möglichkeit, Initiativen im Dienste aller zu ergreifen. Patriarch Athenagoras hat besonders im letzten Jahrzehnt seines Lebens Gebrauch von diesem Vorzug seiner interorthodoxen Stellung gemacht.

Die Wahl war eine Überraschung

Dimitrios, mit dem bürgerlichen Namen Papadopulos, ist in Tarabya (Therapeia) bei Istanbul, am Ufer des Bosporus, im Jahre 1914 geboren. Sein Heimatort ist für uns Deutsche eine Stätte der Erinnerung: Im Garten der deutschen Botschaft, die hier ihren Sitz hat, liegt ein Ehrenfriedhof für die Gefallenen des Ersten Weltkriegs mit dem Grab des Generalfeldmarschalls von der Goltz Pascha. Siebzehnjährig bezog Papadopulos die Hochschule von Chalki. 1937 wurde er zum Diakon, 1942 zum Priester geweiht, nach Studien und praktischer Einübung auch in Griechenland und Kanada. Drei Jahre wirkte er für die orthodoxe Diaspora in Teheran, deren Gemeinde er aufbaute. Dann war er als Seelsorger in der Türkei eingesetzt (Feriköj). 1964 wurde er Hilfsbischof von Konstantinopel mit dem Titel von Elaia. Erst am 15. Februar 1972 wurde er zum Metropoliten von Imbros und Tenedos bestellt. Sein Weg zum Patriarchat war nach allem, was wir bisher wissen, wesentlich durch *pastorale Tätigkeit* bestimmt.

Seine Wahl freilich durch die Synode der Kirche von Konstantinopel, die sich zu diesem Augenblick aus 15 Mitgliedern zusammensetzte, stellt eine echte Überraschung dar. In den Tagen nach dem Tod des Patriarchen hatte die westliche Presse verschiedene Namen, besonders den des bisherigen engen Mitarbeiters des Verstorbenen, des Metropoliten *Meliton* von Chalkedon, als mögliche Kandidaten genannt (vgl. epd. v. 13. 7. 72). Man äußerte daneben auch ernste Befürchtungen über den weiteren Bestand des Patriarchats in Istanbul (vgl. FAZ, 11. 7. 72).

Tatsächlich wurden *Gespräche zwischen der türkischen und griechischen Regierung* im Blick auf die Patriarchenwahl geführt, letztere ließ sich von der Loyalität der Regierung Melen in Ankara überzeugen. Doch hatte diese selbst Anlaß zu Besorgnissen in Griechenland wie zu allerlei Vermutungen im Westen gegeben. So hatte sie dem Metropoliten Jakobos von Nord- und Südamerika die Einreise in die Türkei zur Teilnahme an der Beisetzung verweigert. Von der Synode verlangte man die Vorlage einer Liste von wenigstens drei Kandidaten innerhalb 72 Stunden. Der Gouverneur von Istanbul hatte zudem die Anwesenheit eines Notars beim Wahlakt gefordert; von dieser Forderung wollte die Regierung indes

später absehen. Aber der Ministerpräsident berief sich im übrigen auf die von türkischer Seite bereits im vorigen Jahrhundert erlassenen und 1923 erneuerten Bestimmungen, wonach der Gewählte türkischer Staatsbürger und innerhalb des türkischen Staatsgebietes tätig sein mußte (vgl. *R. Potz,* Patriarch und Synode in Konstantinopel, Wien 1971, S. 92; 100; 131 ff.). 1970, als man wegen einer Erkrankung des Patriarchen Athenagoras mit der Möglichkeit der Wahl eines Nachfolgers hatte rechnen müssen, hatte die Regierung für diesen Fall die Vorlage einer Kandidatenliste (mit wenigstens drei Namen) vorgeschrieben, wobei sie sich das Recht, Kandidaten auszuschließen, vorbehielt.

Dieser *Vorbehalt* war gegenüber der bisherigen Haltung seit Gründung der Republik die wirkliche „Neuerung": Er bedeutete die Rückkehr zur Ordnung des 19. Jahrhunderts (vgl. Potz, a. a. O., 131), während man seit 1923 die Wahl „eines religiösen Oberhauptes" als eine freie und innere Angelegenheit der Griechen ansah, sofern es sich dabei um einen türkischen Staatsbürger handelte (vgl. Potz, a. a. O., 101).

Auf die Aufforderung, die Kandidatenliste vorzulegen, antwortete diesmal die Synode mit der Benennung aller Metropoliten, die Mitglieder der Synode waren. Die Regierung strich eine Reihe Namen, darunter den Melitons, den viele für den Kandidaten des verstorbenen Patriarchen hielten. Am Ende wurde Dimitrios aus einer Dreierliste gewählt. Er erhielt 12 Stimmen von 15 möglichen; die drei anderen fielen auf den Metropoliten *Nikolaos* von Anneon. Die Vermutung, er habe die Unterstützung Melitons gefunden, wird der Wahrheit entsprechen; ebenso die andere, er werde, zusammen mit der Synode, die Linie seines Vorgängers nach Möglichkeit fortsetzen.

Die ersten Erklärungen nach der Wahl

Am Dienstag, 18. Juli, wurde Dimitrios als Patriarch inthronisiert. Metropolit Meliton, der Verwalter des Patriarchats, übergab ihm den Stab in Gegenwart der Vertreter orthodoxer und nichtorthodoxer Kirchen. Der Papst hatte den Pronuntius in Ankara, Erzbischof *S. Asta,* und den Untersekretär *P. P. Duprey* vom Einheitssekretariat entsandt. Auch die türkische Regierung ließ sich vertreten, zahlreiche Mitglieder der in Istanbul akkreditierten Konsulate nahmen teil. In seiner Ansprache betonte er, er werde ein treuer Staatsbürger der Türkei sein, stellte aber im gleichen Atemzug klar, er verstehe sich selbst *ausschließlich* als religiöses Oberhaupt. In der anschließenden Pressekonferenz richtete er den gleichen Wunsch an die anwesenden Bischöfe. Solche Betonung von Anfang an offenbart die schwierige Situation des Patriarchats innerhalb der Türkei, zeigt zugleich den Willen, die überlieferte Position, dessen Beheimatung in Konstantinopel und im Phanar, aufrechtzuerhalten.

Wie notwendig dies war, wird auch am türkischen Presseecho auf die Wahl des Patriarchen sichtbar, in dem bis auf wenige Ausnahmen das ganze Mißtrauen gegen Person und Institution bis zur Feindseligkeit anklang, ja offen ausgesprochen wurde. Man wird dieses Echo zur Kenntnis nehmen, wenn auch nicht überschätzen dürfen. Die massivsten Forderungen wurden im „Tercümann", einer der auflagenstärksten Zeitungen des Landes, erhoben, so z. B. die Entfernung von sieben Metropoliten, die als Gefährdung der nationalen Sicherheit hingestellt wurden, „in erster Linie die des Metropoliten *Meliton* von Kadiköy". Der Patriarch solle ferner die antitürkische Tätigkeit des Metropoliten *Jakobos* von Nord- und Südamerika und des zyprischen Staatspräsidenten *Makarios* mißbilligen und die Idee eines Großgriechentums zur höchsten Gefährdung des Weltfriedens erklären. Eine Warnung vor Rom enthielt der Hinweis auf die Brandschatzung und Plünderung von Byzanz durch die „Anhänger" der römischen Kirche und die Aufforderung, der türkischen Nation zu danken, welche die „Verteidigung Ihrer Kirche gegen die lateinische Kirche übernommen hat".

Doch der Patriarch ließ sich offenbar von solch martialischen Tönen nicht beeindrucken. In einem Interview mit ausländischen Korrespondenten in Istanbul bekräftigte er seinen Willen, die Verbindungen mit der katholischen Kirche zu stärken und weiterzuentwickeln. „Wir prüfen gegenwärtig die Methoden, die anzuwenden wir berufen sind."

Um die Gesamtorthdoxie bebemüht

In seiner Inthronisationsrede begrüßte der neue Patriarch als „der Erste unter Gleichen in der Heiligen Orthodoxen Kirche" von den nichtorthodoxen Kirchen zuerst den „heiligsten und geliebten Papst von Rom, den Ersten unter Gleichen in der Kirche Christi insgesamt, den verehrten älteren Bruder, den Bischof von Rom und Patriarchen des Abendlands". Dieser Gruß enthält ebenso ein Bekenntnis zur Stellung des Ökumenischen Patriarchen innerhalb der Orthodoxie, die er demnach zu beachten gewillt ist, wie eine Umschreibung des östlichen Verständnisses von der gesamtkirchlichen Rolle und Bedeutung des Papstes. Die zweimalige Hervorhebung des primus inter pares war nicht zu überhören. Eine ekklesiologische Aufgabe könnte damit für ökumenische Studien von Anfang an klargestellt sein. Im Blick auf Konstantinopel und im Blick auf Rom ist die Auffassung orthodoxer Tradition unmißverständlich ausgesagt. — Die *Grußadressen* der Ansprache galten den Häuptern der orientalischen (d.h. vorchalkedonensischen) Kirchen und dem Primas der Anglikanischen Kirche; auch in dieser Reihenfolge spiegelt sich getreu die heutige orthodoxe Einstufung der Kirchen wider. Die „große Hinordnung seines Vorgängers auf die Einheit der Christen" wolle er „in Übereinstimmung mit den übrigen orthodoxen Kirchen" fortsetzen. „Wir werden es nicht versäumen, den Dialog in erster Linie mit dem Islam, aber auch mit den anderen großen Religionen zu fördern. Der gesamten Welt entbieten wir eine einzige Devise . . ., den Frieden."

Es beleuchtet gewiß die ökumenische Situation, wie sie sich heute vom Westen aus darbietet, wenn Glückwunschtelegramme von Papst Paul VI. und Kardinal Willebrands für die obersten Stellen der katholischen Kirche (Osservatore Romano, 17./18. 7. 72 und 19. 7. 72), vom Generalsekretär E. C. Blake des Ökumenischen Rates der Kirchen und vom Außenamt der EKD im Phanar eintrafen (epd, 19. 7. 72), wie selbstverständlich von zahlreichen anderen Kirchenleitungen. Der *Papst* versicherte dem Patriarchen seine Gebetshilfe „für das schwere Amt, das Sie im Dienst der Kirche Christi" übernehmen. Wört-

lich hieß es im Telegramm: „Wir versichern Ihnen, daß Sie stets im Bischof von Rom einen liebenden Bruder finden werden, der darauf bedacht ist, auf dem Weg zu dem von Ihrem großen Vorgänger so sehr ersehnten Tag voranzuschreiten, an dem unsere voll wiedergefundene Einheit besiegelt wird." Kardinal *Willebrands* drückte ebenfalls seine Hoffnung auf eine Fortsetzung der „engen Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen" aus. *Blake* hob die wichtige Rolle hervor, die dem neuen Patriarchen in dem „heiligen Amt der Versöhnung der Kirchen" zukomme.

Programmatische Verdeutlichungen

Der neugewählte Patriarch verdeutlichte seinen Willen zur Einheit seinerseits in einem Interview mit dem Vertreter der katholischen italienischen Nachrichtenagentur ASCA. Auf die Frage nach seinen ökumenischen Zielsetzungen sagte er: „Die lange und schwierige *Suche nach der Einheit aller Christen* war das Hauptanliegen meines verehrten Vorgängers Athenagoras gewesen. Ich habe die Absicht, den eingeschlagenen Weg ohne Abstriche fortzusetzen. Dieser Weg führt in zwei auch für uns wichtige Richtungen: die Brüder der christlichen Kirchen zu sammeln und immer umsichtiger und gründlicher auf eine *Übereinstimmung der orthodoxen Kirchen untereinander* hinzuarbeiten.

Von meinen ökumenischen Absichten zeugen auch die Bemühungen, mit den anderen Religionen einen Dialog zu eröffnen, insbesondere aber mit der Religion der meisten Mitbürger meines eigenen Staates, der Türkei, d. h. mit der islamischen Religion.

Die Suche nach einer solchen Übereinstimmung läßt sich von meinem Streben nicht wegdenken. Deshalb habe ich in meiner ersten Botschaft einen Gruß an den Papst von Rom, den ‚primus inter pares', an die Vorsteher der alten orientalischen Kirchen, an den Erzbischof von Canterbury, an die Altkatholische Kirche, an alle Vorsteher christlicher Kirchen, an die Vertreter der jüdischen Religion und an den Ökumenischen Rat der Kirchen gerichtet."

Der Patriarch bekräftigte aber auch seine Absicht, „weiter treu zur griechisch-orthodoxen Tradition zu stehen". „In dieser Absicht habe ich ungeachtet meiner Schwäche die Verantwortung, die mit dem Sitz und seinen jahrhundertealten Privilegien verknüpft ist, auf mich nehmen wollen" (vgl. La Croix, 24.7.72).
Dem neuen Patriarchen ist offenbar sehr klar, wie es auch Athenagoras klar war, daß beide Wege gemeinsam zu beschreiten seien, weil ohne innerorthodoxe Einheit ein erfolgreicher Einsatz Konstantinopels für die Einheit aller unmöglich wäre; aber auch die Mühe um ein einmütiges Zusammengehen der orthodoxen Ortskirchen empfängt seine stärksten Anstöße wieder durch die Begegnung mit den anderen Kirchen der Ökumene. Daß dabei noch viel Widerstand zu überwinden ist, mag eine Notiz gerade zum Tag der Inthronisation in der Athener Zeitung „Estia" beleuchten; darin wurde dem neuen Patriarchen gesagt, er solle seine Klugheit erweisen in der Weise, wie er die Fragen um die Orthodoxie unter Berücksichtigung der delikaten Situation des Ökumenischen Patriarchats angehe, und vor allem durch die Weigerung, die unheilvolle Politik seines Vorgängers weiterzuverfolgen, durch die der Orthodoxie Auflösung und Unterwerfung unter den Papst drohe.

Verschiebung des orthodoxen Konzils?

Tatsächlich deutet bisher vieles darauf hin, daß Dimitrios die ökumenischen und kirchenpolitischen Grundlinien seines Vorgängers fortsetzen will. Er wird vermutlich noch behutsamer vorgehen, noch mehr um Gemeinsamkeit mit seiner Synode und mit allen Oberhäuptern der Ortskirchen bemüht sein, noch sorgfältiger auch auf die innertürkischen Verhältnisse achten müssen. Aber er kann offenbar auf die Mitarbeit seiner bisherigen Mitbischöfe in Konstantinopel rechnen, und Athenagoras hat ihm einen hohen Kredit an Vertrauen innerhalb der Orthodoxie und nicht weniger in Rom wie in Genf und sicher auch bei den orientalischen Kirchen hinterlassen. Möglicherweise wird der Weg zu der geplanten panorthodoxen Synode nun etwas länger sein. Oder sollte es umgekehrt sich erweisen? Es wäre auch denkbar, daß manche Hierarchen und Kirchen nicht mehr die überragende Persönlichkeit einer säkulären Gestalt glauben fürchten zu müssen und darum mit weniger Bedenken einem solchen Ereignis entgegensähen. Die Initiative freilich wird weiterhin beim ökumenischen Patriarchat liegen.

Das Schicksal der Asiaten in Uganda

Am 4. August gab der Staatspräsident Ugandas, General *Idi Amin Dada*, bei einer Ansprache an Armee-Einheiten bekannt, daß alle in Uganda ansässigen Ausländer indischer und pakistanischer Abstammung innerhalb von 90 Tagen das Land verlassen müßten. Diese Maßnahme betrifft ca. 55 000 Asiaten britischer Nationalität und möglicherweise 2500 Ausländer, die indisches oder pakistanisches Bürgerrecht haben. Ca. 23 000 Asiaten sind Bürger Ugandas; sie werden von dieser Maßnahme nicht betroffen. Einzelne für die Wirtschaft, Verwaltung, für das Gesundheits- und Erziehungswesen dringend notwendige Asiaten hat Amin von der Bestimmung ausgenommen, doch deuten die Berichte aus Kampala darauf hin, daß die wenigen privilegierten Bankfachleute, Ärzte und Professoren aus Solidarität mit ihren Volksgenossen das Land ebenfalls verlassen werden (vgl. Times, 10. 8. 72).

Die Anordnung Amins hat in Großbritannien, den Commonwealth-Ländern und in der westlichen Öffentlichkeit eine starke und im allgemeinen negative Reaktion ausgelöst. Indien, Pakistan und Ugandas Grenzländer Kenia und Tansania erklärten, sie seien nicht bereit, Asiaten mit britischem Bürgerrecht aus Uganda aufzunehmen. Kenia und Tansania haben die Grenzübergänge nach Uganda geschlossen, doch dürften deren Regierungen zu einem späteren Zeitpunkt willens sein, die Durchfahrt von Asiaten per Eisenbahn in die Hafenstadt Mombasa oder Charterflüge aus Kampala nach Dar es Salaam zu gestatten, um die Ausreiseschwierigkeiten der Asiaten zu erleichtern. Die Regierung Großbritanniens sieht sich von Amin in besonderer Weise brüskiert. Kabinettsminister *G. Rippon* reiste am 13. 8. 72 nach Kampala und besuchte anschließend die Präsidenten von Tansania und Kenia. Großbritan-

nien hat sich zwar zum Entschluß durchgerungen, *alle* ausgewiesenen Asiaten britischer Nationalität aufzunehmen, sieht sich jedoch außerstande, das innerhalb von drei Monaten zu bewerkstelligen. Die verkehrstechnischen Schwierigkeiten wären enorm (es würde zehn Charterflüge pro Tag während dreier Monate voraussetzen), noch können die Einwanderer im britischen Arbeitsmarkt leicht absorbiert werden (Großbritannien hat zur Zeit etwa eine Million Arbeitslose, und von der Streikwelle im Juli/August ist die Wirtschaft des Landes schwer angeschlagen). So hofft London, daß ein Teil der Asiaten zunächst nach Indien reist, um von dort aus die Einreise nach den britischen Inseln oder nach Kanada, Australien und Neuseeland zu organisieren. Die Regierung Neuseelands hat sich bereit erklärt, einen Teil der aus Uganda ausgewiesenen Asiaten aufzunehmen (Observer, 13. 8. 72).

Das Verhalten Großbritanniens

Das Schicksal der Asiaten in Uganda muß auf dem Hintergrund einer Reihe von politischen und wirtschaftlichen Faktoren beurteilt werden, die sowohl die Regierungen Großbritanniens und Ugandas wie auch die Asiaten selbst betreffen.

Bei der Unabhängigkeitserklärung Ugandas im Jahre 1962 hatte es die *britische Regierung* den im Land ansässigen Asiaten freigestellt, das Bürgerrecht des neuen Staates zu erwerben oder *britische Commonwealth-Bürger* zu werden. Der damalige Premierminister *Macmillan* sprach von einer Bedenkzeit von zwei Jahren; der ugandische Premierminister *Milton Obote* betonte jedoch, daß der junge Staat die ausdrückliche Identifizierung der z. T. schon lange ansässigen Asiaten mit der Nation begrüßen würde. Das kam einer Aufforderung gleich, der nur ein relativ geringer Teil der asiatischen Bevölkerung nachkam. Weder Großbritannien noch die Asiaten hatten damals die politische Realität des neu unabhängigen Staates richtig eingeschätzt. Als Uganda 1963 die Bindungen an die britische Krone löste und eine republikanische Verfassung annahm, hätte London den Asiaten Ugandas, für die es die bürgerrechtliche Verantwortung trug, klarmachen sollen, daß die Ambivalenz ihres Status auf die Dauer unerträglich sei. Die entscheidende Zäsur geschah 1968, als die Regierung *Wilson* ein Quotensystem für die Einwanderung von Commonwealth-Bürgern einführte, das 1971 noch verstärkt wurde. Die „alten" bzw. „weißen" Länder Kanada, Australien und Neuseeland erhielten dabei gegenüber den „farbigen" Staaten des Commonwealth einen *privilegierten* Status. Dieses Gesetz kam einem Treuebruch gegenüber den Asiaten in Uganda gleich, denn 1962 hatte ihnen Großbritannien das Recht zur freien Einwanderung gewährt; andererseits schürte diese Maßnahme die Animosität der ostafrikanischen Regierungen gegen Großbritannien. Das neue Einwanderungsgesetz wurde von ihnen als „rassistisch" verurteilt. Sie fühlten sich herausgefordert, Großbritannien bezüglich seiner asiatischen Untertanen in Afrika zur Kasse zu bitten. Seither besitzt der britische Paß in den Augen der Asiaten Ostafrikas wenig Wert. Ein seltsames Bügerrecht, so sagen sie, das einem nicht einmal den freien Zugang ins Heimatland garantiert.

Der wirtschaftliche Hintergrund des Landes

Das Schicksal der Asiaten muß aber auch auf dem Hintergrund der Wirtschafts- und Sozialstruktur des Landes gesehen werden: 90 Prozent der Bevölkerung Ugandas sind Bauern, die mehrheitlich von der Selbstversorgungswirtschaft leben. Bei der jungen Generation ist der Drang zur Stadt unwiderstehlich. Arbeitsplätze finden sie jedoch kaum. Die mittleren und kleineren Industrieunternehmen liegen zu einem guten Teil in den Händen von Asiaten; sie beherrschen das Bauwesen, den Einzelhandel und sind maßgebend in Banken, Versicherungsgesellschaften und der Mehrzahl der Verwaltungsposten in der Privatwirtschaft. Der Brotneid gegenüber den Asiaten ist in dieser Situation begreiflich. Die eigentliche Ursache für die mißliche Lage der Arbeitslosen liegt jedoch nicht bei den Asiaten, sondern ist die mangelnde wirtschaftliche Entwicklung des Landes — gekoppelt mit der Bevölkerungsexplosion, die einen Geburtenüberschuß von 3,2 % aufweist, der sich bis 1976 auf 3,5 % steigern wird.

Seit der Regierungsübernahme General Amins im Januar 1971 hat sich die *wirtschaftliche Lage* eher verschlechtert als verbessert. Zum Teil wegen der erhöhten Militärauslagen (eine Steigerung um 30 %), zum Teil wegen des mangelnden volkswirtschaftlichen Sensoriums des Generals und seiner Minister, vor allem aber wegen der sich verschlechternden Exportsituation des Landes. Die wirtschaftliche Stagnation hat anfangs 1972 eine Panik ausgelöst. Zucker, Kochöl und andere Gebrauchsgüter werden illegal nach Zaire, Rwanda und Tansania ausgeführt, wo bessere Preise dafür bezahlt werden. Sowohl die staatlich kontrollierte Großverteilerorganisation wie die Detailhändler haben sich dieser „Vergehen" schuldig gemacht. Das Resultat: Vor den Kaufläden stehen die Leute Schlange, um Produkte kaufen zu können, die in ihrem eigenen Land hergestellt werden. General Amin ist es bis heute noch nicht gelungen, eine ausreichende Versorgung der wesentlichen Nahrungsmittel und Verbrauchsgüter sicherzustellen. Daher wächst der Mißmut der Bevölkerung. Die asiatischen Händler und Besitzer von Zuckerplantagen bieten einen willkommenen Sündenbock.

Die *Asiaten* selbst haben seit eh und je in geschlossenen Gemeinschaften gelebt. Untereinander reden sie Hindustani, Gujarati oder eine andere Sprache, welche die Afrikaner nicht verstehen und die daher ihr Mißtrauen erweckt. Wirtschaftlich bilden sie ein Kartell, das schwer zu sprengen ist. Ihr Geld investieren sie mit Vorliebe in Häusern, die zu horrenden Zinsen vermietet werden. Der durchschnittliche Miethausbesitzer in Kampala — Kampala „gehört" den Asiaten — erwartet, daß seine Investitionen in zwei bis drei Jahren amortisiert sind. All ihre in Uganda geborenen Kinder besitzen automatisch das Bürgerrecht des Landes; warum weigern sich so viele Eltern asiatischen Ursprungs, das Bürgerrecht mit ihren Kindern zu teilen? Die meisten dieser Faktoren sind sozialpsychologischer Art, besitzen jedoch politisches Gewicht.

Rassismus mit ökonomischen Folgen

Diese *Hintergründe* vermögen Amins Ausweisung der ausländischen Asiaten in etwa zu erhellen. Seine Tat ist (nach bestehendem Recht) zwar

legal, in ihren Folgen jedoch brutal und inhuman. Die Ausweisung jenen 12 000 Asiaten, die sich in den letzten zwei oder drei Jahren um das ugandische Bürgerrecht bemüht hatten, ist besonders problematisch. Ihre Papiere blieben in den Ministerien liegen. Auch Amins Bestimmung, daß die Geschäfte und Häuser der ausziehenden Asiaten nur an Afrikaner verkauft werden dürfen, ist offener Rassismus. Die Ugandesen asiatischer Abstammung werden damit zu Bürgern zweiter Klasse degradiert.
Amin hat den ca. 55 000 Asiaten zunächst zugestanden, daß sie Waren und Geld im Wert von £ 2800 pro Person ausführen dürften und £ 1150 nach einem Jahr. Für die wohlhabenden Geschäftsleute ist das sehr wenig, für die ugandische Wirtschaft jedoch viel. Die *Devisenreserven* Ugandas betragen zur Zeit ca. 15 Millionen Pfund Sterling. Die Asiaten werden 60 bis 100 Millionen Pfund Sterling ausführen. Der Ertrag, der durch die Konfiskation des Besitzes der Zwangsauswanderer dem Staat zufällt, kann den wirtschaftlichen Schaden dieses Devisenabflusses nicht kompensieren. Die Ausweisung der Asiaten wird demnach weder die wirtschaftlichen Probleme des Landes lösen noch die seit Monaten herrschende politische Krise in der Armeeregierung Amins beheben.

Verfolgung der nichtbengalischen Minderheit in Bangla Desh

Die nichtbengalische Bevölkerung im ehemaligen Ostpakistan, vielfach als *Biharis* bezeichnet, scheint einem ähnlichen Schicksal entgegenzugehen wie die Bahutus in Burundi (vgl. HK, Juli 1972, 325). „Obwohl humanitäre Organisationen wie das Internationale Komitee vom Roten Kreuz, die Liga der Rotkreuzgesellschaften, kirchliche und andere Hilfswerke an Ort und Stelle täglich mit dem Genozid konfrontiert sind, wird der Mantel des Schweigens über das Grauen ausgebreitet." Diesen harten Vorwurf erhob ein aus Sicherheitsgründen anonym bleibender Gewährsmann der Schweizer „Weltwoche". In einem am 12. Juli unter der Überschrift „Ein Volk stirbt — die Welt schweigt — Der Vernichtungsfeldzug gegen die Biharis" veröffentlichten Beitrag werden Einzelheiten genannt. Im Vorwort der Redaktion heißt es dazu: „Wenn es in dieser Welt wirkliche Menschlichkeit gibt, kann unser Protokoll über den Untergang dieses Volkes wenigstens dazu beitragen, im letzten Augenblick noch einige wenige Überlebende zu retten: einige hunderttausend von ursprünglich drei bis fünf Millionen Biharis."

Hoffnungslosigkeit der Gettos

Seit der Kapitulation der pakistanischen Truppen am 16. Dezember 1971 sind die Biharis, denen man Kollaboration mit der Regierung und den Behörden Westpakistans vorwirft, der Rache und Vergeltung ausgesetzt und erscheinen den meisten Bengalen als Freiwild. Nach dem Rückzug der indischen Truppen aus dem neuen Staat am 15. März hat sich ihre Situation noch weiter verschlimmert. In ihren früheren Hauptwohngebieten und in zusätzlich eingerichteten Lagern, die übereinstimmend als „Konzentrationslager" bezeichnet werden, vegetieren sie — abgeschlossen von der Außenwelt — dahin. Ihr früherer Besitz ist fast ausnahmslos beschlagnahmt, sie sind arbeitslos, leiden Hunger, man verweigert ihnen die Aufnahme in Krankenhäuser. Nach Deportation, Mord und Vergewaltigung, Plünderung und Inhaftierung scheint für die meisten der Überlebenden kaum noch Hoffnung zu bestehen. Allein in den Gettos um die Hauptstadt Dacca befinden sich augenblicklich ca. 280 000 Biharis. Die dortigen Bezirke Mirpur und Mohammedpur übertreffen nach übereinstimmenden Zeugenaussagen in ihrem Elend alle bisherigen Vorstellungen von Slums und Lagern. Über die Hälfte der Insassen ist im Alter unter 16 Jahren. Immer wieder kommt es zu Überfällen. Im Nordwesten des Landes, im Bereich von Saidpur, sollen mehr als 400 000 Biharis leben. Da sie dort die Bengalen zahlenmäßig übertreffen, sind diese etwas geschützter als die in Dacca lebenden Nicht-Bengalen. Hier können sie sich zumindest einigermaßen frei bewegen. In diesem Gebiet arbeiteten die meisten Biharis bei der Eisenbahn. Doch seit Dezember 1971 haben sie keinen Lohn mehr erhalten. Allein die Werkstätten beschäftigten 7500 Mann, doch sind sie noch nicht wieder eröffnet. So fehlt es natürlich auch hier an Nahrungsmitteln.

Weitere große Zentren sind in der zweitgrößten Stadt des Landes, in Chittagong, und in der zweitgrößten Hafenstadt von Bangla Desh, in Khulna, zu finden. Hier gab es am 10. März bei Auseinandersetzungen mit bengalischen Studenten mehr als 1000 Tote. Insgesamt liegen die Angaben über 740 000 in Enklaven lebenden Biharis vor. Die Zahl der insgesamt noch lebenden Nicht-Bengalen wird auf ein bis eineinhalb Millionen geschätzt bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 70 Millionen.

Streit um Zahlen

Ähnlich wie bei der großen Flutkatastrophe im damaligen Ostpakistan vor zwei Jahren und während der kriegerischen Auseinandersetzungen im vergangenen Jahr (vgl. HK, November 1971, 510) ist es auch im Fall der Biharis schwer, genaue Zahlenangaben zu erhalten. Nach dem wohl fundiertesten Bericht über das Bihari-Problem (*Ben Whitaker*, The Biharis in Bangla Desh, Report Nr. 11 der „Minority Rights Group", London), herausgegeben von einer seit 1960 für die Belange aller Minderheiten tätigen Organisation (unter der Schirmherrschaft u. a. von *Milovan Djilas*, *Lady Jackson* und *Gunnar Myrdal*), entstehen die unterschiedlichen „Schätzungen aus unbekannten Quellen und werden schnell als geschichtlich gegeben hingenommen". Nach Selbstangaben der Biharis waren es früher bis zu fünf Millionen. „Aber die Definition des Begriffes ‚Bihari' variiert sehr stark und kann auch andere nicht-bengalische Einwanderer oder Urdu-sprechende Gruppen umfassen." Nach einer Volkszählung von 1961 gaben 800 247 Personen bei einer Gesamtbevölkerung von damals 50 840 235 Ostpakistanis an, daß ihre Muttersprache eine andere als die bengalische sei. 627 389 erklärten, sie seien „Pakistani, die auf dem pakistanisch-indischen Subkontinent jenseits der Grenzen der Volkszählung geboren seien". 434 000 von ihnen nannten bei der Volkszählung 1961 Ostindien als ihr Geburtsland.

Zählungen jüngeren Datums liegen nicht vor. Schätzungen schwankten zwischen zwei und fünf Millionen Ostpakistani nichtbengalischer Abstammung zu Beginn des Krieges im März 1971. Die Organisation „medico international" spricht von 2,3 Millionen, die „bereits den gezielten Morden in Bangla Desh zum Opfer gefallen" seien. Im Bericht des aus Bangla Desh zurückgekehrten Schweizer Chirurgen *J. M. Junod*, der erhebliches Aufsehen erregte, sieht diese Zahl schon wieder anders aus. Demnach sind „von den drei Millionen Biharis, die vor dem Krieg in Ostbengalen lebten, 2,3 Millionen umgebracht worden oder durch Hungersnot und Krankheit umgekommen" (NZZ, 14. 6. 72). In einem von Biharis im Getto von Mirpur selbst verfaßten Memorandum vom April 1972 schließlich heißt es: „Die Wahrheit über die Gesamtzahl der im Blutbad (zu Beginn dieses Jahres) ermordeten Nicht-Bengalen spiegelt sich in der Differenz der Zahl ‚fünf Millionen', die der ehemalige Außenminister *Khondkar Mushtaque Ahmad* am 29. 12. 1971 gab, und der Zahl ‚eine Million', die Ministerpräsident Sheikh *Mujibur Rahman* am 29. 3. 1972 nannte." Diese Argumentation dürfte für eine Beurteilung der wahren Lage aber wohl kaum ausreichen. Das Beispiel macht nur die Manipulation mit Zahlen je nach Bedarf deutlich. Auch die einigermaßen gesicherten Angaben über heute in besonderen Distrikten oder Lagern lebende Biharis lassen noch keine Rückschlüsse auf die Gesamtzahl der noch lebenden nichtbengalischen Bevölkerung zu. Viele sind untergetaucht, andere sind nach Indien geflohen, ein Teil lebt im Lande verstreut. Unter Hunger und Krankheit hatten und hat nicht nur die Bihari-Gruppe, sondern die gesamte Bevölkerung von Bangla Desh zu leiden.

Warum werden die Biharis nicht geduldet?

Die Biharis sind nicht zum erstenmal der Verfolgung ausgesetzt. Ihre heutige Unterdrückung hat *soziale, politische und sprachliche Wurzeln* in der Geschichte des indischen Subkontinents. Vor der Teilung in das Hindu-Land Indien und den mohammedanischen Staat Pakistan im Jahre 1947 lebten im Staate Bihar in Indien, dem Heimatland eines Teils der Biharis (nach denen die gesamte nichtbengalische Minderheit des späteren Ostpakistan bezeichnet wurde), etwa vier Millionen Moslems unter 26 Millionen Hindus. Ein Großteil von ihnen verließ die Heimat, um sich im benachbarten Ostbengalen und damit im islamischen Pakistan anzusiedeln. Nach mehreren Massakern zwischen Hindus und Moslems, die die Übersiedlung begleiteten, schlossen sich auch Moslems aus anderen Regionen Indiens an. All diese Flüchtlinge hatten zwar die gleiche Religion wie die im neuen Ostpakistan wohnenden Bengalen, doch unterschieden sie sich durch ihre Kultur, Tradition und besonders die Sprache, nämlich Urdu, von den Einheimischen. Die Biharis hatten bewußt Urdu als Symbol ihrer anderen Religion innerhalb der indischen Hindu-Mehrheit gepflegt. Diese Sprache wurde dann 1948 zur offiziellen Sprache Pakistans erhoben. Damit waren die Biharis im Vorteil gegenüber den Bengalen, die sich an die verordnete Sprache nicht halten wollten. Schon früh zeigten sich die Differenzen zwischen der nationalen Linie der Bengalen und der vom Zentrum in Westpakistan propagierten Politik. Die Einwanderer aus Indien fand Zugang nur zu bestimmten Berufszweigen, wobei sie größtenteils wegen ihrer eindeutigen Option für Pakistan und damit auch für die hauptsächlich von Westpakistan gestellten Behörden bessere Positionen erhielten als die Bengalen. Sie waren fleißig, zäh und ehrgeizig. Der Neid der anderen war oft die Folge. Die Feindschaft zwischen beiden Bevölkerungsgruppen verstärkte sich mit dem Aufkommen der nationalistischen Awami-Liga, da die Biharis weiterhin loyal für die pro-pakistanische Moslem-Liga votierten, obwohl sie sich selten aktiv politisch betätigten. Hauptsächlich aus *Selbsterhaltungstrieb* stellten sie sich gegen die Selbständigkeitsbestrebungen der Bengalen. Damit beschworen sie das erste große Massaker vom März 1971 herauf, das frühere Ausschreitungen gegen die Biharis aus den Jahren 1954 und 1969 bei weitem übertraf. Nach dem anschließenden Einrücken westpakistanischer Truppen arbeiteten die Biharis weitgehend mit diesen zusammen und schlossen sich teils freiwillig, teils gezwungen der paramilitärischen Organisation der „Razakar" an, auf deren Konto nicht nur Verrat, sondern zahlreiche Morde gehen. Aus dieser Zeit besonders hat sich bei den Bengalen der Haß gegen die Biharis festgefressen. Der Gegenschlag folgte dann auch sogleich nach der Niederlage der pakistanischen Armee.

Im Waffenstillstandsabkommen vom 16. Dezember 1971 hatte Indien den *Schutz aller Minderheiten* garantiert. An dieses Versprechen hielt man sich weitgehend. Auch Sheikh Mujibur Rahman hatte sich unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Bangla Desh für den Schutz der Minderheiten ausgesprochen. Doch wegen des Drucks einflußreicher radikaler Kräfte der Awami-Liga war in der Folgezeit wenig davon zu spüren. In dem Bericht der „Minority Rights Group" heißt es dazu: „Seitdem hat er wenig unternommen, um dieses verkündete Ideal in die Praxis umzusetzen oder irgendeine öffentliche Anleitung zu geben, die die Bengalen in die Lage versetzt, zu unterscheiden zwischen den Biharis, die mit den Pakistani kollaborierten, und der größeren Zahl derjenigen Bihari-Familien, eingeschlossen Witwen und Kinder, die kein Verbrechen begangen haben können." Durch den generellen Vorwurf der „Kollaboration" wird der unkontrollierten Selbstjustiz Tür und Tor geöffnet. Unter dem Druck der Weltöffentlichkeit scheint der um das Prestige des jungen Staates fürchtende Regierungschef etwas überzeugender das Problem der Minderheit anfassen zu wollen, wenn auch Aussprüche wie „Die Biharis werden besser behandelt als die Schwarzen Amerikas" immer wieder an der Glaubwürdigkeit solcher Beteuerungen zweifeln lassen. Insgesamt muß man eher von einem „Völkermord durch Unterlassung" (Le Monde, 13. 6. 72) als von einer systematischen Kampagne sprechen.

Schwierigkeiten mit Hilfeleistungen

Die *humanitäre Hilfe* für die Biharis stand von Anfang an unter einem ungünstigen Stern. Sie war Behinderungen seitens radikaler Bengalen unterworfen und hat inzwischen zu teilweise heftigen Auseinandersetzungen innerhalb und zwischen einzelnen Hilfsorganisationen geführt. Die als „Mutter Teresa von Kalkutta" bekannt gewordene Schwester *T. Bojoyhui* mußte ihre schon sehr früh begonnene Hilfe zusammen mit

ihren Mitschwestern an das Rote Kreuz von Bangla Desh abtreten. Ähnlich erging es am 18. April dem Internationalen Komitee vom Roten Kreuz, dem von diesem Zeitpunkt an nur noch Beobachter zugestanden werden. Dieser Schritt seitens der Regierung hat zu vielen Gerüchten und Anklagen Anlaß gegeben. Wurde dem Roten Kreuz und anderen Organisationen zunächst vorgeworfen, sie hätten sich einseitig auf die Seite der Biharis geschlagen, so wurde ab April immer wieder der Vorwurf laut, das Nationale Rote Kreuz von Bangla Desh tue nichts für die Biharis und leite nicht einmal die dafür vorgesehenen Hilfs- und Nahrungsmittel weiter. Besonders in der Schweizer Presse fanden sich handfeste Behauptungen von Augenzeugen, die sowohl die Untätigkeit aus „politischer Rücksichtnahme" als auch die Verweigerung der Hilfe durch die Bengalen zum Inhalt hatten.

Die Organisation „medico international" hat ihre Bangla-Desh-Hilfe bis auf weiteres eingestellt wegen der Untätigkeit der Regierung angesichts der Verfolgung der Biharis. Die Delegierten des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz haben mittlerweile nach einer UN-Intervention wieder mehr Einflußmöglichkeiten. Die Hilfe aller katholischen Stellen für die Biharis (nach einem Bericht des Deutschen Caritasverbandes von Ende Juni inzwischen mehr als eine Million DM) läuft im Gegensatz zur übrigen Hilfe für Ostpakistan über das IKRK. Der „Ökumenische Hilfs- und Wiederaufbaudienst in Bangla Desh" (BERRS) will sich zunächst mit Reislieferungen, später auch mit Wiederaufbauprojekten einsetzen (epd, 16.6.72).

Wie soll es weitergehen?

Das *strikte Verbot direkter Hilfe* durch nichtbengalische Organisationen für die Biharis soll nach einer Schutzbehauptung der Regierung dazu dienen, die Integration dieser Bevölkerungsgruppe zu beschleunigen und eine ähnliche Lage wie die der Palästina-Flüchtlinge zu verhindern. Diese Integration allerdings wird bisher noch nirgendwo gefördert. Wegen des angestauten Hasses lassen sich auch kaum Möglichkeiten für eine baldige friedliche Integration aufzeigen. Es gibt den Plan, die 1,5 Millionen Biharis nach Westpakistan auswandern zu lassen und statt dessen die dort noch lebenden 500 000 Bengalen nach Bangla Desh zu holen. In Pakistan allerdings ist man daran nicht sonderlich interessiert. Indien weigert sich, Flüchtlinge aufzunehmen. Die Biharis selbst fordern von Besuchern in den Lagern Gift oder irgendein Land, in dem sie zumindest in Ruhe sterben können. Eine erste Erleichterung und ein eventueller Ausweg aus der jetzigen Lage wäre es, wenn sich die Regierung zu einer Generalamnestie, zur Öffnung der Arbeitsplätze, zur Rückgabe des Eigentums, zur Aufhebung der Kontensperrung und zur Ermöglichung der Auswanderung entschlösse. Aber die Regierung ist mittlerweile von soviel internen Streitigkeiten erschüttert, daß es gerade zu diesen Maßnahmen kaum kommen wird. Zudem ist die Not der Gesamtbevölkerung so groß, daß gezielte Hilfen für die Biharis schon deshalb zurückgestellt werden. Sollte es in Kürze zu den geplanten Kriegsverbrecherprozessen kommen, von denen nicht nur pakistanische Soldaten, sondern Tausende von Biharis betroffen sind, wird wahrscheinlich die Wunde erst recht aufgerissen und ebenso wie die bis heute andauernde Entdeckung von Massengräbern zu neuen Exzessen führen.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Kirche und die Studenten

Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der KDSE

Über den seit Anfang 1971 offen ausgebrochenen Konflikt zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Katholischen Deutschen Studenteneinigung sowie über die innere Entwicklung in der KDSE haben wir bereits zweimal berichtet (vgl. HK, April 1971, 182 f. und September 1971, 414 f.). In der hier folgenden Analyse, die unsere früheren Berichte voraussetzt, versucht ein unmittelbar Beteiligter (Klaus Clasen ist Studentenpfarrer in Aachen und gehört seit dem letzten Gemeindevertretertag in Paderborn dem Vorstand der KDSE an) die Ursachen und Folgen des Konfliktes darzustellen und erste Perspektiven für einen Neuansatz für das gemeindliche Wirken der Kirche an den Hochschulen zu entwickeln. Auf die pastoraltheologischen und ekklesiologischen Aspekte der Aufgaben der Kirche an den Hochschulen werden wir noch zurückkommen.

Spätestens seit der Verabschiedung des „Schwerpunktprogramms für die weitere Arbeit der katholischen Studentengemeinden, der Projektbereiche und des Vorstandes der KDSE" auf dem Gemeindevertretertag (GVT) in Würzburg im Juli 1971 hat sich die Lage um die KDSE zunehmend verschärft. Im Augenblick sieht es so aus, daß niemand mit Gewißheit voraussagen kann, wie lange und ob die KDSE in ihrer jetzigen Struktur weiterexistieren wird. Vielleicht wird die nächste Bischofskonferenz im Herbst dieses Jahres endgültige Klarheit bringen.

Begonnen hatte diese Entwicklung nach der Verabschiedung der geänderten Satzung der KDSE auf dem GVT in Freising, Juli 1969. Von da an bis heute fanden zahllose Gespräche der Beteiligten und Betroffenen statt: zwischen der Bischofskonferenz und der KDSE; zwischen der Studentenpfarrerkonferenz und der KDSE; zwischen den Studentenpfarrern und den Bischöfen. Erklärungen und Gegenerklärungen, viele Briefwechsel säumen den Weg der bisherigen Entwicklung. Gutachten und Gegengutachten wurden in langwieriger und mühseliger Arbeit erstellt. Solidaritätserklärungen einzelner und von Ge-

meinden für die KDSE wurden abgegeben, besonders von dem Zeitpunkt, von dem ab die Deutsche Bischofskonferenz mit finanziellen Sanktionen drohte und die Arbeit der KDSE faktisch beschnitt.

Die Bemühungen gingen nicht zuletzt darum, einen Eklat in dieser Sache, d. h. in der kirchlich-pastoralen Arbeit der Studenten- bzw. Hochschulgemeinden (KHG), zu vermeiden und damit größeren Schaden zu verhüten. Heute wird sich keiner der Kontrahenten ganz freisprechen können von Fehlern, Mißgriffen und Fehlinterpretationen des anderen. Allerdings wird es höchste Zeit, wenn es nicht schon zu spät ist, daß Lösungen gefunden werden, die eine fruchtbare und wirksame Arbeit der KDSE im Sinne ihrer eigenen Satzung ermöglichen: Art. I, § 1 „Die KDSE ist der Zusammenschluß der Mitglieder der katholischen Studenten- bzw. Hochschulgemeinden (Gemeinde)" und Art. II, § 3 „Die einzelnen Gemeinden sind im Sinne des Vatikanum II *als Kirche an der Hochschule* zu verstehen".

Worum es geht

Soweit das komplexe Problem überhaupt in Kürze skizziert werden kann, geht es vor allem um zwei Grundfragen:
a) um die *gesellschaftspolitische Aktivtität* der KDSE,
b) um das so sehr *umstrittene politische Mandat* christlicher Gemeinden und somit auch um das Mandat des Zusammenschlusses der KHG, d. h. der KDSE.

Zum ersten muß fairerweise gesagt werden, daß es sich eben um ein Schwerpunktprogramm und nicht um ein Grundsatzprogramm der KDSE und ihrer Arbeit gehandelt hat. Die KHG und ihre Vertreter hatten die Konsequenzen gezogen aus der Mahnung des Konzils: „Die Wahrheit verfehlen die, die im Bewußtsein, hier keine bleibende Stätte zu haben, sondern die künftige zu suchen, darum meinen, sie könnten ihre irdischen Pflichten vernachlässigen, und so verkennen, daß sie, nach der Maßgabe der jedem zuteil gewordenen Berufung, gerade durch den Glauben selbst um so mehr zu deren Erfüllung verpflichtet sind. Im selben Grade aber irren die, die umgekehrt meinen, so im irdischen Tun und Treiben aufgehen zu können, als hätte das darum gar nichts mit dem religiösen Leben zu tun, weil dieses nach ihrer Meinung in bloßen Kultakten und in der Erfüllung gewisser moralischer Pflichten besteht. Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen unserer Zeit. Dieses Ärgernis haben schon die Propheten im Alten Bund heftig angegriffen, und noch viel strenger hat es Jesus Christus selbst im Neuen Bund mit schweren Strafen bedroht. Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen konstruieren" (Pastoralkonstitution, Nr. 43).

Ebenso klar aber muß festgestellt werden, daß das Schwerpunktprogramm von einer ziemlich *einseitigen marxistischen Gesellschaftsanalyse* ausgegangen ist, und Kenner der Materie „Marxismus" werfen dem Schwerpunktprogramm vor, es enthalte verdünnten und „schlechten" Marxismus.

Beides — die politische Aussage überhaupt und diese anfechtbare politische Einseitigkeit — hat aber die Bischöfe aufgeschreckt.

Zum zweiten (politisches Mandat) gibt es Literatur in großer Fülle, die die grundsätzliche Problematik eines politischen Mandats christlicher Gemeinden und vor allem seine Praktizierung nach vielen Seiten auszuleuchten versucht. Entscheidend ist in unserem Zusammenhang: Die KDSE versteht sich als *Zusammenschluß von Katholischen Hochschulgemeinden* und ist eben *kein politischer Studentenverband*. Das Dilemma und die Ursache für die augenblickliche Misere liegt in der Praxis der KDSE und vor allem ihres Vorstandes und seiner Interpretation seines Auftrags: Verbal pocht er immer auf „Zusammenschluß der KHG", er agiert aber nicht selten als (politischer) Verband (man vergleiche dazu seine Erklärung zu den Ostverträgen). Nicht nur bei den Bischöfen, sondern auch bei zahlreichen Gemeinden, ihren Vertretern und unter vielen Studentenpfarrern erregt diese Praxis Protest und Widerwillen. — Die jüngsten Äußerungen und Auflagen von seiten der Bischöfe zielen daher auch in die Richtung, die KDSE solle sich als *Studentenverband* konstituieren, in diesem Sinne eine neue Satzung ausarbeiten und mit den Bischöfen darüber verhandeln.

Alle Beteiligten haben versagt

Wenn aber von Verantwortlichkeiten zu reden ist, so muß auch auf einen Fehler von seiten der Bischöfe hingewiesen werden. Sie haben sich kaum oder gar nicht an der Diskussion auf den Vertretertagen beteiligt, sie haben die „Basis" fast nicht erlebt. So konnten sie auch nicht den Prozeß mitbeeinflussen. Kurze Besuche genügten da nicht. Hätten die Vertreter der DBK für Hochschulfragen auf den GVTen ihre Meinung klar geäußert und ihre Voten eingebracht, so hätten anschließende offizielle Äußerungen oder gar Maßnahmen der DBK nicht jeweils den unangenehmen Anstrich des „von oben Dekretierten" erhalten und wären vermutlich wirkungsvoller gewesen. Die Bischöfe hätten dann aber auch leicht bemerken können, vor allem seit dem GVT in Aachen (im Februar 1972) und auf dem letzten GVT in Paderborn (im Juli 1972), daß die Hochschulgemeinden und ihre Vertreter längst nicht alles einheitlich billigen, was der Vorstand oder einige Gemeinden zu initiieren versuchen. Sie hätten dann auch konstatieren können, daß das Schwerpunktprogramm inzwischen sehr *relativiert* wurde, da seine inhaltlichen Einseitigkeiten und Schwächen insgesamt durch zahlreiche Diskussionen, Gutachten und Kritiken mehr und mehr in das Bewußtsein vieler Studentenvertreter Eingang gefunden haben. Zwar ist das Schwerpunktprogramm zu den Akten gelegt, aber sein „Phasencharakter" ist nicht mehr zu leugnen. Es hat den Anschein, als ob auch der KDSE-Vorstand dies sieht. Der KDSE, und besonders ihrem Vorstand, ist der Vorwurf nicht zu ersparen, daß er seinen Auftrag, der ihm vom GVT übertragen wird, in politischen Fragen zu forsch und ohne genügende Rückbindung an die Basis (GVT) der Gemeinden praktiziert hat und zudem immer wieder versucht hat, den GVT im Sinne des Vorstandes zu beeinflussen.
Auch hier haben die GVTe in Aachen und in Paderborn in offiziellen Äußerungen, in Gesprächen und Diskussionen am Rande und im Plenum Wendemarken gesetzt. In einem Diskussionspapier in Paderborn zur Entwicklung und Verbesserung der kirchlich-pastoralen Arbeit im Hochschulbereich werden dem KDSE-Vorstand bezüglich der Ausübung eines politischen Mandats deutlich Grenzen gesetzt. Von den Gemeinden her, auf dem GVT sicht-

bar, ist ein Prozeß im Gange, der innerhalb der KDSE und von seiten des Vorstandes mehr Pluralität in der Praxis verlangt und nicht nur verbal. Wenn auch die Bischöfe diese Entwicklung zur Kenntnis nehmen, so werden sie von ihrem Standpunkt aus einen *Selbstheilungsprozeß* der KDSE verzeichnen können, und zahlreiche Gemeinden und ihre Vertreter begrüßen die wachsende Differenzierung und Pluralität innerhalb der KDSE und des GVT. Ein Symptom für diese Entwicklung waren die z. T. heftig geführten *Personaldebatten* vor der Wahl der neuen Vorstandsmitglieder der KDSE. An den jeweils aufgestellten Kandidaten entzündeten sich Diskussionen, die deutlich unterschiedliche Positionen zutage förderten.

Eine Phase der Ernüchterung hat eingesetzt

Seit dem GVT von Aachen hat für die KDSE und ihren Vorstand eine Phase der *Entmythologisierung* begonnen. Der Mythos, der Vorstand habe ein einhelliges Votum des GVT und damit der katholischen deutschen Studentenschaft für seine politische Linie oder für seine Akzentsetzungen, wird immer unhaltbarer.

Worin sich allerdings die große Mehrheit, wenn nicht alle Vertreter der Gemeinden mit dem Vorstand einig sind, ist die Tatsache, daß der Christ als Konsequenz der Botschaft Jesu Christi politische Verantwortung realisieren muß und somit auch die Gemeinde. Nur über das *Wie* der Realisierung kann es sehr verschiedene Meinungen geben; es hängt nicht zuletzt auch von der jeweiligen Situation ab, in der der Christ, die Gemeinde, die Kirche lebt. So wäre es kaum zielführend, wenn dieser oben beschriebene Prozeß durch administrative Maßnahmen von seiten der Bischöfe jetzt unterbrochen würde.

In diesem Zusammenhang aktueller Fragen der kirchlich-pastoralen Arbeit der KHG und der KDSE sind einige grundsätzliche Gedanken angebracht.

Ziel der kirchlich-pastoralen Arbeit innerhalb der Hochschule muß vor allem sein, *Glaubensreife* zu ermöglichen, diese zu vertiefen und mit allen weitgefächerten Konsequenzen wirksam werden zu lassen beim einzelnen Studenten oder der Studentin und in den Gemeinden. Unter anderem bedeutet das konkret: daß die oft nachweisbare Diskrepanz zwischen menschlicher Reife und dem wissenschaftlichen Status der Hochschulangehörigen und zwischen ihrem Glaubensbewußtsein und ihrer Glaubenspraxis zu überwinden ist. Dazu muß die Gemeinde beitragen. Hier liegt deshalb der *Schwerpunkt* ihrer kirchlich-pastoralen Arbeit. Das beinhaltet die ganze Breite und Vielfalt der Gemeindearbeit, vor allem Gebet, Meditation, gemeinsame Feier der Eucharistie, Diakonie auf verschiedenen Feldern und in unterschiedlichen Formen, Überwindung von Vereinzelung und Isolierung unter den Studierenden an Massenhochschulen durch Schaffen von Möglichkeiten menschlichen Kontakts und von Geselligkeit; Inspiration und Befähigung zur politischen Praxis jetzt und später, intellektuelle Auseinandersetzung mit Fragen der Wissenschaft, des Berufs und der Gesellschaft und deren Konfrontation mit der Botschaft Jesu Christi; nicht zuletzt gemeinsames Suchen nach redlicher Solidarität mit der konkreten Kirche und das Engagement in ihr. In einer Arbeitsgrundlage (dem sog. Pastoralplan) der Studentenpfarrerkonferenz heißt es, die primäre Aufgabe der Kirche sei, „die Botschaft von Jesus Christus den Menschen von heute — gelegen oder ungelegen — glaubwürdig zu verkünden durch das Wort und durch das beharrliche Bemühen in Gemeinde und Gesamtkirche, den Glauben in Gottesdienst und Leben wirksam zu bezeugen. Gerade in den Studenten-(Hochschul-)Gemeinden aber sind die größten Hindernisse, die sich diesem Auftrag entgegenstellen, das Vorurteil und die Skepsis der Kirche gegenüber, der stark angefochtene Glaube bis zum ‚Nicht-mehr-glauben-Können', verschüttetes oder mangelndes Verständnis für den liturgischen Gottesdienst allgemein. Und dennoch — die Menschen bedürfen der Kirche und der Christen . . ."

Weg von falschen Alternativen

Notwendig stellt sich die Frage — auch im Hinblick auf den Konflikt KDSE—Bischöfe — nach den Wegen, *wie* dieses Ziel kirchlich-pastoraler Arbeit zu erreichen ist. Von nicht wenigen werden alternativ gegenübergestellt: Studenten-(Hochschul-)Gemeinde oder Studentenseelsorge. Und gerade bei manchen Bischöfen wird nach der „Studentenseelsorge" als Ausweg aus der augenblicklichen mißlichen Lage gerufen. Von seiten der KDSE und vieler Studentenpfarrer wird die „Studentenseelsorge" mit ironischem Unterton als historisches Relikt betrachtet und nur noch die „Studenten-(Hochschul-)Gemeinde" als heute einzig möglicher Weg angesehen.

Die Frage ist aber: Kann es eine Seelsorge ohne Gemeinde geben, und kann eine Gemeinde existieren, ohne Seelsorge zu betreiben? Hier gibt es keine Alternative, sondern nur ein Sowohl-Als-auch. Studenten- oder Hochschulseelsorge muß notwendig auf *Gemeindebildung* ausgerichtet sein, und Gemeinde muß seelsorglich-pastoral wirksam werden. Was anders könnte Gemeinde Jesu Christi, Kirche auch sein! Die „Gemeindeideologen" innerhalb der kirchlich pastoralen Arbeit müssen sich sagen lassen und einsehen lernen, daß im Hochschulbereich „Gemeinde" noch mehr eine *Zielvorstellung* darstellt, als sie es heute überhaupt schon ist, daß sie immer nur annähernd mit unterschiedlicher „Dichte" zu erreichen ist; die „Seelsorgsidealisten" müssen ihrerseits lernen zu sehen, daß eine „Ein-Mann-Seelsorge" in Gestalt eines Studentenpfarrers am Hochschulort gegen jede Tradition innerhalb der Kirche steht, daß nach den Aussagen des Konzils und nach der jüngsten Entwicklung in der Gesamtkirche ihre Auffassung sträflich anachronistisch und theologisch wie pastoral-praktisch nicht durchführbar ist.

Dies führt nochmals zum Ausgangspunkt zurück. Die Studenten-(Hochschul-)Gemeinden bedürfen in der Bundesrepublik eines überregionalen Zusammenschlusses. Sie müssen sich gegenseitig helfen und ergänzen können. Sie müssen auf Bundesebene Gesprächspartner sein können für viele staatliche Stellen, für Gruppen und Verbände, für Hochschulgremien u. a. m. All dies bedarf auch eines organisatorischen Rahmens. Der Auftrag der Kirche und der Gemeinden im Hochschulbereich erfordert, so gesehen, die Existenz einer KDSE.

Ein solcher Zusammenschluß der katholischen Studenten-(Hochschul-)Gemeinden hat aber *subsidiäre Funktion*. Das heißt nicht, daß die KDSE bloße Verwaltungs- oder Geschäftsstelle sein müsse, denn sie muß eben da Initiativen und Aktivitäten im Sinne des kirchlich-pastoralen Auftrags wecken, wo sie zu unterbleiben drohen, aber notwendig gefordert sind.

Wege zur Neubesinnung

Mehr aber als bisher müßten Phantasie, Intelligenz, Arbeit und Mühe aufgewandt werden innerhalb der Hochschulgemeinden und durch die KDSE, um den Beitrag der Christen und der Kirche in Gesellschaft und Hochschule einzubringen — theoretisch und praktisch.

Es wäre ein Armutszeugnis für die Gemeinden und die KDSE, wenn *Kurt Tucholskys* Wort auf sie zuträfe: „Was an der Haltung beider Kirchen auffällt, ist die heraushängende Zunge. Atemlos jappend, laufen sie hinter der Zeit her, auf daß ihnen ja niemand entwische. Wir auch, wir auch! Nicht mehr wie vor Jahrhunderten: Wir! Sozialismus? Wir auch! Jugendbewegung? Wir auch! Sport — wir auch! Diese Kirchen schaffen nichts, sie wandeln das von anderen Geschaffene, das von anderen Entwickelte in Elemente um, die ihnen nützlich sein können."

Hier könnte nach dem so unerfreulichen Konflikt zwischen KDSE und DBK eine Neubesinnung bei der KDSE und vor allem bei ihrem Vorstand einsetzen. Dabei geht es nicht um „Nachgeben gegenüber den Bischöfen", sondern für KDSE und für die Bischöfe um die gemeinsame Verantwortung in der kirchlich-pastoralen Arbeit im Raume der Hochschule und um die optimale Realisierung dieses Auftrags. Aus dieser Verantwortung heraus könnten und sollten die Bischöfe weniger besorgt oder gar ängstlich sein, wenn beim Suchen der rechten Wege auch Risiken einkalkuliert werden. Es muß aber klar sein, daß es sich dabei auch tatsächlich um die Verwirklichung der Botschaft Jesu Christi handeln und nicht eventuell — gewollt oder ungewollt, bewußt oder unbewußt — um die Anpassung des Evangeliums an diese oder jene gesellschaftspolitischen Ideologien, die nicht selten kurzlebig sind.

Klaus Clasen

Rom und die Zukunft des Weltkirchenrates

Eine vorläufige Bilanz aus der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Rom - Genf

Von der 12. Sitzung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" (GA) des Vatikansekretariats für die Einheit der Christen und des Weltkirchenrats (in Rom vom 29. Mai bis 2. Juni 72) wurde vor allem die für viele enttäuschende Nachricht bekannt, der Papst werde vorerst kein Beitrittsgesuch zum ÖRK stellen, auch nicht auf der Fünften Vollversammlung 1975 in Djakarta. Die Erklärung für dieses Zögern gibt das sehr ausführliche, mit viel Gründlichkeit erarbeitete Studiendokument einer Unterkommission, das auf dieser 12. Sitzung verabschiedet wurde: *„Grundzüge der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat der Kirchen"* (in: „The Ecumenical Review" Juli 72, S. 247—288). Das „Noch-nicht" des Papstes wird hier sinnvoll begründet und von Mißverständnissen befreit. Das gleichzeitig veröffentlichte Kommuniqué der GA über ihre Beratungen (ebd., S. 371 f.) widerlegt die Vermutung, dies sei ihre letzte Sitzung gewesen! Beide Dokumente zeigen aber, daß es zu einer wesentlichen Verlagerung kommen wird. Nachdem das erwähnte Studiendokument drei mögliche Alternativen geprüft und sich für die künftige Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche ausgesprochen hat, herrschte Einmütigkeit darüber, „die Zusammenarbeit nicht nur fortzusetzen, sondern sie zu intensivieren". Eine neue Unterkommission wurde beauftragt, die gewählte Alternative weiterzuklären und für die nächste Sitzung Empfehlungen auszuarbeiten.

Es wird allerdings erkannt, daß diese Frage „nicht einfach auf der Basis organisatorischer Erwägungen" berücksichtigt werden kann, wie es in dem Dokument selbst geschieht. Man müsse auf *„die dogmatischen Wurzeln der Schwierigkeiten und die wirklichen Prioritäten"* der römisch-katholischen Kirche wie des Weltkirchenrates zurückgehen (vgl. auch Herder-Korrespondenz, August 1972, S. 382 f.) Außerdem wurden Überlegungen angestellt, wie die ökumenische Zusammenarbeit auf nationaler und regionaler Basis in sog. Christenräten oder Kirchenräten vertieft werden könne, damit sich die Einsichten der Gemeinsamen Arbeitsgruppe durchsetzen. In diesem Sinne mag die Botschaft zu verstehen sein, die Kardinal *Willebrands* Ende Juli 1972 an die 12. „Tagung für ökumenische Bildung" in Neapel gerichtet hat, mit dem Akzent, jeder Katholik müsse lernen, seiner Kirche treuer anzuhängen (vgl. den Wortlaut in: L'Avvenire, 1. 8. 72). Ob das umständliche Verfahren der ökumenischen „Technokraten" noch Aussicht auf Erfolg hat, soll am Schluß erörtert werden anhand von Gedanken eines Mitgliedes der Kommissionen der GA, *René Beaupère* OP, über den Ökumenismus (in: *Informations Catholiques Internationales*, August 1972).

Wie es zu dem Gutachten kam

Das Studiendokument ist weniger für die große Öffentlichkeit und kaum für ökumenische Amateure bestimmt, sondern letztlich für die Gremien, die eines Tages entscheiden müssen. Darin liegt seine begrenzte, aber hohe Bedeutung. Es ist zuverlässig in der Ausscheidung von Möglichkeiten, die — für die Kirchenleitungen — nicht in Frage kommen, und es präsentiert dafür alle Gründe. Es stellt auch die verbleibenden Schwierigkeiten fest, die noch keine Lösung erkennen lassen. Man muß sich mit den Pros und Contras befassen, damit nicht populäre Erwartungen und Fehlurteile um sich greifen. Das echte Zusammenwachsen lebendiger Christengemeinden an der Basis wird sich von dieser Analyse allerdings wenig beeinflussen lassen (s. o. S. 14). Der informative Wert des Gutachtens bleibt davon unberührt.

Sein Vorwort, von Kardinal *Willebrands* und Generalsekretär *E. C. Blake* unterzeichnet, geht von dem immer komplizierteren Wachstum der GA und ihrer Kommissionen aus. Es habe zu der Grundsatzfrage geführt, ob die Strukturen auf beiden Seiten ausreichen. Die Frage eines Beitritts der katholischen Kirche sei trotz ihres von Papst Paul VI. als „Hypothese" bezeichneten Charakters sorgfältig geprüft worden. Schließlich habe man trotz „ernster Vorbehalte" die Veröffentlichung als *„Versuch"* gewagt, nicht um damit die Frage abzuschließen, sondern als „bedeutenden Schritt eines Prozesses sorgfältiger

Untersuchung". An ein baldiges Ergebnis wird nicht gedacht. Aber man weiß nun, woran es liegt. „Nicht an kirchlicher Machtpolitik", sagt das Vorwort. Woran also? Die Einleitung stellt *drei Alternativen* vor, die es prinzipiell geben würde, um zwischen Rom und Genf eine Lösung zu finden: 1. darin fortzufahren, koordinierte Strukturen für eine wachsende Zusammenarbeit zu schaffen; 2. eine neue Form christlicher Gemeinschaft (fellowship), d. h. die schon öfter, u. a. von Erzbischof Fisher von Lambeth, vorgeschlagene Auflösung des 1948 geschlossenen Covenant von Amsterdam und eine Neuformierung unter Einbeziehung der römisch-katholischen Kirche; 3. die Vorbereitung eines Beitritts der katholischen Kirche als Mitglied des ÖRK. Man habe sich für die dritte Lösung entschieden, zumal der ÖRK während seines 25jährigen Bestehens sich als *„ein privilegiertes Werkzeug des Heiligen Geistes"* zur Herbeiführung der Einheit der Christen erwiesen habe, was auch im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanum (Nr. 1) anerkannt worden sei.

Analyse der gegebenen Strukturen

Das Dokument besteht aus drei Hauptteilen. Der erste Teil klärt unter A noch einmal das Wesen des ÖRK nach den bekannten Definitionen: seine Basis, die Unterscheidung von Fellowship und neutestamentlicher Koinonia(!), Einheit als Dynamik des Zusammenwachsens, ekklesiologische Relevanz, unverbindlicher Charakter der Entscheidungen seiner Organe, die wichtigsten ekklesiologischen Dokumente bis zu Visser 't Hoofts „Testament", schließlich seinen provisorischen Charakter („er ist nicht Kirche"). Unter B wird zusammengefaßt, wie allmählich das römisch-katholische Verständnis für die ökumenische Bewegung gewachsen ist, von der Ablehnung durch Pius XII. bis zur konkreten Mitarbeit unter Paul VI., mit Hervorhebung des Satzes von „Lumen gentium" (Nr. 8, 2), wonach die katholische Kirche glaubt, daß in ihr die einzige Kirche Jesu Christi „subsistiert".

Der zweite Teil des Dokuments (S. 266—272) ist insofern der wichtigste, als hier die begründeten *Weichenstellungen gegen zwei unerwünschte Alternativen* fallen. Theorie und Praxis zeigen die Möglichkeit der Kooperation, so heißt es, auch für einzelne Katholiken in der Kommission „Faith and Order". Hier habe die Erfahrung gezeigt, daß „die Gemeinschaft sichtbar gemacht werden kann, die schon existiert", besonders bei Sozialdienst, Hilfsmaßnahmen oder bei „Gerechtigkeit und Frieden". Gemeinsame Kommissionen haben diesem Typ der Kooperation einige notwendige Strukturen gegeben, vor allem bei *Sodepax*. Es wird nicht gesagt, daß Sodepax erst entmachtet werden mußte, weil es eine eigene Dynamik entfaltete, die dem vatikanischen Staatssekretariat aus kirchenpolitischen Rücksichten hier und da unerwünscht war.

Es sei möglich, weitere gemeinsame Kommissionen zum Studium theologischer Probleme zu entwickeln. Auch gebe es noch einen anderen Weg, die Kooperation durch Beteiligung von Katholiken bei verschiedenen Organen des ÖRK zu vertiefen. Sie werden im einzelnen namhaft gemacht für die Gliederungen des ÖRK, und es wird hinzugefügt: „Diese vermehrte Koordination gemeinsamer Aktivität könnte den Vorteil haben, die römisch-katholische Kirche als solche nicht zu verpflichten, aber sie würde an verschiedenen Nachteilen leiden." Diese werden aufgeführt.

a) Die römisch-katholische Kirche und der ÖRK würden weiter einander als Partner gegenüberstehen, während sie faktisch unvergleichbare Größen sind.

b) Die Tatsache, daß die katholische Kirche in wachsende koordinierte Aktivität mit dem ÖRK hineingezogen würde, ohne Mitglied zu sein, würde die Tendenz des Weltrates verstärken, sich als Gemeinschaft (fellowship) nicht-römischer Kirchen zu verstehen. Es gehöre aber zur wahren Natur des ÖRK, alle Kirchen einzuschließen, die „Jesus als Gott und Heiland bekennen". Sein Wesen würde demnach begrenzt.

c) Weltliche Institutionen und die allgemeine Öffentlichkeit würden weiter den ÖRK als eine Institution von nicht-römischen Katholiken auf Weltebene betrachten, und dadurch werde der Eindruck verstärkt, die Christenheit sei in zwei größere Gruppierungen geteilt.

d) Die Fortführung des gegenwärtigen Modells der Kooperation oder eines ähnlichen würde die ständige Bildung neuer Kommissionen erfordern und oft Dubletten schaffen. Doch gerade dieser Tage werde innerhalb der katholischen Kirche ernstlich gefragt, wozu die Überorganisation gut sei. Die Frage sei berechtigt.

e) Vor allem schaffe die Beteiligung von Katholiken in Organen des ÖRK für sie eine anomale Situation. Sie beteiligen sich an der Beeinflussung einer Politik und der Steuerung von Organisationen, ohne dafür die wirkliche Verantwortung zu tragen. So werde bald der Punkt erreicht, wo es deutlich sei, daß gegenseitiges Lernen und die Erfahrung des Wirkens Christi nur in neuen organischeren Formen des Zusammenarbeitens Fortschritte machen können.

Warum keine neue Gemeinschaft der Kirchen?

Die Ungleichheit zwischen katholischer Kirche als Weltkirche und ÖRK habe in der katholischen Kirche zu der Anregung geführt, der ökumenischen Bewegung sei am besten damit gedient, eine ganz neue Form kirchlicher Fellowship zu begründen, unabhängig von bestehenden Organisationen. Teilweise sei das eine abstrakte Frage, denn dazu müßten alle Mitglieder des ÖRK bereit sein. In Uppsala habe man 1968 erklärt, zur Zeit sei die bestehende Gemeinschaft für die ökumenische Bewegung wesentlich. Dennoch prüft das Dokument theoretisch *drei Modelle*. Das erste ist eine Gemeinschaftsordnung, die sich auf die *konfessionellen Weltbünde* gründet. Diese seien vergleichbare Partner, insofern sie auf Weltebene organisiert sind. Dann könnten die konfessionellen Unterschiede direkt geklärt werden, ohne deren Lösung und Versöhnung die Einheit nicht gefunden wird. Eine so strukturierte Gemeinschaft würde vor den Christen die universale Natur der Kirche bewußt machen. Landeskirchen seien säkular bestimmt. Wenigstens einige Weltbünde hätten auch einen Apparat zur Verfügung.

Aber es gebe auch Gründe gegen dieses Konzept. In einigen Ländern seien Unionskirchen entstanden oder im Werden. Außerdem seien nicht alle konfessionellen Traditionen als Weltbünde organisiert. Ferner unterscheiden sich die Konfessionsfamilien weitgehend nach Art, Organisation und Wirkungsweise. Die meisten haben keine Autorität über ihre Mitglieder und können sie nicht auf internationaler Ebene repräsentieren, ohne ihr kirchliches Selbstverständnis zu berühren. Auch gehören keineswegs

alle Kirchen gleicher Konfession ihrem konfessionellen Weltbund an. Schließlich würde dieses Modell eher die konfessionellen Prägungen einfrieren, statt sie zu aktualisieren gemäß der heutigen Wirklichkeit. Und Probleme wie der Primat und die päpstliche Autorität würden auf diesem Wege keine leichtere Lösung finden.

Auch das Modell einer Gemeinschaft aus *Christenräten* wird durchgedacht. Aber hier wird die organisatorische Verschiedenheit je nach Region beträchtlich, und auf internationaler Ebene gebe es keinen Platz für die Identität eines Bekenntnisses. Also sei auch dies nicht der geeignete Weg, um die Einheit der Christenheit zu vollenden.

Das dritte Modell, die sog. christlichen Bewegungen zu konstituierenden Faktoren zu wählen, z. B. den Christlichen Studentenweltbund, Pax Romana, Evangelische Allianz u. ä., sei vollends keine Alternative zu einer mehr organischen Beziehung zwischen den Kirchen.

Also doch Mitgliedschaft der katholischen Kirche?

Darum wendet das Dokument die volle Aufmerksamkeit der Frage zu, wie man zu einer Mitgliedschaft der katholischen Kirche im ÖRK gelangen kann. Hier werden alle Probleme, was die Organisation betrifft, gründlich geprüft. Man beginnt mit der heiklen Frage: Soll die römisch-katholische Kirche dem ÖRK als eine einzige Kirche beitreten oder mit solchen Einheiten, die geographisch der Mehrzahl der bisherigen Mitglieder vergleichbar sind? Zur Beantwortung dienen die geltenden Kriterien für eine Mitgliedschaft: Übereinstimmung mit der 1961 in Neu-Delhi vervollständigten christologisch-trinitarischen Basis, Autonomie, Stabilität, Größe und Beziehung zu anderen Kirchen. Es wird die seit der Tagung des Zentralausschusses in Toronto 1950 geprägte Formel hinzugefügt, daß der ÖRK über das Selbstverständnis seiner Mitgliedskirchen nicht urteilt und nicht verlangt, daß jede Mitgliedskirche eine andere in vollem Maß als Kirche anerkennen müsse. Dieser für den ÖRK *konstitutive Minimalismus* wird auch jetzt realistischerweise bewahrt und zugleich vermerkt, daß „neue Entwicklungen die reiche geographische, kulturelle, theologische und spirituelle Verschiedenheit in der römisch-katholischen Kirche" unterstrichen haben. Die müßten dem ÖRK zugute kommen (S. 274). Es folgt der problematische Satz: „Die Orts- und Territorialkirchen innerhalb der römisch-katholischen Kirche müssen dem ÖRK gegenüber eine Stellung haben wie zu einer Gesellschaft, von der sie ein Teil sind. Einheit muß letztlich in konkreten Situationen geschaffen werden . . ." Im nächsten Abschnitt wird eine praktische Entwicklung des *Prinzips der Kollegialität* mit mehr Verantwortung für *Patriarchatssynoden* und *Bischofskonferenzen* innerhalb der katholischen Kirche angeregt. Man fügt hinzu, es sei klar, daß angesichts des fundamentalen Selbstverständnisses der katholischen Kirche als Einheit „auch" ihre zentrale Autorität in der Fellowship des ÖRK vertreten sein müßte, doch sie müßte den eigenen Verschiedenheiten im ÖRK Spielraum lassen!

Welche Formen von Mitgliedschaft sind möglich?

Verschiedene *Formen der Mitgliedschaft* seien angeregt worden: 1. Einzelne Patriarchatssynoden und Bischofskonferenzen würden die Mitgliedschaft im ÖRK beantragen, so daß die Zahl der Mitgliedskirchen von rund 240 auf etwa 330 ansteigen würde. Aber dabei werde nicht genügend das Selbstverständnis der katholischen Kirche als Einheit unter dem Papst berücksichtigt. 2. Die katholische Kirche könnte als ganze durch den Heiligen Stuhl die Mitgliedschaft beantragen. Dann würde die Vielfalt dieser Kirche nicht repräsentiert. 3. Die katholische Kirche könnte die Mitgliedschaft als eine einzige Kirche beantragen und gleichzeitig die Patriarchatssynoden und Bischofskonferenzen als Mitglieder einführen derart, daß sie deren Gliedschaft definiert. Das wird im Detail ausgeführt und wirkt recht theoretisch. Man weiß nicht recht, an welche zukünftige Entwicklung der katholischen Kirche dabei gedacht ist.

Die folgenden Abschnitte über den Umfang dieser Repräsentation, die vermeiden muß, daß die katholische Kirche angesichts ihrer Größe die bisherigen Mitgliedskirchen an die Wand drückt und dem Dialog schadet, und über die Einzelheiten betr. Zahl der Delegierten in den verschiedenen Organen (Vollversammlung, Zentralausschuß, Exekutivausschuß, Präsidium sowie in den Stäben der Genfer Zentrale) wirken recht theoretisch. Je weiter sie ausgesponnen werden für alle bestehenden Organisationen des ÖRK, desto unwirksamer erscheint das ausgetüftelte Dokument, gemessen am derzeitigen römischen Zentralismus, der durch die Vielzahl der Verschränkungen von Organen des ÖRK mit Organen des Vatikans bzw. der Bischofskonferenzen praktisch durchlöchert würde, so daß dem Staatssekretariat die Kontrolle entgleiten könnte, wie sich am Konflikt um Sodepax zeigte. Solche Konflikte könnten sich bei Durchführung der angeregten Verschränkungen häufen, solange nicht zwei „Entwicklungen" stattgefunden haben: 1. eine Überwindung des vatikanischen Zentralismus durch größere Autonomie der Bischofskonferenzen bzw. ein größeres Gewicht der Bischofssynode; 2. eine Fundamentierung der nur organisatorisch konzipierten Zusammenarbeit auf allen Ebenen der Kirche durch die vom Papst wie von den bedeutenden Mitgliedern des ÖRK geforderten „vertieften theologischen Studien", zumal in der Frage der kirchlichen Ämter.

Obwohl man davon noch weit entfernt ist, hat Kardinal *Willebrands* vor der letzten Plenarkonferenz des Einheitssekretariats im Februar 1972 ein „Rezept" für die Lösung der Ämterfrage angeregt, mit dem Vorbehalt, daß diese Frage der Zuständigkeit der Glaubenskongregation unterliegt (vgl. „Information Service" Nr. 17 April 72/II S. 8 bis 10). Da wir bald darauf zurückkommen, sei hier nur der Grundgedanke skizziert, nach dem vermutlich die nächste Tagung der anglikanisch-katholischen Kommission im September 1972 verfährt: „Wir müssen zwei Fragen unterscheiden, den gegenwärtigen Wert der protestantischen Ämter bzw. ihre ‚theologische und pastorale Würdigung' und die künftige Versöhnung für eine erlaubte sakramentale Kommunio, d. h. die Frage der ‚Gültigkeit' oder ‚Gültigmachung' dieser Ämter." Von diesem (von *Y. Congar* angefochtenen Gedanken: vgl. seine Studie ds. Heft, S. 471) Grundproblem ist in der Studie über den Modus eines Beitritts der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK nicht die Rede. Man muß nur wissen, wie bei ihrer Veröffentlichung maßgebende Persönlichkeiten sich die Lösung der Sachfrage vorstellten. Auch dies macht das Zögern des Papstes mit dem Beitrittsgesuch und des Staatssekretariats verständlich. Das gilt auch für die Anregungen, wie der Vatikan und die Bischofskonferenzen zur

Finanzplanung des — von einer schweren Finanzkrise bedrohten — ÖRK beitragen sollten (S. 282).

Immerhin ist nicht vergessen worden, an der Bedeutung der z. T. recht erfolgreichen multilateralen und bilateralen Verhandlungen der katholischen Kirche bzw. des Einheitssekretariats mit konfessionellen Gruppen festzuhalten. Aber wie sollen sie nach all den angestrebten Vorentscheidungen noch zur Veränderung der konfessionellen Zerrissenheit wirksam beitragen? Würden diese Verhandlungen nicht neutralisiert? Sogenannte „Jungökumeniker", die sich weitgehend vom offiziellen Ökumenismus abgewandt haben, weil er ihnen zu steril scheint, dürften mit den organisatorischen Feinheiten ohnehin nicht viel anfangen können. Mit Recht hat das eingangs erwähnte Kommuniqué der 12. Sitzung der GA betont, man müsse endlich auf die Wurzeln der dogmatischen Schwierigkeiten und auf die theologischen Prioritäten eingehen.

Weltkirchenrat und Papst?

Aufschlußreich ist das letzte Kapitel über gewisse „Spezialfragen einer katholischen Mitgliedschaft. Gestützt auf das ekklesiologische Dokument von Toronto (1950), wird begründet, daß und warum es dem *Primat des Papstes* keine Begrenzung auferlegt (vorausgesetzt, daß er sozusagen als katholisches Organisationsprinzip und nicht als Mysterium des Glaubens verstanden wird). Es seien allerdings einige praktische Schwierigkeiten zu bedenken (S. 285): „Könnte die römisch-katholische Mitgliedschaft bei katholischen wie bei anderen Gläubigen den Eindruck erwecken, daß der Papst etwas von seiner Autorität preisgegeben hat?" Und von seiner universalen Jurisdiktion? Oder würde gar der Eindruck entstehen, der Papst spricht im Namen des ÖRK, wenn er sein Lehramt ausübt? Diese Bedenken glaubt man mit folgenden Argumenten ausräumen zu können: 1. Die Mitgliedschaft der katholischen Kirche würde ihre internationale Struktur nicht verändern und dem Papst die Wahrnehmung seines Amtes nicht beschneiden. 2. Die Mitgliedschaft würde der Ausübung des päpstlichen Amtes sogar weniger Schwierigkeiten bereiten als eine Nichtmitgliedschaft. Denn gemeinsame Erklärungen des erweiterten Ökumenischen Rates, die ihrer Natur nach unverbindlich sind, würden die päpstliche Autorität nicht hineinziehen. 3. Es müsse stets zwischen dem autoritativen Reden des Papstes und seinem Reden als Ergebnis des gemeinsamen Lebens im ÖRK unterschieden werden usw. Zum Schluß wird der juristische Status des Heiligen Stuhls als einer Größe des Völkerrechts kurz bedacht, ohne an den Lateranverträgen von 1929 Kritik zu üben (S. 286 f.). Es wird nur bemerkt, es könnten Schwierigkeiten entstehen, wenn die Kirchen ein Zeugnis im Bereich der Politik geben und die Diplomatie der Nuntien tangiert wird. Doch prinzipiell sei das kein fundamentales Hindernis für einen Beitritt zum ÖRK. Denn politische Übereinstimmung in internationalen Fragen gehöre nicht zur Bedingung der Mitgliedschaft. Allerdings müsse diese Frage einmal ausführlich durchdacht werden. Das Dokument macht sich nicht die Forderung mancher Kardinäle nach Abschaffung der Nuntien zu eigen.

Die abschließende Zusammenfassung betont, das sei nur *ein erster Versuch*. Inzwischen würden sowohl in der katholischen Kirche wie im ÖRK weitere Entwicklungen erfolgen! Dennoch wird das Dokument der GA allen Beteiligten zum Studium empfohlen. Die letzte Entscheidung liege beim Vatikan. Das ist jedoch nicht ganz richtig. Denn über den Erfolg eines Beitrittsgesuches, wie auch immer es moduliert wird, hätte eine Zweidrittelmehrheit von „Kirchen" im Zentralausschuß zu entscheiden, die über Rom sehr unterschiedliche Meinungen haben, die nicht sicher vorauszusehen sind. Auch in der Vollversammlung ergibt sich bei der erforderlichen Zweidrittelmehrheit dieselbe Schwierigkeit. Im übrigen: Ist nicht anstelle der keineswegs nur von Papst Paul VI. geforderten vertieften theologischen Studien ein organisatorisches Bastelwerk entstanden? Man kann sich auch fragen, wer es rezipieren soll.

Es trifft sich zeitlich und sachlich gut, daß gleichzeitig die eingangs erwähnte kritische Studie des sachverständigen Dominikaners *R. Beaupère* über „Ökumenismus, seine begrenzten, aber realen Fortschritte" erschienen ist, mit der provozierenden Feststellung, es sei ein radikales Mißverstehen zwischen den ökumenischen Spezialisten und dem Volk entstanden. Es fehle längst die Kommunikation, weil die Theologen nur noch im Fachjargon reden und nicht mehr gemeinverständlich schreiben können. Die ökumenischen Dokumente seien als Folge der Kompromisse und der Abstraktionen voller Platitüden. Und dem Volk der Christen fehle ganz einfach heute eine ausreichende kirchliche Bildung. Vor allem fehlten die anziehenden Leitbilder mit einer Ausstrahlung, wie sie z. B. die Begegnung von Papst Paul VI. mit Patriarch Athenagoras in Jerusalem hatte. Nur Taizé habe diese Ausstrahlung. Die Kirchen aber, auch der Vatikan, lebten in Angst um ihre Identität. Es gebe wahre Fortschritte wie die Konsensus-Dokumente über die Eucharistie in England und in Frankreich. Es bedürfe bald weiterer „Zeichen", sonst erlischt der Ökumenismus, und alle positiven Bestrebungen verlaufen im Sand sektenhafter Anarchie. *J. P. Michael*

Wissenschaft contra Ideologie

Zur Systemkritik sowjetischer Naturwissenschaftler

Die oppositionelle Kritik sowjetischer Wissenschaftler und Literaten an der kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit der Sowjetunion wie zum Teil am System selbst in Untergrundliteratur, Protestschreiben und Petitionen ist im Westen ein schon weithin bekanntes Faktum. Damit mag es zusammenhängen, daß die jüngste Denkschrift des sowjetischen Kernphysikers *A. Sacharov* nicht mehr die breite öffentliche Aufmerksamkeit fand wie sein erstes Memorandum vor vier Jahren (vgl. HK, November 1968, 545 f.). Sacharov hatte im März 1971 — sicher im Blick auf den bevorstehenden 24. Parteitag in diesem Monat — an den Parteichef *Breschnew* sein zweites Memorandum gesandt, das bis zur Stunde unbeantwortet geblieben ist. Daher spielte er es mit einem Nachwort vom Juni 1972 westlichen Korrespondenten zu (vgl. den deutschen Wortlaut in der „Zeit" vom 21. 7. 72).

Naturwissenschaftler engagieren sich

Seit seinem ersten Memorandum „Gedanken über Fortschritt, friedliche Koexistenz und geistige Freiheit" hat sich Sacharov zunehmend gesellschaftlich und politisch kritisch engagiert, war jedoch stets im Rahmen der Legalität des Systems geblieben. Bereits 1966 war er einer der Unterzeichner des Protestbriefes gegen die Verurteilung der Schriftsteller *J. Daniel* und *A. Sinjavskij*. Zusammen mit anderen Naturwissenschaftlern warnte er ein dreiviertel Jahr später in einem Schreiben verschiedene oberste Staatsbehörden gegen die Einführung von Artikel 190/1 und 190/3 in das Strafgesetzbuch der RSFSR. Im März 1970 richtete er zusammen mit dem Physiker *V. Turčin* und dem Historiker *R. Medvedev* einen Brief an die sowjetische Führungsspitze mit dem Entwurf eines demokratischen Reformprogramms in 15 Punkten (vgl. den Wortlaut des Briefes in *C. Gerstenmaier*, Die Stimme der Stummen, Seewald Verlag, Stuttgart 1971, 332—341). Zusammen mit *P. L. Kapica*, einem Physiker von Weltruf, dem Biologen *B. L. Astaurov* und anderen Naturwissenschaftlern intervenierte er persönlich beim Gesundheitsminister der UdSSR, als der Genetiker *Ž. Medvedev*, ein Zwillingsbruder von R. Medvedev, in die psychiatrische Anstalt von Kaluga zwangseingewiesen wurde. Dem massiven Druck dieser bedeutenden Wissenschaftler war es u. a. zu verdanken, daß Ž. Medvedev kurz darauf wieder freigelassen wurde.

Im November des gleichen Jahres gründete er mit den beiden Physikern *V. Čalidce* und *A. Tverdochlebov* den Menschenrechtsausschuß, der streng im Rahmen der Legalität konstruktive Kritik „an der gegenwärtigen Situation des Systems der gesetzlichen Garantien für die Freiheit des Einzelnen im Sowjetrecht" üben und „konstruktive Wege zur Sicherung der Menschenrechte suchen" sollte (vgl. HK, Januar 1971, 53 f.). In einem Schreiben vom 1. August 1972 appellierte er wiederum an den Gesundheitsminister, sich für die Freilassung des Kunsthistorikers *V. Feinberg* und des Ingenieurs *V. Borisov* einzusetzen, die seit drei Jahren in einer Leningrader Heilanstalt zwangsbehandelt würden und dem „Tode nahe" seien (vgl. Associated Press, 2. 8. 72).

Die hier nur kurz erwähnten Beispiele für Protestschreiben sowjetischer Naturwissenschaftler ließen sich mühelos vervielfachen. Allein anläßlich des Verfahrens gegen die Ginsburg-Galanskov-Gruppe 1967/68 haben insgesamt 738 Personen die bekanntgewordenen Sammel- und Einzelbriefe unterzeichnet. Eine Aufschlüsselung nach Berufsgruppen, die *A. Amalrik* vornahm (vgl. *A. Almarik*, Kann die Sowjetunion das Jahr 1984 erleben? Zürich 1970, S. 18 ff.), ergab, daß von 700 Berufsangaben 58 % der wissenschaftlich-technischen und 22 % der künstlerischen Intelligenz angehörten. 6 % waren Arbeiter, 5 % Studenten und 9 % Intellektuelle anderer Berufsgruppen. Unter der wissenschaftlich-technischen Intelligenz stellte die Kategorie der Naturwissenschaftler die stärkste Gruppe. Ihr volles persönliches Engagement warfen die Unterzeichner in die Waagschale, wenn sie fast stets Namen und Arbeitsplatz angaben. Auch scheint die in einem Einzelfall erhobene Berufsstruktur als typisch gelten zu können.

Mißt man freilich diese bekanntgewordenen Zahlen an der Gesamtzahl von rund einer Million sog. wissenschaftlicher Arbeiter bzw. von rund 250 000 „Promovierten", so sind die Systemkritiker ein verschwindend geringer Prozentsatz. Trotz dieser schmalen Basis muß man aber den Resonanzboden bei den Kollegen wie in der Gesellschaft überhaupt miteinkalkulieren. Die Untergrundliteratur verbreitet ja, wenn auch in begrenztem Umfang, Informationen über solche Petitionen. So verstanden sich z. B. die Verfasser des Memorandums vom März 1970, wie *K. Marko*, Dozent für Philosophie der Politik und Ideologiekritik (Wien) feststellt, durchaus „als Sprecher eines großen Teils der sowjetischen Intelligenz und der ‚Avantgerade der Arbeiterschaft'" (vgl. *K. Marko*, Dogmatismus und Emanzipation in der Sowjetunion, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1971, 164). Auch die Solidarisierung von Berufsgruppen wie im Falle von Ž. Medvedev und dem Dozenten für mathematische Logik, *A. Esenin-Vol'pin*, die ihre vorzeitige Freilassung aus psychiatrischen Kliniken gegenüber staatlichen Stellen durchsetzen konnten, verdient festgehalten zu werden.

Ansätze öffentlicher Kritik

Noch relativ neueren Datums ist es, daß die Systemkritik sich *laut in Fachzeitschriften* zu artikulieren sucht. Dies geschieht freilich in sorgfältig abgewogener homöopathischer Dosierung. Um nur ein Beispiel anzuführen: die philosophische Zeitschrift „Voprosy filosofii" druckte im Juli vergangenen Jahres einen Vortrag des prominenten sowjetischen Physikers P. L. Kapica, Vollmitglied der Akademie der Wissenschaften, ab, den dieser im September 1970 auf einem internationalen Kongreß über Ausbildungsprobleme von Physiklehrern in Erlau (Ungarn) gehalten hatte. In einem redaktionellen Vorspann distanzierte sich die Zeitschrift vorsichtig von seinen Gedanken. Wie die Jugend, so führt Kapica aus, heute in dem durch die wissenschaftlich-technische Revolution bedingten sozialen Umbruchprozeß erzogen werden müsse, deutet er verklausuliert so an: „Wir beobachten, daß jede beliebige Arbeit anziehend und interessant werden kann, wenn sie ein schöpferisches Element enthält. Diesen schöpferischen Prozeß muß man selbstverständlich in weitem Sinne verstehen, er zeigt sich bei jeder beliebigen menschlichen Tätigkeit dann, wenn der Mensch keine genauen Instruktionen hat, sondern selbst entscheiden muß, wie er vorzugehen hat ... die Erziehung des selbständigen Denkens" (Voprosy Filosofii, Juli 1971, 20)

Bereits ein Jahr zuvor hatte Kapica in der Diskussion um das neue Redaktionsprogramm von „Voprosy filosofii" auf einer Sitzung des Präsidiums der Akademie der Wissenschaften von der „Weiterentwicklung der Weltanschauung" gesprochen, welche der „Errichtung unserer sozialistischen Weltanschauung zugrunde liegt". Worauf er abzielte, war in einem Systemvergleich der Gesellschaften in Ost und West (hauptsächlich zwischen den USA und der UdSSR) verpackt. Der entscheidende Satz sprach formell nur von der Zielspitze der studentischen Protestbewegung im Westen, die nämlich auf die Änderung der „ideologischen Bedingungen" gerichtet sei, „unter denen der Mensch in der kapitalistischen Gesellschaft leben" müsse. Wörtlich hieß es dann: „Die fortschrittliche Öffentlichkeit der kapitalistischen Länder selbst stellt spontan und ohne Einfluß von außen die Frage nach einer Revision der Ideologie, auf der sich die kapitalistische Gesellschaft gründet." In diesem Kampf stünden die sowjetischen Philosophen abseits, sie könnten in ihn nicht „auf der gleichen Basis"

eingreifen. Unüberhörbare Ironie war die Bemerkung, die sowjetischen Ideologen verlören im Ausland „das Privileg, das sie in unserem Lande haben, wo sie mit keinen gegensätzlichen Ansichten zusammenstoßen" (Voprosy Filosofii, Mai 1969, 147 ff.). Hier wurde immerhin die Tendenz sichtbar, eine öffentliche Gegenmeinung zu bilden, die zwar aufs Ganze gesehen keine Breitenwirkung hat, aber immerhin eine Entwicklung anzeigt (vgl. dazu *K. Marko*, a. a. O., 111 ff.)

Öffentlichkeit, Gesetzlichkeit, Freiheit

Das eingangs erwähnte Memorandum von A. Sacharov bietet eine Zusammenfassung der Reformgedanken, wie sie unter den Naturwissenschaftlern schon länger diskutiert werden. Seine Kritik ist in Form von Vorschlägen gekleidet und betrifft die Gebiete der Wirtschaft, der Außenpolitik, Fragen der Verwirklichung der Menschenrechte in der UdSSR sowie Rechts- und Sozialprobleme des Landes. Im Nachwort dazu erklärt Sacharov, daß er seit 1968 viele seiner Ansichten revidiert habe, die Grundlage jedoch die gleiche geblieben sei. Als Grundtenor seiner Reformgedanken kann der Satz gelten, „ich messe, wie zuvor, der Demokratisierung der Gesellschaft, der Entwicklung der Transparenz der Gesetzlichkeit und der Wahrung der Grundrechte des Menschen entscheidende Bedeutung bei".

Von dieser Grundposition aus wendet er sich gegen die politische Verfolgung Andersdenkender in Arbeitslagern und psychiatrischen Kliniken, gegen die „jahrzehntelange . . . hartnäckige und grausame Verfolgung und Zerstörung der Religion" (z. B. im Baltikum und „an anderen Orten"), für eine freie Ein- und Ausreise in bzw. aus der Sowjetunion. Die Wahrung und Gewährleistung der Grundrechte der Bürger ist für ihn das „Hauptziel des Staates". Die Einhaltung der allen Bürgern bekannten Gesetze ist für alle verpflichtend. Das Glück des Menschen sei vor allem durch die Ausübung seiner Freiheiten gewährleistet. Zentral ist der Satz: „Die Transparenz des staatlichen Handelns trägt dazu bei, daß die Öffentlichkeit Gesetzlichkeit und Zweckmäßigkeit aller Beschlüsse kontrollieren kann, sie ermöglicht die Wirksamkeit des ganzen Systems, bestimmt den wissenschaftlich-demokratischen Charakter des Lenkungssystems und fördert den Fortschritt, den Wohlstand und die Sicherheit des Landes." Weiter müsse „in den sozialistischen Ländern" die „Militarisierung der Wirtschaft" und die „messianische Ideologie" abgebaut werden. Den „Rückgang" der „extremsten Erscheinungen des Zentralismus und des parteistaatlichen bürokratischen Monopols sowohl auf dem wirtschaftlichen Gebiet der Produktion und des Konsums wie auf dem Gebiet der Ideologie und der Kultur" bezeichnete Sacharov als „lebensnotwendig". Das „Glück des Menschen" sieht der sowjetische Physiker vor allem darin, daß die persönliche Freiheit des Einzelnen gewährleistet wird, und zwar in den Bereichen der Arbeit, des Konsums, des persönlichen Lebens, der Bildung, des Gewissens und der Information.

Sacharov fordert ferner den Verzicht auf das Privilegiensystem, speziell in der Wirtschaft, deren Rückständigkeit im internationalen Vergleich beseitigt werden müsse, „größere wirtschaftliche Selbständigkeit aller Produktionseinheiten", „Entscheidungen zur faktischen Trennung der Kirche vom Staat, zur faktischen (d. h. juristisch, materiell und administrativ verbürgten) Freiheit des Gewissens und der Glaubensverkündigung". Die Freiheit der religiösen Überzeugung und der religiösen Betätigung ist für Sacharov „ein untrennbarer Bestandteil der geistigen Freiheit überhaupt". Seine Forderungen lassen aber fast kein Gebiet von öffentlicher Bedeutung aus. Seine Grundposition sieht Sacharov selbst als „Voraussetzung einer Gesundung der Gesellschaft", die von „Apathie, Heuchelei, kleinlichem Egoismus, verdeckter Grausamkeit verseucht ist". Die Trunksucht habe in ihr „das Ausmaß einer nationalen Katastrophe angenommen".

Seine außenpolitischen Vorschläge reichen von der Zulassung einer Abrüstungskontrolle auf dem eigenen Territorium, der Überprüfung der eigenen Positionen in Nahost, in Vietnam und in Berlin bis zum „Angebot einer Alternative der wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Hilfe" an China und der „Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten der anderen sozialistischen Länder". Er schlägt die Errichtung eines internationalen Konsultativorgans, einen internationalen Sachverständigenrat vor, der möglichst unabhängig sein und Empfehlungen aussprechen und die nationalen Regierungen prüfen sollte.

Die Partei zwischen Kritik und Sachzwang

Solche Systemkritik ist mehr oder minder ausgeprägt, meist auf den eigenen Bereich beschränkt, unter vielen modern ausgebildeten Wirtschaftsmanagern, Naturwissenschaftlern und Technologen anzutreffen. Da es zugleich, vor allem wenn es grundsätzlichere wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Fragen berührt, einen Einbruch in der Parteiorthodoxie vorbehaltene Tabuzonen darstellt, muß es diese in ihren erstarrten Positionen zwangsläufig beunruhigen. Auch wenn es sich als systemimmanente konstruktive Kritik versteht, ist mit ihm faktisch eine Art Alternativprogramm und damit eine Infragestellung des bestehenden Zustandes gegeben. Es zeigt den bis zum Riß gehenden tiefen Dissenz zwischen der kritischen Intelligenz und der Parteibürokratie an. In ihm wird eine Konfliktbereitschaft bis zur Selbstgefährdung sichtbar. Es muß weiter im Zusammenhang mit der breiter gestreuten Untergrundliteratur gesehen werden, deren nonkonforme Wirkung schwer abschätzbar ist, mit der Verschiebung des internationalen Kräfteverhältnisses und dem jüngsten Rückschlag der sowjetischen Nahostpolitik. Im Innern stehen weiter die unbewältigten und „so" kaum bewältigbaren Probleme der sog. wissenschaftlich-technischen Revolution mit ihren Sachzwängen an.

Vor dieser Gesamtsituation stellt sich die Frage, ob in der Parteibürokratie ein Lernprozeß möglich wird, oder ob sie mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln im eigenen Interesse auf Selbsterhaltung des Systems bedacht sein muß. Muß nicht die geforderte Demokratisierung sehr schnell an eine Grenze kommen, die ohne eine Selbstkorrektur des Systems nicht überschritten werden kann?

Die Anzeichen des letzten Jahres deuten wenigstens der Optik nach eine gewisse Verschärfung der Reaktion der Partei an. So kam es zu Beginn dieses Jahres zu einer regelrechten Verhaftungswelle sowjetischer Intellektueller u. a. in Moskau, Leningrad, in Kaunas, Riga und vor allem in der Ukraine. Noch immer wird dosierter Druck angewandt, von dem man sich eine abschreckende Wirkung verspricht; Ausstoß aus der Partei, Hausdurch-

suchungen, Verhöre durch den Staatssicherheitsdienst (KGB), Androhung bzw. Verlust des Arbeitsplatzes. Sacharov z. B. verlor im März 1969 als Folge seines ersten Memorandums alle seine Beraterfunktionen (z. B. beim Staatsausschuß für Atomenergie) und seine Stellung am Lebedev Institut für Physik, der wohl bedeutendsten Forschungsstätte der Sowjetunion. Er ist jedoch noch weiter Mitglied der Akademie der Wissenschaften.

Dreierlei Taktik

Doch wurden in jüngster Zeit auch Wissenschaftler von Rang verhaftet, z. B. der Historiker *P. Jakir*, Sohn eines prominenten sowjetischen Heerführers, der unter Stalin ermordet wurde. Neueste unverhüllte Drohungen wurden gegen V. Čalidce, einen der Mitbegründer des Menschenrechtsausschusses ausgesprochen. Bereits im Februar 1971 wurden Čalidce und Tverdochlebov zur Moskauer Staatsanwaltschaft beordert, wo ihnen mitgeteilt wurde, die Existenz des Ausschusses sei ein Verstoß gegen die Gesetze und sie würden sich bei weiterer Tätigkeit strafbar machen. Nach einem Besuch von Vertretern des flämischen Ausschusses für die Verteidigung der Menschenrechte im März 1971 wurde die Wohnung Čalidces vom KGB durchsucht. Seit Monaten ist sein Telefon- und Briefkontakt mit dem Vorsitzenden der New Yorker internationalen Liga für Menschenrechte gestört. In einem jüngsten Interview mit der „Washington Post" (30. 7. 72) teilte Čalidce mit, er sei am 5. Juli zu einem KGB-Verhör vorgeladen worden. Man habe ihm „gutmaskiertes antisowjetisches Verhalten" vorgeworfen und ihm mit „Maßnahmen" gedroht, falls er sich nicht „wie ein ordentlicher Sowjetbürger" verhalte.

In den letzten Monaten wurden auch eine Reihe nichterwünschter kritischer Denker ins Zwangsexil abgeschoben, so z. B. im Mai dieses Jahres *A. Esenin-Volpin*, der mehrmals verhaftet und im Februar 1968 in einer psychiatrischen Klinik interniert worden war. Im September übernahm er eine Lehrtätigkeit in den USA. Offensichtlich bezieht man die abträgliche Wirkung fragwürdiger bzw. illegaler Gerichtsprozesse auf die Weltöffentlichkeit auch aufgrund der sicherheitspolitischen Zielsetzungen der sowjetischen Außenpolitik stärker ins Kalkül ein.

Wahrscheinlich muß man auch die Abberufung von Verfechtern der harten Reaktion mit zu den „Gegenmaßnahmen" rechnen, womit man ein gewisses „Entgegenkommen" vortäuschen kann. So wurde z. B. der erste Sekretär der Partei in der Ukraine, *P. Želest*, ein Vertreter der harten Linie, Mitglied des Politbüros, von seinem Posten im Mai 1972 abberufen. Želest reagierte besonders hart gegen ukrainische Nationalisten. Das gleiche Los traf vor einem Jahr *G. I. Popov*, den Ersten Parteisekretär von Leningrad, und andere höhere Parteifunktionäre in den Provinzen.

Hier werden offenbar drei Reaktionsmethoden sichtbar, eine kalkulierte Verschärfung, die auch prominentere Intellektuelle nicht mehr ausschließen will, Abschieben ins Zwangsexil (darunter auch Ausreise nach Israel für zahlreiche Juden) und exemplarische auf Dämpfung gerichtete Absetzung starrer überorthodoxer Funktionäre auch auf höheren Ebenen (vgl. The Observer, 25. 6. 72).

Wenn also im Ergebnis ein tiefer Zwiespalt zwischen einer dogmatisch fixierten Parteibürokratie und einer reformerisch und emanzipatorisch engagierten wissenschaftlich-technischen Intelligenz festzuhalten ist, so müssen doch auch die Sachzwänge gesehen werden, die sich vor allem mit den Problemen der sog. wissenschaftlich-technischen Revolution und dem weltpolitischen Kräfteverhältnis aufdrängen und Lösungen fordern, die jenseits von Parteiorthodoxie und Ideologie liegen. „Zwischen der Fassadenideologie und der offenen Opposition liegt, so stellt Marko fest, ein schwankendes, unsicheres Feld der Renovierung, des Umdenkens, der Erneuerung. Der Kampf zwischen der Ideologie und den Wissenschaften ist so heftig wie nur je. Die Tendenz, sich gegenüber dem Westen abzuschließen, und die Neigungen zur Öffnung prallen aufeinander. Die Frage nach der Selbstregulierbarkeit eines totalitären und autoritären Systems ist gestellt" (S. 8).

F. J. Schmalz

Diskussion und Kontroverse

Wehrdienst und Friede

Zur innerkirchlichen Auseinandersetzung über Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung

Am 28. Juni 1972 veröffentlichte das ZdK nach zweimaliger Beratung im Präsidium eine umfangreiche Erklärung seines Beirates für politische Fragen über den Wehrdienst. Die Grundabsicht des Papiers, das in wesentlichen Punkten die Schriftzüge des Vorsitzenden des Beirates, Prof. H. Buchheim (Mainz), trägt, ist die Begründung des Wehrdienstes als legitime und notwendige Form des Friedensdienstes. Es wurde im Beirat am 24. April 1972 nach längerer Vorbereitungszeit und lebhafter Diskussion, in deren Verlauf insgesamt 20 Mitglieder mündlich oder schriftlich bei 3 Gegenstimmen und 2 Enthaltungen zustimmten, verabschiedet. Bei der Endabstimmung sprachen sich jedoch von nur 14 Anwesenden 11 Mitglieder für das Papier aus. Die Autoren verstehen, wie es in einer Vorbemerkung zum Text hieß, diesen als „Ergänzung zahlreicher öffentlicher Stellungnahmen zum Recht der Verweigerung des Kriegsdienstes mit der Waffe aus Gewissensgründen". Während die ordnungsrechtlichen und ordnungspolitischen Ausführungen über den Friedensbegriff und selbst dessen Übertragung auf den Bereich der inneren Sicherheit im wesentlichen nicht umstritten waren, blieb die generelle Würdigung der Wehrdienstverweigerung und die Interpretation des Art. 4, Abs. 3, des Grundgesetzes („Dispens lediglich vom Kriegsdienst mit der Waffe") kontrovers. Auf diesen Punkt dürfte sich auch die öffentliche Auseinandersetzung um das Papier konzentrieren. Dieser Punkt spielte auch in der jüngsten Auseinandersetzung zwischen Bundesverteidigungsminister G. Leber und den Jungsozialisten eine Rolle. Katholische Interessengruppen kritisieren u. a., das Papier leiste keine Gewissenshilfe für Wehrpflichtige.

Eine Erklärung des politischen Beirats des ZdK

Das geschärfte Bewußtsein für die katastrophalen Folgen, die ein mit den heute zur Verfügung stehenden Waffen ausgetragener Krieg für die gesamte Menschheit hätte, und die entsprechende Einsicht in die unbedingte Notwendigkeit des Friedens in der Welt haben der Frage nach dem Sinn und den sittlichen Grundlagen des Wehrdienstes neue Aktualität verliehen. Zahlreiche Wehrpflichtige befinden sich in Gewissenskonflikten, ob sie den Wehrdienst verantworten können oder ob sie für sich die Bestimmung des Artikels 4, Abs. 3 des Grundgesetzes in Anspruch nehmen sollen, wonach niemand gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden darf.

Der Beratungsauftrag der Kirche

Den jungen Menschen in dieser Gewissensfrage zur Seite zu stehen ist Pflicht der Kirche. Die Deutsche Bischofskonferenz hat im März 1968 den Bistümern mit Recht empfohlen, Beratungsdienste für diejenigen einzurichten, die eine Verweigerung des Kriegsdienstes erwägen. Dabei darf jedoch nicht der Eindruck erweckt werden, als hätten nur diejenigen einen Anspruch auf pastorale Beratung, die an einen solchen Schritt denken; den gleichen Anspruch haben vielmehr auch die anderen, die geklärt haben wollen, aus welchen Gründen der Wehrdienst verpflichtend sei und persönlich verantwortet werden könne. Das gilt insbesondere in Anbetracht einer zunehmenden öffentlichen Agitation, welche die Kriegsdienstverweigerung als angeblichen „Dienst am Frieden" mit dem Wehrdienst als angeblichem „Dienst am Krieg" konfrontiert. Das Recht des Staates, von seinen Bürgern Wehrdienst zu fordern, wie seine Pflicht, in bestimmten einzelnen Fällen entgegenstehende Gewissensgründe zu respektieren; die sittliche Pflicht des einzelnen, die freiheitliche und rechtsstaatliche Ordnung gegen äußere Gewalt zu verteidigen, wie die Gründe, die ihn zu der Entscheidung führen können, den Kriegsdienst mit der Waffe zu verweigern — das alles sind Fragen, in denen die davon praktisch Betroffenen der Orientierung und Beratung bedürfen, ganz gleich, welcher Entscheidung sie zunächst für ihre Person zuneigen.
In der Sache selbst ist es dabei von grundlegender Bedeutung, über das Verhältnis von Frieden und Krieg Klarheit zu gewinnen. Was ist Frieden? Wie kann, wie muß man ihm dienen? Wie ist es zu erklären, daß der Dienst am Frieden auch Wehrbereitschaft erfordert?

Der Beitrag der Christen zum Frieden

Mindestinhalt des Begriffes „Frieden" ist die Feststellung, daß kein Krieg herrscht. Doch reicht das nicht aus, vielmehr bedarf es darüber hinaus der positiven Aussage, wie Frieden aussieht, welches seine Voraussetzungen sind, was getan werden muß, damit er erhalten bleibt und nicht der Gewalt zum Opfer fällt. Über das alles, über die Bedingungen und Möglichkeiten des Friedens also, besteht jedoch in der öffentlichen Diskussion keine Einigkeit. Das liegt wohl daran, daß der negative Begriff von Frieden eine bloße Tatsachenfeststellung ist, während der positive Begriff eine Aufgabe bezeichnet, über deren Lösung man eben verschiedener Meinung ist. Hier liegt die Chance und damit auch die Pflicht der Christen, auf der Grundlage ihres Glaubens und Menschenbildes die Elemente eines politischen Friedens zu entwickeln und als Beitrag in die Gesellschaft einzubringen. Dabei legt es die Notwendigkeit, eine für alle Menschen annehmbare Hilfe zu leisten, nahe, sich vor allem auf diejenigen Elemente des Glaubens zu stützen, die mit den allgemeinen Überzeugungen über die Rechte und Freiheiten des Menschen übereinstimmen. Beispiele dafür sind das Rundschreiben Johannes' XXIII. „Pacem in terris" und die Ansprache Pauls VI. vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 4. Oktober 1964.

Frieden als sittliche Forderung und rechtliche Ordnung

Für eine positive Bestimmung des Friedensbegriffes ist es zunächst notwendig, zwischen Frieden als sittlicher Forderung und Frieden als rechtlicher Ordnung zu unterscheiden. Frieden als sittliche Forderung ist der Appell an die Gewissen aller, sowohl als einzelne wie auch als Glieder der Gemeinschaft, in jeder Situation jene Lösung von Konflikten zu suchen, die unmittelbar dem friedlichen Zusammenleben dient. Daraus erwächst der Frieden als Aufgabe der Politik. Sie besteht darin, völker- und staatsrechtliche Ordnungen zu entwickeln, durchzusetzen und zu sichern, die in einer mit Konfliktstoff geladenen Welt gewaltsame Auseinandersetzungen, insbesondere den Krieg, ausschließen; und zwar unabhängig davon, ob und inwieweit die einzelnen aus ihrem Gewissen heraus der sittlichen Friedensforderung gerecht werden. So notwendig es ist, daß eine solche mit politischen Mitteln zu schaffende Friedensordnung durch die Bereitschaft der einzelnen, das sittliche Friedensgebot zu erfüllen, unterstützt wird, so wenig kann das Streben der Gewissen auf objektive rechtliche Regelungen verzichten. Das Grundrecht des Menschen, sich gegen Gewalt zu verteidigen, die Pflicht, andere vor Gewalt zu schützen und der damit zusammenhängende Wehrdienst gehören in erster Linie in den Problembereich des Friedens als rechtlicher Ordnung. Der Christ steht in der Spannung: Friedensgebot als sittlicher Appell der Liebe und Versöhnung als Verteidigung der Rechte des Mitmenschen, für die er sich aus der gleichen Liebe verpflichtet weiß.

Das Verhältnis zwischen Krieg und Frieden ist nur aus dem unaufhebbaren Zusammenhang zu verstehen, in dem beide mit einem dritten Begriff stehen, nämlich dem des Konflikts. Der Konflikt ist es, der die Probleme schafft und die Aufgaben stellt, die entweder mit friedlichen Mitteln (Verständigung, Kompromiß, Respektierung einer allgemeinen Rechtsordnung etc.) oder auf gewaltsame Weise gelöst werden können. Damit kommt ein vierter Begriff ins Spiel: die Gewalt. Krieg ist nur eine der Formen von Gewaltanwendung, mithin nicht die einzige Möglichkeit, Konflikte mit Gewalt auszutragen; und das heißt: den Frieden zu stören. Krieg und Frieden stehen — und das ist von grundlegender Wichtigkeit — nicht in einem direkten, nur zweiseitigen Bezug zueinander, sondern beziehen sich immer über ihren gemeinsamen Zusammenhang mit dem Konflikt aufeinander. Daher ist es falsch, einen Konflikt als solchen bereits für eine Störung oder Gefährdung des Friedens zu halten oder zwischen Krieg und Konflikt nur graduelle Unterschiede zu sehen. Vielmehr ist Frieden die erstrebenswerte Weise, Konflikte zu bewältigen, und es ist nicht der Streitfall an sich, sondern erst dessen gewaltsame Austragung, welche den Frieden zerstört.

Der Frieden ist also eine Ordnung der menschlichen Beziehungen, die einerseits den einzelnen, den Gruppen und den Staaten ihre Lebensrechte sichert, die andererseits eine Konfliktregelung ohne Gewaltanwendung auf der Grundlage von Gerechtigkeit und Freiheit gewährleistet. Es ist — in der Außenpolitik wie in der Innenpolitik — geradezu ein Indiz dafür, daß Frieden herrscht, wenn auch der Schwächere in Wahrnehmung seines Rechts und zur Verteidigung seiner Lebensinteressen im Konfliktfall sich nicht einfach dem Stärkeren beugen muß, sondern wenn er darauf bauen darf, daß der Streit eine gewaltlose und möglichst gerechte Lösung findet. Dagegen ist es mit dem Frieden vorbei, wenn der Schwächere seine Lebensinteressen nicht mehr zu vertreten wagt, weil der Stärkere ihm — sei es in offener Weise, sei es verschleiert — mit Gewalt droht, und ihn bezichtigt, den Frieden zu gefährden, fals er den Konflikt nicht vermeidet. Hinter diesem Vorwurf steckt die Gleichsetzung von Konflikt mit Gewaltanwendung; dem Schwächeren wird bedeutet, daß er, sofern er auf seinem Recht und Interesse besteht, eben nicht nur einen Konflikt, sondern Krieg riskiert.

Die Sicherung gegen Gewalt als Dienst am Frieden

Für den Christen gibt es keine Alternative „Frieden oder Krieg". Den Frieden mitzuschaffen und zu erhalten erkennt er als vordringliche Aufgabe an. Er weiß aber auch, daß Frieden nicht

durch individuelle Friedfertigkeit allein erreicht wird, sondern eine Ordnung nach Recht und Gerechtigkeit voraussetzt. Ebenso weiß der Christ, daß Frieden nicht Konfliktlosigkeit, wohl aber Gewaltfreiheit ist. Zu allen Bemühungen, Konflikte ohne Gewalt zu lösen, gehört notwendigerweise die Sicherung gegen Gewalt. Diese Sicherung ist ein unentbehrlicher Dienst am Frieden und damit am Mitmenschen; darin allein wurzelt die sittliche Begründung des Wehrdienstes. In diesem Sinn sagt das II. Vatikanische Konzil: „Wer als Soldat im Dienste seines Landes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei." Das bloße Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit ist als individuelle Entscheidung für die persönliche Lebensführung möglich. Gegenüber dem Frieden als allgemeiner politischer Aufgabe bleibt es die Antwort schuldig, wie Konflikte unter Verzicht auf Gewaltanwendung so geregelt werden können, daß nicht einfach der Schwächere dem Stärkeren weichen muß, mit anderen Worten, wie sie gerecht gelöst werden können. Wer die Gewalt verabscheut und den Frieden will, muß Methoden ausarbeiten und ihnen zur allgemeinen Anerkennung verhelfen, die eine gewaltlose Austragung von Konflikten grundsätzlich möglich machen. Darüber hinaus bedarf es im konkreten Einzelfall der genauen Kenntnis der geschichtlichen Ursachen sowie der politischen Zusammenhänge, die einen Konflikt hervorgerufen haben und nähren, wenn er mit friedlichen Mitteln gelöst werden soll.

Die notwendige Sicherung gegen Gewalt muß damit verbunden sein, daß wir unablässig und mit allen vernünftigen Mitteln auf eine allseitige kontrollierte Abrüstung hinarbeiten und dem irrsinnigen Wettrüsten sowie der nuklearen Bedrohung der Menschheit Einhalt gebieten müssen. Insbesondere für Christen ist dies eine *unaufgebbare* Forderung und bleibende Aufgabe. Doch wäre es unverantwortlich, die Sicherung des Friedens gegen die Bedrohung durch Gewalt so hinzustellen, als handle es sich um einen Dienst, der zwangsläufig zum Kriege führt. Die Förderung des Friedens und seine Sicherung gegen Gewalt hängen untrennbar miteinander zusammen und können vernünftiger- und redlicherweise nicht gegeneinander ausgespielt werden. Ebensowenig ist es sachlich gerechtfertigt, den Begriff des Dienstes am Frieden monopolartig für ausdrücklichen Einsatz einzelner in der Entwicklungshilfe und im Sozialdienst in Anspruch zu nehmen, so als sei das friedliche Zusammenleben der Menschen wertneutral und keine besondere Leistung. Der Einsatz in Entwicklungshilfe und Sozialdienst sind nur möglich und sinnvoll, wenn der Frieden gegen Gewalt und Drohung von außen gesichert ist. Niemand ist in der Lage, den Frieden durch persönlichen Einsatz unmittelbar zu „machen", sondern jedermann kann nur indirekte Beiträge leisten.

Die friedensstiftende Funktion unserer Verfassungsordnung

Unsere freiheitliche Lebensordnung, unsere Verfassungs- und Rechtsordnung stellt selbst ein umfassendes Werk der Friedensstiftung und Friedenssicherung dar. Zwar kann sie nicht die Welt vor Krieg schützen, wohl aber bildet sie die Grundlage des inneren Friedens und leistet zudem mit ihren außenpolitischen Grundsätzen einen wichtigen Beitrag zum internationalen Frieden. Es mag die Gewöhnung an den inneren Frieden sein, die dazu führt, daß die friedensstiftende Funktion unserer Verfassungs- und Rechtsordnung in der öffentlichen Diskussion kaum erwähnt wird.

In der Präambel des Grundgesetzes wird festgestellt, daß das deutsche Volk sich seine Verfassung nicht nur aus dem Willen zu Einheit und Freiheit, sondern auch aus dem Willen, dem Frieden zu dienen, gegeben hat. In Artikel 1 erklärt das deutsche Volk die Menschenwürde für unantastbar und bekennt sich zu den unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. Die Menschenrechte sind vorstaatliches Recht; sie werden in den Artikeln 1 bis 16 unserer Verfassung ausdrücklich kodifiziert und zu unmittelbar geltendem Recht erklärt, welches Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung bindet. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß in den Proklamationen der Anti-Hitlerkoalition des Zweiten Weltkrieges immer wieder die Errichtung einer freiheitlich-demokratischen Ordnung in Deutschland als wichtige Voraussetzung des Weltfriedens bezeichnet, also auf den Kausalzusammenhang zwischen einer an den Freiheitsrechten orientierten innerstaatlichen Ordnung und dem Frieden in der Welt hingewiesen wurde. Darüber hinaus enthalten die Artikel 24 bis 26 des Grundgesetzes eine Reihe von Grundsätzen und Entscheidungen, die dem internationalen Frieden dienen. Der Friedenswille unserer Verfassung kommt darin zum Ausdruck, daß sie in Artikel 25 auch die allgemeinen Regeln des Völkerrechts zum Bestandteil des Bundesrechts erklärt. Umfassender und nachhaltiger, als es die sittliche Kraft einzelner vermag, dient diese Verfassung ebenso wie die den gleichen Prinzipien folgenden Verfassungen anderer Staaten dem Frieden. Alles soziale Leben und politische Wirken, welches sich im Rahmen einer solchen Ordnung hält und deren Prinzipien folgt, trägt zum Frieden bei, auch ohne daß es ausdrücklich als Friedensdienst deklariert und propagiert wird. Es bewirkt nämlich, daß Konflikte ohne Gewalt, unter Achtung der Menschenwürde und Respektierung der Freiheit sowie im Bemühen um Gerechtigkeit, ausgetragen werden.

Der Begriff des Friedens, den wir im Grundgesetz finden, orientiert sich an der Menschenwürde; er geht davon aus, daß, was die Menschenwürde verletzt, unmöglich dem Frieden dienen kann. Wird dies anerkannt, dann ergeben sich als begriffsnotwendige Bestandteile des innerstaatlichen wie des zwischenstaatlichen Friedens das Recht und die Freiheit. Mithin setzt Frieden über die bloße Abwesenheit von Krieg hinaus erstens eine Rechtsordnung voraus, die die Regelung von Konflikten ohne Gewaltanwendung ermöglicht. Jedoch bedeutet auch die Ausschaltung von Gewalt in den einzelnen Konfliktfällen noch nicht, daß ein solcher Frieden nicht als ganzer oktroyiert und gewaltsam aufrechterhalten sein könnte. Daher ist zweitens Friede erst dann gegeben, wenn die gemeinsame Rechtsordnung unter den Beteiligten frei ausgehandelt und freiwillig von ihnen akzeptiert wird. Erst mit diesem Element der Freiheit ist der Begriff des Friedens in seinem humanen Sinn erfüllt, weil er sich mit der Menschenwürde in Übereinstimmung befindet. Wenn aber Gerechtigkeit und Freiheit in dieser Weise die Voraussetzungen eines menschenwürdigen Friedens sind, dann kann ein Eintreten für sie niemals eine Gefährdung des Friedens sein, auch wenn das manche vielleicht behaupten.

Totalitäre Ideologie zerstört den Frieden

In Ordnung und Gerechtigkeit unabdingbare Voraussetzungen des Friedens zu erkennen bzw. Ordnung und Gerechtigkeit als Werke des Friedens zu begreifen entspricht christlicher Überzeugung und Lehre. Echter Friede in der Welt kann nur unter der Voraussetzung vorhanden sein und angestrebt werden, daß das Wollen von einer realitätsbezogenen Ordnungsvorstellung getragen ist. Dazu aber gehört auch die Einsicht, daß *alle* Menschen nicht nur an der Sehnsucht nach Frieden teilhaben, sondern auch an der Neigung und Versuchung zur Friedlosigkeit, zur Gewaltsamkeit, zum Haß gegen die anderen. Nur wer erkennt, daß alle, die den Frieden wollen, auch die Fähigkeit haben, ihn zu gefährden, besitzt jene humane Solidarität, welche Voraussetzung für aussichtsreiche Friedensbemühungen ist. Dagegen schafft jede Ideologie, welche eine bestimmte Gruppe oder Macht zum allgemeinen Anwalt und Verfechter des Friedens erklärt, alle anderen aber bezichtigt, zum Krieg zu treiben und schon von Natur aus eine Gefährdung des Friedens dazustellen, eine Disposition zu unversönlicher Feindschaft und damit unausweichlich zu Krieg und Gewalt. Hier liegt ein Grundfehler totalitärer marxistischer Doktrinen. Im Gegensatz zum nichttotalitären Denken, für das alle Beteiligten im gleichen Grundverhältnis zu Konflikt, Frieden und Gewalt stehen, identifizieren sie nämlich die eigene Seite wesensmäßig mit dem Frieden,

die andere wesensmäßig mit Aggressionen und Krieg. Alle, die zum Beispiel den totalitären Marxismus ablehnen, werden als Friedensstörer hingestellt, auch wenn sie an Gewaltanwendung überhaupt nicht denken, während diese Marxisten behaupten, auch dann noch dem Frieden zu dienen, wenn sie gegen andere ökonomische und politische Systeme Gewalt anwenden.

Schutz der Verfassung ist Dienst am Frieden

Da unsere Verfassungsordnung eine grundlegende Voraussetzung des inneren Friedens ist und außerdem wichtige Beiträge zum Frieden zwischen den Völkern leistet, ist auch ihr Schutz gegen innere und äußere Gewalt ein notwendiger und wichtiger Dienst am Frieden. Wie jeder Staatsbürger im Interesse des Friedens die Verfassung achten muß, so ist er aus dem gleichen Grund verpflichtet, sie gegen äußere Gewalt zu sichern und notfalls zu verteidigen. Von dieser allgemeinen moralischen und gesetzlichen Pflicht wird eine Ausnahme für denjenigen gemacht, der aus Gewissensgründen sich verpflichtet fühlt, den Kriegsdienst mit der Waffe zu verweigern. Von ihm muß aber, schon um des Prinzips der Gleichheit aller Staatsbürger vor dem Gesetz willen, ein Ersatzdienst gefordert werden, der einen Wert für die Gemeinschaft besitzt. Dabei darf nicht in Vergessenheit geraten, daß unsere Verfassung eine mögliche Dispens lediglich vom Kriegsdienst mit der Waffe vorsieht, nicht aber vom Kriegsdienst ohne Waffe und vom Wehrdienst.

Wehrdienstverweigerung — gesetzlich garantierte Ausnahme, nicht politische Alternative

Demgegenüber wird in der heutigen Praxis die Bestimmung des Art 4. Abs. 3 GG allgemein auf den Wehrdienst überhaupt bezogen. Darüber hinaus wird die Verweigerung des Wehrdienstes häufig nicht mehr als Dispens von einer gesetzlichen Verpflichtung betrachtet, sondern als politische Alternative hingestellt, die nicht nur gleichberechtigt, sondern sogar aus sittlichen Gründen vorzuziehen sei. Gestützt auf die sachlich falsche Alternative „Kriegsdienst oder Friedensdienst" wird teilweise die Legitimität des Wehrdienstes in Frage gestellt, ja es wird die Kriegsdienstverweigerung erklärtermaßen als strategisches Mittel der revolutionären Umgestaltung unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung propagiert und eingesetzt. Ein solches Ziel ist in sich selbst friedensfeindlich. Darüber hinaus stellt es einen Mißbrauch des Artikels 4, Abs. 3 GG dar, eine Ausnahmeregelung, welche die Verfassung im Hinblick auf individuelle Gewissensgründe gewährt, dazu zu benutzen, gegen die Entscheidung unseres Volkes, seine Freiheit notfalls zu verteidigen, eine allgemeine politische Alternative zu entwickeln und zu propagieren. Im Gegensatz zu allen Bemühungen um persönliche Gewissensbildung führt die organisierte Werbung für Kriegsdienstverweigerung als politische Alternative von einer sachgerechten Gewissensbildung ab und läuft darauf hinaus, die auf allgemeinem Konsens beruhende Ordnung durch Verpolitisierung eines Gewissensvorbehaltes aufzulösen.

Umfassende Gewissensberatung durch die Kirche

In der Frage des Wehrdienstes und der Verweigerung des Kriegsdienstes mit der Waffe kann sich die Kirche nicht darauf beschränken, nur diejenigen zu beraten, die eine Verweigerung des Wehrdienstes erwägen. Vielmehr muß sie den Gewissen auf der ganzen Breite des Problembereiches Hilfe zuteil werden lassen: von der Ablehnung des Kriegsdienstes mit der Waffe bis zur Begründung der sittlichen Forderung, eine dem Frieden dienende Verfassungsordnung gegen Bedrohung durch äußere Gewalt zu verteidigen. Es wirkt auf die Dauer irreführend, wenn kirchliche Beratungsstellen schon in ihrer Bezeichnung den Eindruck erwecken, daß der Wehrpflichtige hier nur unter dem Gesichtspunkt der Verweigerung Hilfe finden könnte.

In Seelsorge, Unterricht, Jugendarbeit und Einzelberatung wird die Kirche bei der Behandlung von Fragen des Wehrdienstes und der Verweigerung des Kriegsdienstes mit der Waffe sämtliche Regeln der Gewissensbildung zu beachten haben, wie es auch sonst ihre Pflicht ist. Sie kann nicht dulden, daß sich ganze Gruppen von Menschen aufgrund politischer Agitation normierter Sprachregelung bedienen, um angeblich persönliche Gewissensnot öffentlich anerkannt zu bekommen. Vor allem aber muß sich jeder, der im Auftrag oder Namen der Kirche als Berater tätig ist, darüber im klaren sein, daß er das Gewissen eines Menschen, der Kriterien für eine eigene Entscheidung sucht, nicht in der einen oder anderen Richtung indoktrinieren darf. Daraus folgt die Verpflichtung, persönliche Überzeugungen ganz hinter das Bemühen um objektive Information für den Ratsuchenden zurücktreten zu lassen.

Die Gegenerklärung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend

Zu den bisher nachdrücklichsten Kritikern der Erklärung des politischen Beirats des ZdK gehört der BDKJ. Sein Bundesvorstand hat bereits zweimal dazu Stellung genommen: das erste Mal in einer knappen Reaktion am 30. Juni, das zweite Mal ausführlicher am 2. Juli. Wir drucken diese zweite Stellungnahme als Gegenposition hier ab. Diese Stellungnahme deckt sich übrigens in der Substanz mit einer Erklärung der dem BDKJ angeschlossenen Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerung und zivilen Ersatzdienst (KAK). Es fällt auf, daß der BDKJ die Interpretation des Art. 4, Abs. 3, des GG durch den politischen Beirat zwar entschieden ablehnt, die Ablehnung aber nicht begründet. Dies muß wohl als Hinweis gewertet werden, daß die Position des Beirates in diesem Punkt verfassungsrechtlich stärker ist, als die Kritiker einzuräumen vermögen.

1. Der BDKJ hat auf seiner Hauptversammlung 1969 eine Erklärung verabschiedet, die sich mit den Diensten für den Frieden beschäftigt. Ausgehend von der grundgesetzlichen Regelung, nach der die Verweigerung des Kriegsdienstes mit der Waffe ein Grundrecht in der Bundesrepublik Deutschland ist, und ausgehend von einem dynamischen Friedensbegriff, wurde formuliert: „Der Dienst mit Waffen im Rahmen der Streitkräfte dient der Erhaltung und Sicherung des Friedens. Der Dienst ohne Waffen dient dem Ausbau und der Ausbreitung des Friedens. Beide Dienste bedingen einander."

2. Die Erklärung des Beirates für politische Fragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken bleibt hinter dieser Aussage zurück. Die Interpretation des Verfassungsrechtes auf Kriegsdienstverweigerung als gesetzlich garantierte Ausnahme und die Tendenz der Abwertung aller Kriegsdienstverweigerer wird vom Bundesvorstand des BDKJ abgelehnt. Der BDKJ erkennt grundsätzlich die friedensstiftende Funktion der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland an und verweist darauf, daß diejenigen, die das im Grundgesetz verankerte Recht der Kriegsdienstverweigerung in Anspruch nehmen, auch bereit sein müssen, die freiheitliche und demokratische Grundordnung unseres Staates zu achten und für diese nach Kräften einzutreten.

Gewissensprüfung auch für Wehrpflichtige

3. Die Erklärung des politischen Beirats gibt keine befriedigende Antwort auf ihren ersten wichtigen Satz vom „geschärften Bewußtsein für die katastrophalen Folgen" heutiger Kriege. Die Verfasser beschränken sich auf eine Rechtfertigung des Wehrdienstes. Nach unserer Auffassung ist das Problem auf dem Hintergrund zu bedenken: „Was muß geschehen — zumal von der Kirche —, um Frieden möglicher zu machen?" Eine solche Frage kann man nicht allein mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Wehrdienstes beantworten. Insofern ist

die Erklärung grundsätzlich zu eng angelegt, so daß wegen ihrer Einseitigkeit der positive Friedenswille der Kirche nicht erkennbar wird.

4. Es ist Pflicht, den jungen Menschen in ihrer Gewissensfrage beizustehen, ob sie den Wehrdienst leisten oder verweigern wollen. Nachdem die Kirche in der BRD sich endlich dazu durchgerungen hat, Beratungsstellen für Kriegsdienstverweigerer einzurichten (wobei von einem Ausbau in allen Diözesen überhaupt noch nicht die Rede sein kann), ist es dringend notwendig, mehr als bisher von den Wehrpflichtigen eine Gewissensprüfung zu fordern. Insofern ist der Forderung des politischen Beirats nach umfassender Gewissensberatung durch die Kirche voll zuzustimmen.

5. Wenn „der Friede nicht einfach Nicht-Krieg ist" (Pastoralkonstitution, Nr. 78), wenn der Friede sich nicht „auf das Gleichgewicht entgegengesetzer Kräfte zurückführen läßt" (Pastoralkonstitution, Nr. 78), wenn „der Friede niemals endgültiger Besitz ist, sondern immerwährende Aufgabe" (Pastoralkonstitution, Nr. 78), dann formuliert das II. Vatikanische Konzil einen dynamischen Friedensbegriff, der in der Erklärung des politischen Beirats des ZdK nicht übernommen wird. Das II. Vatikanische Konzil hat eine Hoffnung bezeugt, nach der sich der Mensch von der Knechtschaft des Krieges befreien und Konflikte in humaner Weise austragen kann. Die Kirche findet sich zum positiven Friedensbeitrag bereit und fordert die Menschen auf, gerade auf diese Weise zur Sicherung des Friedens beizutragen. Auch in der Kirche werden mehr und mehr Zweifel laut, ob die Bedingungen eines „gerechten Krieges" überhaupt noch erfüllt werden können.

Friedensstrategie — kein Friedenskonzept

6. Die Kirche hat gerade in den letzten Jahren viele wichtige Ansätze einer positiven Friedensstrategie entwickelt (II. Vat. Konzil, Pacem in terris, Populorum progressio u. a.). Leider wurden diese nicht zu einem Friedenskonzept weitergeführt. In einem solchen Friedenskonzept wäre auch die Funktion des Soldaten zu formulieren. Im Konzept der Sicherheit der BRD nach innen und außen hat er seine klar umschriebene Aufgabe. Die Erklärung des ZdK-Beirates führt weder die Ansätze einer Friedensstrategie zu einem Friedenskonzept weiter noch beschreibt sie dafür die Funktion des Soldaten. Sie liefert lediglich eine einseitige Begründung des Wehrdienstes.

7. Die Erklärung läßt außer dem Hinweis auf kontrollierte Abrüstung jede Perspektive in die Zukunft vermissen. In der Epoche der „Entspannungspolitik" und in der Zeit der Vorbereitung der „Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa" wäre es für den Beirat eine lohnende Aufgabe gewesen, seine Vorstellungen zu Frieden und Sicherheit auf diesem Kontinent zu entwickeln.

Methoden gewaltloser Konfliktaustragung konkretisieren

8. Das gewaltlose Engagement für die Verbesserung der Gesellschaft hätte eine ausführlichere Darstellung verdient. Das christliche Prinzip der Gewaltlosigkeit bedarf immer noch der konkreten inhaltlichen Füllung für die politische Situation der Bundesrepublik Deutschland. Das II. Vatikanische Konzil ruft alle Christen auf, „sich mit allen wahrhaft friedliebenden Menschen zusammenzufinden, um den Frieden zu erflehen und zu sichern" (Pastoralkonstitution, Nr. 78). Zum Verzicht auf Gewaltanwendung und zur Kriegsdienstverweigerung sagt es: „Aus dieser Einstellung heraus können wir denjenigen unsere Anerkennung nicht versagen, die zur Durchsetzung von Rechten auf Gewaltanwendung verzichten und zu Mitteln der Verteidigung Zuflucht nehmen, die im übrigen auch den Schwächeren zur Verfügung stehen. Nur muß das ohne Verletzung von Rechten und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft gegenüber möglich sein" (Pastoralkonstitution, Nr. 78).

9. Der Satz: „Wer die Gewalt verabscheut und den Frieden will, muß Methoden ausarbeiten und ihnen zur allgemeinen Anerkennung verhelfen, die eine gewaltlose Austragung von Konflikten möglich machen", hätte durch einen Hinweis ergänzt werden müssen, daß der Staat und die gesellschaftlichen Gruppen (auch die Kirche) sich einer solchen Verpflichtung nicht länger entziehen können.

Unzulässige Trennung ethischer und politischer Gründe

10. Der politische Beirat nennt einige politische Gründe für den Wehrdienst, während er bei den Kriegsdienstverweigerern ausschließlich „Gewissensgründe" gelten läßt. Es wird immer unmöglich sein, Gewissensgründe und politische Gründe klar voneinander zu trennen. Politische Gründe können zugleich Gewissensgründe sein und umgekehrt. Sowohl Wehrdienst- als auch Kriegsdienstverweigerung müssen darum politisch und ethisch begründet werden.

Der Länderbericht

Armut und Anarchie

Zur politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation Boliviens

Putschgerüchte in den letzten Monaten, die sich dann als verfrüht erwiesen, lenkten das öffentliche Interesse wieder auf dieses Land, das mit bisher 187 Revolutionen oder Militärputschen den Rekord in Lateinamerika hält und dessen Wirtschaft die von allen Ländern des Subkontinents am wenigsten entwickelte ist. Bolivien, das aufgrund seiner Bodenschätze ein potentiell reiches Land ist, hat mit ca. 120 bis 150 Dollar im Jahr das niedrigste Brutto-Pro-Kopf-Einkommen unter den Ländern Lateinamerikas. Die notorische Unstabilität des Staatswesens und die gegenwärtige wirtschaftliche Situation in Bolivien sind in erster Linie auf die desintegrierte Gesellschaft und das Fortwirken einer kolonialistisch geprägten iberischen Tradition zurückzuführen.

Eine Geschichte voller Gewalttaten

Bolivien, das frühere Ober-Peru, wurde 1532 als Teil des Inka-Reichs durch eine Gruppe von Spaniern unter dem Befehl von Francisco Pizarro erobert. Politisch lag Ober-Peru innerhalb der Audiencia de Charcas, die einen Teil des Vizekönigreichs Peru bildete; 1776 wurde Charcas dem neueingerichteten Vizekönigreich Rio de La Plata angegliedert. Nach den Unabhängigkeitskämpfen zu Beginn des 19. Jahrhunderts erklärte das Land unter der Führung von General Antonio *José de Sucre y Alcalà* am 6. 8. 1825 seine Unabhängigkeit. Den Namen und auch die erste Verfassung erhielt es von seinem großen Befreier, *Simon Bolivar*, der der erste Präsident Boliviens

war. Die Verfassung, die Bolívar entwarf, sah die Wahl eines Präsidenten auf Lebenszeit vor und gab damit dem Land praktisch den Status einer Monarchie. Diese Verfassung erwies sich als völlig unpraktikabel, und Bolívar mußte bereits nach wenigen Monaten das Land verlassen. Auch sein Nachfolger, *Sucre*, der dem Land eine neue, realistischere Verfassung gab, wurde 1828 gestürzt und durch den Marschall *A. de Santa Cruz* ersetzt, der die Errichtung eines südamerikanischen Großreiches nach dem Vorbild des alten Inkareiches anstrebte und damit das Land in Kriege mit den Nachbarländern verstrickte. In den folgenden Jahrzehnten herrschte politische Anarchie. Von den 52 Präsidenten, die das Land in den ersten 125 Jahren seiner Unabhängigkeit regiert haben, konnten nur neun ihre Amtszeit abdienen. Zwischen 1825 und 1898 hat es in Bolivien nicht weniger als *zehn verschiedene Verfassungen und sechs Präsidentenmorde* gegeben. Diese eine „Tradition" sollte auch im 20. Jahrhundert ihre Fortsetzung finden.

Drei große Kriege mit den Nachbarländern brachten dem Land schwere Gebietsverluste und einschneidende wirtschaftliche Nachteile. Durch Verletzung eines Handelsabkommens (Einführung eines Exportzolls für Salpeter) mit Chile geriet Bolivien von 1879 bis 1883 in den *Salpeterkrieg* (auch Pazifischer Krieg genannt). Bolivien, das mit Peru verbündet war, verlor diesen Krieg um die Salpeterlager in der Küstenprovinz Antofagasta und mußte das strittige Gebiet an Chile abtreten. Damit verlor Bolivien seinen einzigen Zugang zum Meer, ein Verlust, der durch die als Entschädigung von Chile angelegte Eisenbahnlinie von Arica nach La Paz nur kaum gemildert werden konnte. Einen weiteren Gebietsverlust erlitt Bolivien 1903 nach dem *Krieg mit Brasilien* um das durch seinen Kautschukreichtum bekannte Gebiet von *Acre* im Norden des Landes. Bolivien mußte das Gebiet im Vertrag von Petrópolis gegen eine Geldentschädigung an Brasilien abtreten.

Die schwersten Verluste erlitt Bolivien im *Chaco-Krieg* (1932—35) mit Paraguay um vermutete Erdölfelder in dem schon seit der Kolonialzeit umstrittenen Grenzgebiet. Bolivien verlor in diesem Krieg 80 000 Soldaten und im Frieden von 1938 auch den größten Teil des Chaco-Gebiets. Dieser Krieg, der das bolivianische Nationalbewußtsein völlig aushöhlte, wurde nicht nur zum Trauma einer ganzen Generation. Die finanziellen Belastungen durch den Krieg führten zum Zusammenbruch der Wirtschaft und in letzter Konsequenz zur Errichtung der Militärdiktatur. Boliviens Niederlage war vor allem eine Demütigung für die weiße Oberschicht, deren Politik zu dieser Katastrophe geführt hatte; sie bewirkte eine revolutionäre Veränderung in den Beziehungen von Weißen und Indianern. Arbeiterführer und Studenten entwickelten in dieser Zeit ein starkes politisches Bewußtsein, und in den Kreisen der jüngeren Offiziere wuchs der Widerstand gegen die Regierung. Unzufriedene Militärs und enttäuschte Intellektuelle gründeten die Partei *MNR (Movimento Nacionalista Revolucionario)*, unzufriedene Landarbeiter und Bergarbeiter gründeten kommunistische Gruppen, aus denen später die Parteien PRIN (Partido Revolucionario de Izquierda Nacionalista) und die COB (Central Obrera Boliviana) entstanden.

Im Mai 1936 brachte ein Militärputsch Oberst *D. Toro* an die Macht, der ein etwas konfuses staatssozialistisches Reformprogramm verfolgte. Er enteignete 1937 die Standard Oil Company, geriet dann mit der mächtigen Zinnindustrie in Konflikt und wurde nach einjähriger Regierungszeit durch einen Militärputsch gestürzt. An seine Stelle trat Oberst *G. Busch*, der eine neue liberale Verfassung schuf und das Sozialisierungsprogramm fortsetzte. Busch starb 1939 einen plötzlichen Tod — ungeklärt ist, ob es sich um Mord oder Selbstmord handelte —, die Armee setzte an seine Stelle den konservativen General *E. Peñaranda*. Im Jahre 1943 setzte eine Gruppe Intellektueller der MNR General Peñaranda ab und brachte Major *G. Villaroel* an die Macht, dessen Regime der Bevölkerung des Landes so verhaßt war, daß der Präsident bei einem Aufstand von Indianern und Mestizen im Juli 1946 an einem Laternenpfahl vor dem Regierungspalast in La Paz aufgehängt wurde. Mit ihm wurden einige seiner Minister ermordet, andere, unter ihnen *Victor Paz Estenssoro*, gingen ins Exil. Die MNR bestand im Untergrund weiter.

Ohne politische Stabilität

Während des Zweiten Weltkrieges, in dem Bolivien Deutschland und Italien den Krieg erklärt hatte (1943), erlebte das Land eine Phase wirtschaftlichen Aufschwungs. Die drei großen, von ausländischem Kapital getragenen Bergwerksgesellschaften, die seit 1899 die Zinnvorkommen des Landes ausbeuteten, erbrachten große Steuereinnahmen. Trotz sozialer Reformen wuchs die Unruhe unter den Minenarbeitern. Bei den *Präsidentschaftswahlen von 1951* siegte Paz Estenssoro als Kandidat der antikapitalistischen und proindianischen MNR, aber bereits am 16. 5. 1951 griff eine Militärjunta ein, die die Wahlen annullierte. Die Militärs ernannten General *Ballivián* zum Präsidenten, der von den sog. Zinnkönigen, den Familien Patino, Aramayo und Hochschild, beherrscht wurde. Bereits im *April 1952* brach eine von Teilen des bolivianischen Heeres unterstützte *Revolte des MNR* aus, die von dem Arbeiterführer *J. Lechín* (POR / Partido Obrero Revolucionario) und dem Vizepräsidentschaftskandidaten und späteren Präsidenten, *H. Siles Zuaso*, angeführt wurde.

In einer schnellen, blutigen Revolution (1500 Tote in 3 Tagen) gewannen die Arbeiter- und Bauern-Revolutionäre die Oberhand und übertrugen die Macht Paz Estenssoro. Die *MNR-Revolution* gilt nach der Revolution in Mexico als die zweite „echte" Revolution in Lateinamerika. Sie war nicht nur eine Machtverlagerung innerhalb der gleichen Schicht, sondern brachte tiefgehende soziale Umwälzungen. Das Revolutionsprogramm des Jahres 1952 umfaßte vier Punkte: die Verstaatlichung der *Zinnminen*, eine *Agrarreform*, die die traditionelle Herrschaft der Landoligarchie brach und der Gratisarbeit des *pongueaje*-Systems, nach dem sich die Landarbeiter als Gegenleistung für die Zuteilung einer kleinen Landparzelle zur Gratisarbeit für den Großgrundbesitzer an vier Tagen der Woche verpflichten mußten, ein Ende setzte, eine *Wahlreform*, die erstmalig das *Wahlrecht* auch Analphabeten — auch heute noch sind 68 % der bolivianischen Bevölkerung Analphabeten — zusprach und letztlich die Zerschlagung des Heeres, welches durch bewaffnete *Arbeiter- und Bauernmilizen* ersetzt wurde.

Die Problematik dieser Revolution bestand darin, daß sie „wie es jede Revolution tut, die eine frühere Ordnung zerschlägt, eine institutionelle Leere schuf. Die Geschwindigkeit der Veränderungen überschritt die Handlungs-

fähigkeit der Regierung. Es gelang ihr nicht, die alten Strukturen durch neue zu ersetzen. Diese Situation wurde durch Erscheinungen wie Schwarzmarkt, Korruption, mangelnde Disziplin im Arbeitsbereich, kurz, durch anarchistische Zustände in den Bergwerken und in den ländlichen Bereichen noch verschlechtert" (vgl. *J. Agreda:* Bolivie '69, Löwen 1969, S. 60).

Die *Verstaatlichung der Zinnminen* brachte vom sozialen Standpunkt zwar eine Besserung der Zustände mit sich, die Zinnproduktion jedoch sank nach der Entschädigung der einheimischen Besitzer und der ausländischen Gesellschaften auf weniger als die Hälfte des bisherigen Produktionsvolumens. Der Anteil Boliviens, das vorher an zweiter Stelle in der internationalen Zinnproduktion gestanden hatte, sank auf 15 % der Weltproduktion. Hinzu kam, daß sich die weiterverarbeitende Zinnindustrie im Ausland befand: in Liverpool, wo ein Teil des Gesellschaftskapitels den früheren Besitzern gehörte, sowie in Texas, wo man die zinnärmsten Erze verarbeitete und wo man die Betriebe wegen dauernder Verluste schließen mußte. Die Tatsache, daß der Bedarf an Zinn zum Ende des Koreakrieges stark zurückging und damit die Welthandelspreise für Zinn zu fallen begannen, hatte eine schwere wirtschaftliche Krise in Bolivien zur Folge. Auch die *Agrarreform,* die zwei Drittel der landwirtschaftlichen Nutzfläche umfaßte, führte zu einem Produktionsrückgang, da die neuen Landbesitzer mangels technischer Vorbildung und fehlender Werkzeuge zu einer intensiven Bodennutzung nicht in der Lage waren. Heute ist die Landwirtschaft nur mit 23,7 % am Bruttosozialprodukt beteiligt, obwohl 60 % der erwerbstätigen Bevölkerung in diesem Wirtschaftszweig tätig ist. Die Lebensmittelversorgung der Städte ist gefährdet, und Bolivien muß Lebensmittel im Werte von 15 % seines Gesamtbedarfs einführen.

Das Scheitern der beiden Reformen hatte eine starke Inflation und die Schwächung der Regierungspartei MNR zur Folge. Zudem wurde der wirtschaftliche und politische Druck von seiten des *Auslands* immer massiver, besonders während der Regierung von *H. Siles Zuaso* (1956—1960), der Paz Estenssoro nach seiner ersten Regierungsperiode ablöste. Auf den Rat der USA hin erfolgte eine *Stabilisierung der Währung,* die Verstärkung der Polizeikräfte und die *Schaffung einer neuen Armee.* In der Folgezeit sollte die Armee, die gegenwärtig den einzigen stabilen Machtfaktor darstellt, zum Schiedsrichter der jeweiligen politischen Konflikte werden (vgl. Le Monde, 24. 8. 1971). 1960 wurde Paz Estenssoro erneut zum Präsidenten gewählt.

Diese *zweite Regierungsperiode* war gekennzeichnet durch wachsende *Abhängigkeit* von den *USA* und starke politische Spannungen. Mit der Ablehnung eines wirtschaftlichen Hilfsangebots von seiten der Sowjetunion erregte Paz Estenssoro die Unzufriedenheit der Arbeiter- und Bauernschaft sowie bei den engagierten Studenten.

Nach seinem Bruch mit dem Gewerkschaftsführer und Vizepräsidenten Lechín war Paz Estenssoro auf die *Unterstützung* der Militärs angewiesen. Zwar ging er noch einmal im *Mai 1964* als Sieger aus den offenbar manipulierten Wahlen hervor, wurde aber bereits im November durch einen Militärputsch unter der Führung des Vizepräsidenten, General *R. Barrientos,* gestürzt, der das Land in den folgenden Jahren in einer Militärjunta, ab 1965 zusammen mit dem Ko-Präsidenten *A. Ovanda Candía* regierte. Barrientos, der sich im Gegensatz zur MNR auf die Bauernverbände stützte, geriet bei seinem Versuch der *Nationalisierung der Zinnminen* im Rahmen der sog. *Dreiecksoperation* (in Zusammenarbeit mit der US-Regierung, der Interamerikanischen Entwicklungsbank und der BRD) im Mai 1965 in einen schweren Konflikt mit den Bergarbeitern, der zur Ausweisung des Gewerkschaftsführers Lechín und zu verlustreichen Kämpfen zwischen Armee und Arbeitermilizen führte. So fanden in einer einzigen Nacht (Nacht von San Juan) 3000 Bergleute der Grube San Juan durch einen Fliegereinsatz der Armee den Tod.

Guerillakämpfe und Staatskrise

In seine Regierungszeit fiel auch der Versuch einer *Guerillagruppe unter Führung von Ernesto „Che" Guevara,* in den südöstlichen Landesteilen Boliviens einen Partisanenkrieg, das sog. „zweite Vietnam", zu entfachen. Diese Guerilla, die aufgrund ihrer strategischen Fehler, nicht zuletzt der Unkenntnis der geographischen Gegebenheiten des Landes und einer Fehleinschätzung der politischen Lage wegen, die zu ihrer Isolierung führen mußte, zum Scheitern verurteilt war (vgl. *Robert F. Lamberg:* Die castristische Guerilla in Lateinamerika, Vierteljahresberichte der *F.-Ebert-Stiftung,* SH. 7, Hannover 1971, S. 132 f.) wurde im Oktober 1967 mit amerikanischer Hilfe durch die Regierungstruppen zerschlagen und endete mit der Ermordung „Che" Guevaras in bolivianischer Gefangenschaft. Am 21. 7. 1968 floh Innenminister *A. Arguedes* nach Chile und gab sich als Anhänger Castros zu erkennen.

Die folgende *Staats- und Regierungskrise* erschütterte die Position von Barrientos. Es bleibt fraglich, ob sich hinter dem Hubschrauberabsturz, durch den der Präsident am 27. 4. 1969 tödlich verunglückte, nicht ein politisches Attentat verbarg. Sein Nachfolger, der Vizepräsident *Siles Salinas,* wurde bereits am 26. 9. 1969 von General Ovanda Candía gestürzt. Dieser versuchte, ein außen- und wirtschaftspolitisch linksorientiertes Programm durchzusetzen, das die *Verstaatlichung amerikanischer Erdöl- und Bergbaufirmen,* die Zusammenarbeit mit Peru und die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zur UdSSR, Polen, DDR und Tschechoslowakei zum Ziel hatte. Seine Bereitschaft zu Kompromissen mit den konservativen Kreisen des Landes führte zu stärkeren Unruhen unter den Gewerkschaften und der Linken, die im Oktober 1970 in einen Militärputsch mündeten. Aus einem dreitägigen politischen Chaos, in dem drei Präsidenten und eine Militärjunta sich in der Regierung abwechselten, ging der linksorientierte General *J. Torres,* der von den jüngeren Offizieren der bolivianischen Armee unterstützt wurde, als Sieger hervor.

Nachdem dessen national-revolutionäre Regierung den Linkskurs (besonders alarmierend wirkte auf rechte Kreise die Einberufung einer „Volksversammlung", der Versuch, die Arbeiter- und Bauernmilizen neu zu organisieren) sowie die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Chile, Kuba und der Volksrepublik China verschärft hatte, wurde Torres am 23. August 1971 durch eine Junta rechtsorientierter Offiziere unter Oberst *Hugo Banzer Suárez* gestürzt, der gegenwärtig mit Unterstützung des MNR und der extrem rechten FSB (Falange Socialista

Boliviana), die sich in einem *Frente Popular Nacionalista* zu einer fragilen Koalition zusammengefunden haben, reagiert. Der Rechtsputsch führte nicht nur zur Rükkehr Paz Estenssoros aus dem Exil, sondern statt zu einer Verbesserung der wirtschaftlichen Situation zu einer radikalen *„Säuberungsaktion"* und zu extremen repressiven Maßnahmen, die nicht zuletzt die Spannungen zwischen der Regierung und der bolivianischen Kirche innerhalb des letzten Jahres verschärft haben.

Die wirtschaftliche Notlage

Die Verworrenheit und Instabilität der politischen Lage in Bolivien wird noch verständlicher vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen Situation und der sozialen Verhältnisse dieses Landes. Bolivien ist mit einer Fläche von 1 098 581 km² und einer Einwohnerzahl von 4,68 Millionen (1968) das Land mit der niedrigsten Bevölkerungsdichte (4,25 Einwohner pro km²) in Lateinamerika. Rassisch gliedert sich die Bevölkerung in 53 % Indianer, 32 % Mestizen (cholos) und 15 % Weiße. 30 % der Bevölkerung leben in den Städten, 70 % dagegen in ländlichen Gebieten. Bolivien gliedert sich in drei Regionen:

den *Altiplano* (16 % der Gesamtfläche), Zentrum des Bergbaus, ein zentrales Hochplateau (4000 m) mit spärlicher Vegetation, auf dem 60 % der Bevölkerung leben,

die *Yungas*, Flußniederungen am östlichen Cordillerenrand mit subtropisch feuchtem Klima und üppiger Vegetation; in diesem staatlich geförderten Neuansiedlungsgebiet (14 % der Gesamtfläche) leben jedoch nur 10 % der Bevölkerung,

die *Llanos*, das Savannenland im Osten (70 % der Gesamtfläche) — darin das Chaco-Tiefland mit ungesundem Klima —, in dem 30 % der Bevölkerung leben.

Nur 35,9 % der Bevölkerung führt die Amtssprache Spanisch als Muttersprache; in den ländlichen Gebieten des Altiplano werden die Indiosprachen Quechua und Aymará gesprochen. Die Weißen, die sich durch den ausschließlichen Gebrauch der spanischen Sprache auszeichnen, bilden die führende Gesellschaftsschicht, und die zweisprachigen Mestizen die Mittelschicht, und die indianische Landbevölkerung, die auf der Entwicklungsstufe ihrer Vorfahren verharrt, stellt die untere Schicht der Gesellschaft. *58 % der Bevölkerung über 15 Jahre sind Analphabeten*, und 1967 besuchten nur 39 % der Kinder im schulpflichtigen Alter die Schule. Die Statistiken (América en Cifras, Washington 1967) zeigen für Bolivien eine regelmäßige Alterspyramide der relativ *jungen Population:* 41,9 % sind im Alter zwischen 0—14 Jahren, 55 % im arbeitsfähigen Alter zwischen 14 und 65 Jahren und nur 3,1 % im Alter über 65 Jahren. Die durchschnittliche Lebenserwartung lag 1965 bei 44 Jahren, die Bevölkerungswachstumsrate bei 2,4 %.

Die Wirtschaft Boliviens ist nur in geringem Maße entwickelt; sie leidet an *mangelnder Produktivität im Bereich der Landwirtschaft und des Bergbaus.* Um die schwierige wirtschaftliche Situation des Landes zu kennzeichnen, wird oft das *Bruttosozialprodukt* genannt, das 1966 bei 600.— DM pro Kopf der Bevölkerung lag (zum Vergleich seien die Werte für Argentinien [2540 DM] und die BRD [8008 DM] genannt). Dem muß jedoch hinzugefügt werden, daß Bolivien in den letzten Jahren das höchste wirtschaftliche Wachstum (ca. 20 %) nach Venezuela aufweisen konnte und daß der bolivianische Peso zu den stabilsten Währungen des Subkontinents gehört. 1967 waren am Bruttoinlandsprodukt die Hauptwirtschaftszweige in dieser Verteilung beteiligt: Landwirtschaft 23,7 %, Bergbau 5,1 %, verarbeitende Industrie 12,3 %, Bauwirtschaft 6,1 %, Handel und Finanzen 11,9 %, Regierung 9,2 %. Die *Probleme der bolivianischen Wirtschaft* sind die eines typischen Entwicklungslandes: eine archaische Landwirtschaftsform, Kapitalmangel, Abhängigkeit vom Ausland durch einen dominierenden Exportartikel (Zinn), das Fehlen von Industrie, die ungünstige Verteilung der Bevölkerung und eine kaum entwickelte Infrastruktur.

Potentiell ein reiches Land

Bolivien bietet geographisch und klimatisch ideale Voraussetzungen für die *Landwirtschaft.* Gegenwärtig werden jedoch nur 6 % der Gesamtfläche und 12 % von den 25 % der unmittelbar landwirtschaftlich nutzbaren Fläche bebaut. Mit Zucker, Fleisch, Kartoffeln und Obst kann die Selbstversorgung gedeckt werden. Eingeführt werden vor allem Weizen und Speisefette. Im begrenzten Umfang können seit einigen Jahren Kaffee, Zucker, Bananen, Zitrusfrüchte, Gummi und Paranüsse exportiert werden. Die 1953 eingeleitete Agrarreform hat jedoch keine wesentliche Steigerung der Erträge bewirken können. Ackerbau, Viehzucht und insbesondere die Forstwirtschaft sind in Bolivien noch in hohem Grade entwicklungsfähig.

Bolivien ist hinsichtlich seiner Bodenschätze vergleichsweise eines der reichsten Länder der Erde. Die Ausbeutung der *Zinnerzvorkommen* stellt den wichtigsten Sektor der bolivianischen Wirtschaft dar. Außerdem ist das Land reich an Wolfram, Wismut, Blei, Zink, Antimon, Kupfer, Eisen, Silber, Gold, Schwefel, Asbest und Salzen. Unter den geförderten Erzen nahm Zinn 1966 mit 70,7 % des Gesamtexportwertes die erste Stelle ein. Im Bergbau sind 51 000 Arbeiter beschäftigt (4 % der erwerbstätigen Bevölkerung). Die Verstaatlichung der Zinnminen, die seit 1952 von der Gewerkschaftszentrale der COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia) verwaltet wird, brachte, wie bereits erwähnt, einen Produktionsrückgang, da sich die Gewerkschaften der technischen Führung der Betriebe nicht gewachsen zeigten. Hier soll der Dreiecksplan helfen, mit einer Gesamtinvestition von ca. 13 Mill. Dollar die notwendigen technischen Verbesserungen zu schaffen und den Aufbau einer weiterverarbeitenden Industrie zu ermöglichen.

Erwähnenswert ist auch die *Erdölproduktion,* die sich in den letzten Jahren sehr gut entwickelt hat. Einen Fehler der Regierung stellte 1960 die Verstaatlichung der amerikanischen Gulf Oil Company durch Präsident Oranda dar, die einen großen Anteil an der Förderung und Raffinierung des Rohöls sowie dem Bau von Pipelines hatte, da diese Maßnahme das Mißtrauen der ausländischen Handelspartner und eine erhebliche Kapitalflucht zur Folge hatte. Eines der größten Hindernisse für die Industrialisierung des Landes liegt in der *unzureichenden Energieversorgung,* die durch das Fehlen von Kapital keine Steigerung erfahren konnte.

Die bolivianische *Industrie* ist gegenwärtig noch eine reine Konsumgüterindustrie, in der Nahrungsmittel, Getränke-

und Textilindustrie mit Abstand die größte Bedeutung einnehmen (1966 betrug die Nahrungsmittelproduktion 15,2 %, Getränkeproduktion 20,7 %, Textilindustrie 23,2 %, die Lederindustrie 11 %, Tabakproduktion 9,3 %. Chemische und pharmazeutische Industrie und Elektroindustrie machten dagegen nur jeweils 4 % der Produktion aus). Der Gesamtproduktionswert belief sich 1967 auf etwa 300 Mill. DM. Die Zahl der Industriebetriebe betrug zu diesem Zeitpunkt 1522; hinzu kamen 883 Handwerksbetriebe. Die Zahl der Arbeiter wurde 1967 auf 125 000 geschätzt. Der allgemeine Mindestlohn wurde bei einer Arbeitszeit von 48 Stunden auf 205 Pesos (65 DM) im Monat festgelegt. Aufgrund der unterentwickelten Landwirtschafts- und Industriestruktur ist Bolivien *auf den Import angewiesen.* Da aber der Großteil des Exports (1966: 86,1 %) auf Mineralien entfällt, ist das Land stark von den Schwankungen der Weltmarktpreise abhängig.

Das Bedauerlichste an der bolivianischen Wirtschaft ist, daß ihr eine klare Konzeption und eine entsprechende Planung fehlt, da der von der MNR-Regierung entwikkelte Zehnjahresplan für den Zeitraum 1962—1971 nicht realisiert werden konnte und auch kurzfristige Wirtschaftspläne sich in den letzten Jahren als unpraktikabel erwiesen (vgl. Agreda, S. 102). Diese fehlende Wirtschaftsplanung hat bedauerlicherweise zur Folge, daß die Entwicklungspolitik in wachsendem Umfang von den Einflüssen der internationalen Wirtschaftspolitik, namentlich der Wirtschaftsinteressen der USA abhängig geworden ist, die den vitalen Interessen des Landes selbst entgegenlaufen. Dies scheint um so gefährlicher für Bolivien, als die politische Gesamtlinie, insofern man in der bolivianischen Geschichte von einer solchen überhaupt sprechen kann, in den letzten Jahren eine rechtsgerichtete Tendenz annahm, die mit der Rechtsdiktatur Oberst Banzers im vergangenen Jahr voll zum Tragen gekommen ist.

Das Regime Banzer

Die jüngste Entwicklung Boliviens während der nun einjährigen Regierungszeit Oberst Banzers erlaubt keine positive Wertung des gegenwärtigen Regimes. Die Wirtschaftspolitik und das Entwicklungsprogramm dieser Regierung beschränkt sich auf bloße Parolen, wie „Den Notleidenden geben, ohne den Besitzenden etwas zu nehmen", praktische Schritte im Hinblick auf eine Produktionssteigerung und die nötige Industrialisierung blieben bisher aus. Dies scheint um so erstaunlicher, als nach dem Rechtsputsch, der Banzer an die Regierung brachte, ein wahrer *Dollarregen* internationaler Provenienz (USA, Brasilien, Schweiz, BRD, UdSSR) (vgl. Bulletin d'Information 2 JOCI, Brüssel, Jan. 1972, S. 10 f.) in den verschiedenen Finanzierungsbereichen einsetzte.

Außenpolitisch haben sich in dieser Zeit die Bindungen an die USA und Brasilien verstärkt; mittlerweile ist es für die Weltöffentlichkeit kein Geheimnis mehr, daß die CIA und brasilianische Generäle entscheidend an dem von den reaktionären Kreisen in Santa Cruz vorbereiteten Sturz J. J. Torres beteiligt waren. Banzer hatte im August 1971 in seiner ersten Ansprache an das Volk erklärt: „Die Demagogie war unser tägliches Brot. Ich aber werde niemals das Volk belügen oder Versprechen geben, die ich nicht halten kann. Wir werden die Begriffe ‚Rechts' und ‚Links' aus unserem Wortschatz verbannen und nur noch von ‚Nationalismus' sprechen." Schon damals hatte Banzer sein Interesse für die *Landbevölkerung* zum Ausdruck gebracht, worin implizit eine *arbeiterfeindliche Haltung* nach dem Vorbild von Barrientos enthalten war. Schon zu Beginn seiner Regierung brach diese Tendenz in Form von Serienverhaftungen der Gewerkschaftsführer überdeutlich durch.

Die Regierung Banzer konzentrierte bisher ihre ganze Kraft auf die *Innenpolitik,* indem sie mit unerbittlicher Gründlichkeit (bzw. Willkür) den „Krieg gegen die Roten" oder, mit den Worten des Innenministers M. Zamora, die „Säuberungsoperation" durchführte. Erst kürzlich bezeichnete Oberst Banzer seine Regierung deutschen Journalisten gegenüber als *„demokratisch, christlich und national"* (vgl. SZ, 11.7.72), eine Aussage, die durch die innenpolitischen Vorgänge stark in Frage gestellt wird. Die Verfolgungskampagne, die sich gegen alle politischen Gegner, d. h. gegen alle, die in irgendeiner Weise mit der Regierung Torres in Verbindung standen, richtet, läßt den Verdacht aufkommen, daß der sog. Kampf gegen den Extremismus nicht so sehr die „Ruhe" im Land aufrechterhalten, sondern vielmehr die gesamte *politische Opposition* ausschalten und zerschlagen soll, was kaum mit einer demokratischen Grundhaltung vereinbar ist. Wenn sich die Regierung Banzers als Erlöserin der Nation versteht und sich selbst mit dem Christentum identifiziert, so liegt der Bezeichnung *„christlich"* eine simple Gleichsetzung mit *„anti-kommunistisch"* zugrunde.

Hinzu kommt, daß jede Art von sozialem Engagement — damit auch die Versuche einer praktischen Anwendung der gegenwärtigen kirchlichen Soziallehre, namentlich der Texte von Medellín durch Priester und fortschrittliche christliche Gruppen — als „kommunistisch" verstanden und entsprechend verfolgt wird. Etwa tausend Personen wurden bisher durch Verhaftung oder unfreiwilliges Exil aus dem politischen Leben des Landes entfernt. Die *Universitäten,* die als „rote Basis" bezeichnet werden, sind seit einem Jahr geschlossen. Studenten und Professoren, Bauern, Arbeiter und Gewerkschaftsführer dieser Gruppen sind zur Zielscheibe des Regimes, zu den Opfern von Verhaftungen, Torturen und Erschießungen geworden, die ohne Einschaltung gerichtlicher Instanzen durchgeführt wurden. Hier erscheint es aufschlußreich für die herrschende Meinung in Bolivien, daß der frühere Präsident Paz Estenssoro, der der Regierung Banzers nahesteht, kürzlich in einem Gespräch mit Journalisten sagte: „Die *Menschenrechte* gelten in Bolivien für alle, mit Ausnahme derer, die den gewaltsamen Umsturz der Regierung planen" (nach SZ. 11. 7. 72).

Gespanntes Verhältnis zur Kirche

Die *Säuberungsaktion* des Innenministers Zamora richtete sich erstmalig in verstärktem Maße auch gegen die Kirche. Zahlreiche Ordensleute und Priester wurden verhaftet. Der Bischof von Corocoro, *López de Lama,* protestierte vergeblich gegen wiederholte Haussuchungen in seiner Abwesenheit. Während die Hierarchie zu den ersten repressiven Maßnahmen der Regierung zunächst schwieg, kam es schließlich zu einer ersten Stellungnahme der bolivianischen Bischofskonferenz, die die Sorge der Kirche angesichts der Ungerechtigkeiten der politischen Verfolgung ausdrückt und von einer „Kollektivschuld" der bolivianischen Gesellschaft spricht, von einer „institutionalisierten Gewalt", deren Opfer die schweigende Masse

der Arbeiter und Bauern ist. Es schließt sich die *Forderung nach einer humaneren Staats- und Wirtschaftsform* an, die im Dienste der sozialen Gerechtigkeit und damit in stärkerer Übereinstimmung mit dem Christentum stehen müsse (vgl. Mensaje, Februar 1972).

Noch schärfer protestierte die katholisch-protestantische Sozialbewegung ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), von der sich die Bischöfe jedoch verschiedentlich distanziert haben. Sie kreideten dem Regime Banzer nicht nur Folterungen und die Verfolgung politisch Andersdenkender an, sondern wandten sich energisch gegen die Unterdrückung der Meinungs-, Presse- und Gewerkschaftsfreiheit. Deutlicher als die Bischöfe sprach die Gruppe um ISAL dem Regime jedes Recht ab, sich auf die Christlichkeit ihres Programms zu berufen (Mensaje, a. a. O.).

Mit dieser Stellungnahme und den noch konkreteren Protesten einzelner Bischöfe gegen Maßnahmen der Regierung, die die in der bisherigen Geschichte Boliviens respektierte *Immunität* (Asylrecht) kirchlicher Gebäude und Institutionen verletzten, gegen die Verhaftung und Ausweisung ausländischer Ordenspriester, über deren Motivation die Hierarchie keineswegs informiert worden war, hat sich in den letzten Monaten eine *schwere Krise zwischen Kirche und Staat* angebahnt. Angesichts dieser Krise löste die Erklärung des *päpstlichen Nuntius* Erzbischof *G. Gravelli,* der kürzlich auf einer Klerusversammlung betonte, die Kirche dürfe zwar ihre Stimme zur Verteidigung der Menschenrechte erheben, müsse sich aber von der Politik völlig fernhalten (Noticias Aliadas 2. 2. 72; vgl. Mensaje, ebd. S. 56), unter den Christen Boliviens eine gewisse Bestürzung aus. Nach Aussagen des Nuntius sind die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nach wie vor „herzlich". Doch der Realitätsgehalt dieser Erklärung muß ebensosehr in Frage gestellt werden wie die Aussage des bolivianischen Staatssekretärs Gustavo Melgar: „Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat sind unverändert. Die Razzien und sonstigen Maßnahmen gegen Institutionen oder einzelne Mitglieder der Kirche bildeten einen Teil des Kampfes gegen den internationalen Kommunismus und wurden in *Übereinstimmung* mit den Bischöfen durchgeführt" (NC News Service 25. 5. 72). Wenn man jedoch den Aussagen des Erzbischofs *Manrique* von La Paz oder von Kardinal *Maurer* von Sucre Glauben schenken darf, so entspricht dies wohl kaum der Wahrheit. Die bolivianische *Kirche* wird von ausländischen Beobachtern als die *einzige verbleibende Oppositionskraft* gegen die Regierung betrachtet, als die einzige Stimme, die sich in diesem Regime noch für die *Menschenrechte* einsetzen kann (vgl. Le Monde, 29. 1. 72 und NC News Service, 20. 3. 72). Die katholische Kirche nimmt aufgrund ihrer Tradition eine sehr bedeutende Stellung innerhalb des Landes ein, und eine weitere Radikalisierung der Krise zwischen Kirche und Staat von seiten des Regimes könnte die politische Machtstellung Banzers, der mit dem Mittel der Repression und mit Hilfe einer wenig stabilen Koalition regiert, nicht aber die bolivianische Bevölkerung hinter sich hat, schwer beeinträchtigen und möglicherweise seinen Sturz beschleunigen.

Die Hierarchie denkt um

Die katholische Kirche, die 1532 mit der Missionierung Ober-Perus begonnen hatte, seit der Unabhängigkeitserklärung mehrmals in Schwierigkeiten mit den häufig wechselnden Regierungen geriet, bis vor kurzem jedoch in einem Patronatsverhältnis zu der Regierung stand, galt in der Mehrzahl der bisherigen Verfassungen als Staatsreligion. Die zur Zeit geltende modifizierte Verfassung von 1947 bestimmt, daß „der Staat und die katholische, apostolische und römische Religion anerkennt und unterstützt, bei Freiheit öffentlicher Religionsausübung jeder anderen Religion" (zit. nach Pro Mundi Vita, 8/1965, S. 28). Gegenwärtig gehören etwa 94 % der Bevölkerung der katholischen Kirche an. Besonders bei der indianischen Bevölkerung ist der christliche Glaube durch eine *eigenartige Mischung von spanischem Katholizismus und alten heidnischen* Gebräuchen gekennzeichnet. Bolivien hat gegenwärtig 16 kirchliche Territorien, von denen sechs apostolische Vikariate sind. Ein Problem der bolivianischen Kirche ist das Mißverhältnis zwischen der Zahl von bolivianischen und ausländischen Priestern; erschwerend kommt hier hinzu, daß sowohl bei den Weltpriestern als auch den Ordenspriestern 23 verschiedene Nationalitäten vertreten sind. 1969 waren 78,4 % (716) der Priester Ausländer. In der Hierarchie dagegen waren die Bolivianer mit 31,8 % etwas stärker vertreten (vgl. Agreda, 48 f.). Das Verhältnis der Priester zur Einwohnerzahl betrug in diesem Jahr 1 : 4000.

Während der Regierungszeit der MNR in den fünfziger Jahren gelangte die katholische Kirche, die eine *positive Haltung zur Agrarreform* einnahm, obwohl sie selbst dadurch starke materielle Verluste erlitt, zu wachsendem Ansehen und erreichte durch ihre deutlich soziale Haltung die Anerkennung der Regierung. 1957 wurde in La Paz ein Übereinkommen zwischen dem Vatikan und der bolivianischen Regierung zugunsten der Missionen unterzeichnet, das eine enge Zusammenarbeit von Kirche und Staat in den Bemühungen um die wirtschaftliche Entwicklung und die soziale Integration vorsah. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt durchlebt die katholische Kirche in Bolivien wie in vielen anderen Ländern Lateinamerikas auch eine innere Bewußtseinskrise. Auch hier ist die katholische Kirche lange Zeit die Religion der privilegierten Oberschicht gewesen, und noch im vergangenen Jahr fanden die gutsituierten Kreise in Santa Cruz, von denen der Rechtsputsch Banzers teilweise initiiert war, die Unterstützung eines Teils der Hierarchie. Um so stärker aber ist die Verwirrung und die *Gewissenskrise in den progressiven Gruppen des Klerus,* die sich in den letzten Jahren klar für die Anwendung der Soziallehre der Kirche in den Texten des Vatikanischen Konzils und der Konferenz von Medellín eingesetzt haben und die nun von der Regierung Banzers als „subversive Elemente" und „Anhänger der Guerilla" verleumdet und verfolgt werden. Gegenwärtig gilt es für die bolivianische Kirche, neue Wege zu finden, um einerseits die innerkirchliche Krise zu überwinden, andererseits aber, um eine positive Veränderung der katastrophalen innenpolitischen Situation Boliviens zu erwirken.

Literatur: *J. Agreda:* Bolivie '69, Louvain 1969; *E. Finot:* Nueva historia de Bolivia. Ensayo de interpretación sociológica. La Paz, 1964 (3. Aufl.); *R. F. Lamberg:* Die castristische Guerilla in Lateinamerika (Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung, Hannover 1971, Sonderheft 7); *G. Maurer/P. Molt:* Lateinamerika. Eine politische Länderkunde, Berlin 1968; *M. Niedergang:* 20mal Lateinamerika, München 1963; *H. Osborne:* Bolivia. A Land divided. London ³1963; *H. F. Russel:* Latin America. A panorama of contemporary politics. New York 1971 (Bolivia: S. 424 ff.); *J. W. Wilkie:* The Bolivian Revolution and US Aid since 1952, Los Angeles 1969; Secretariado Nacional de Planificación: Bolivia en Cifras, La Paz 1967; *Bolivia.* Election Factbook, July 3 1966, Washington 1966.

Michael Traber

Tribalismus in Afrika

Seine traditionellen Formen und seine modernen Wirkungen auf Staat, Gesellschaft und Kirchen

Wenn man von Stammesbewußtsein oder Tribalismus spricht, klingt die Auffassung mit, daß diese Erscheinung eine Eigentümlichkeit Afrikas sei, etwas Rückständiges, das sich mit Fortschritt und Entwicklung im Sinne einer modernen Gesellschaft nicht vereinen lasse. Tribalismus wird als Wurzel allen Übels dargestellt und rückt dabei sehr nahe an „Barbarei" und „Wildheit". Denn das einzige, was von der sozialen Organisation der afrikanischen Völker ins weiße Bewußtsein eingedrungen zu sein scheint, ist die Tatsache, daß es in Afrika „Negerstämme" gibt. Daran ist richtig, daß die politische Loyalität in Afrika genausowenig auf den Nationalstaat beschränkt ist wie in Europa oder Amerika. Bei besonderen Umständen kann „die Loyalität eines Individuums zu einer engeren Gruppe so stark aktiviert werden, daß sie das Verhalten im ‚Nationalstaat' bestimmt oder diesen gar sprengt. Ähnliches erleben wir ... in der Schweiz (Jura), in Irland, in der ČSSR, in Deutschland, in den USA, ohne daß jemand auf den Gedanken käme, alle diese Ereignisse mit dem Etikett ‚Tribalismus' zu versehen" (*F. Ansprenger*, Internationales Afrikaforum, Juli/August 1970, 460).

Was ist ein „Stamm"?

Während sich der Clan oder die afrikanische Großfamilie relativ leicht beschreiben läßt, herrscht auch bei Afrikanologen große Verwirrung darüber, was eigentlich ein „Stamm" ist. Im Jahre 1969 veranstaltete die Zeitschrift *„Internationales Afrikaforum"* (München) ein Symposion über Tribalismus, wobei in der Enddiskussion festgestellt wurde: „Hätten wir Autoren uns ... vor dem Symposion über den *Begriff des Stammes* zu einigen gehabt, so fürchte ich sehr, unser Symposion hätte niemals stattfinden können" (*H. Mukarovsky*, Internationales Afrikaforum, a. a. O., 473).

Unter „Stamm" versteht man zunächst eine meist aus Clans bestehende politische und/oder kulturelle Einheit, die gewöhnlich einem Häuptling unterstellt ist und eine (je nach Fall unterschiedlich stark strukturierte) richterliche, sprachliche, territoriale Einheit bildet. Der Stamm ist demnach der gesellschaftliche Raum, in dem der Mensch lebt, wo er seine Frau sucht, in dem er sich „daheim" fühlt. Das will aber nicht heißen, daß alle „Stammesbrüder" einander kennen oder daß es innerhalb des Stammes nicht zu ausgeprägten Gruppenbildungen kommt. Vielmehr ist der Stamm gerade jene Einheit, in der die direkte Interaktion von Gruppen stattfindet, weil einzelne und einzelne Gruppen ihn als Grundprinzip ihres sozialen und politischen Lebens akzeptieren. Diese Begriffsbestimmung hebt den Stamm klar von anderen Gruppen ab, zu denen die einzelnen kraft ihrer Stellung im Produktionsprozeß (Klasse) oder kraft ihres persönlichen Bekenntnisses (Konfession, politische Partei usw.) und z. T. kraft ihres Wohnsitzes (Region) gehören.

Wenn man aber konkret fragt, was eigentlich ein Stamm in Nigerien, Ghana oder Somalia ist, gerät man sofort in Schwierigkeiten. Afrikanische Völkerstämme sind viel weniger vorgegebene Einheiten, als gemeinhin angenommen wird. „Es besteht z. B. keine Übereinkunft, wie viele Stämme es in ganz Sierra Leone überhaupt gibt. Einige Untersuchungen sprechen von 9, andere von 13, 18 oder gar noch mehr Stämmen. Die Bewohner Sierra Leones selbst sind sich oft noch nicht einmal darüber einig, zu welchem Stamm sie eigentlich gehören ... Zu welchem Stamm sie sich wirklich bekennen, kann je nach Gelegenheit unterschiedlich ausfallen" (*R. Finnegan*, Internationales Afrikaforum, a. a. O. 437).

Wichtiger als die ethnische ist aber die *sozialpsychologische Komponente* des Stammesbegriffes. Diese wird gewöhnlich mit dem Wort „Tribalismus" umschrieben. „Als tribalistisch bezeichnen wir all jene Gruppenbildungen, die sich von einem bestehenden größeren Verband, z. B. einer Nation, unter Hinweis auf ihre Stammeszugehörigkeit absetzen. Dabei zählt nicht allein die objektiv feststellbare Stammeszugehörigkeit, sondern die subjektive Identifikation mit einer Gruppe, der man sich — oft nur temporär — aus den verschiedensten Gründen zurechnet" (*Th. Maler / G. Sieber*, Intern. Afrikaforum, a. a. O. 462). Im modernen Afrika, das sich aus Nationalstaaten nach europäischem Muster zusammensetzt, hat das Wort Tribalismus eine spezifische Note erhalten: *Der Tribalismus wird als politisches Kampfmittel betrachtet, das die Loyalität gegenüber dem Nationalstaat in Frage stellt, weil er gruppenegoistische wirtschaftliche, politische oder kulturelle Ziele anstrebt.* „Die Erfahrung zeigt, daß Menschenmassen leichter in bezug auf kleinere Einheiten (Familien, Betrieb, Dorf, Stamm) als in bezug auf umfassende Organisationen wie Staat oder Kirche zu mobilisieren sind. Was uns als afrikanischer Tribalismus erscheint, ist vielleicht häufig nur das geglückte Ergebnis solcher Massenmobilisierung seitens einzelner Politiker, die wissen, daß sie wenig integrierte Afrikaner eher als ‚Ibo', ‚Bemba' oder ‚Lozi' auf ihre Seite bringen denn als ‚Nigerianer' oder ‚Sambier'" (a. a. O.). Tribalismus ist dann die Manipulation stammesmäßiger oder ethnischer Zugehörigkeit — genauso wie Regionalismus die Manipulierung gemeinsamer geographischer Ansässigkeit ist.

Das Stammes-, Sprach- oder Regionalbewußtsein kann nicht nur trennend, sondern auch integrierend wirken. Bekannt ist das Beispiel der Ibo in Nigerien. Kein anderer Bevölkerungsteil in der nigerianischen Föderation hatte sich so stark als Nigerianer gefühlt wie gerade die Ibo. „Einen Ibo über seine genaue völkische Identität zu befragen war eine Beleidigung, die seine Solidarität mit den übrigen Afrikanern Nigeriens verletzte. Ibo zu sein war eine private Angelegenheit, vielleicht ein Grund für Selbstbewußtsein; aber das öffentliche Image war Nigerianer"

(*S. Diamond,* Africa Report [Washington], Februar 1968, 19). Doch zeigt gerade das Beispiel der Ibo, wie rasch und leicht in Konfliktsituationen die integrierende Seite eines Stammes- oder Regionalbewußtseins verschwinden kann. Ein entscheidender Anlaß des Biafra-Krieges war die Existenzbedrohung, der die Ibo als Nigerianer außerhalb ihres Gebietes ausgesetzt waren. Sie wurden genötigt, sich auf ihren Ursprung, ihre Sprache und ihr Heimatland zu besinnen; drei Jahre lang waren sie nicht mehr Nigerianer, sondern, gemäß internationaler Definition, Ibo.

Retribalisierung Afrikas?

Die Schuld der Kolonialmächte am Stand des Tribalismus in Afrika darf nicht leicht hinwegdiskutiert werden. Wenn einmal die Geschichte des Sklavenhandels in Afrika geschrieben ist, wird sich wohl zeigen, wie tragisch er sich auch auf den Tribalismus Afrikas ausgewirkt hat. Die vielzitierten „Stammeskriege" vor der kolonialen „Befriedung" waren oftmals das direkte Resultat der von europäischen Handelshäusern bezahlten Agitatoren und Mittelsmänner, die darauf ausgingen, Häuptlinge gegeneinander aufzuhetzen und für Kriegsgefangene mit Feuerwaffen zu bezahlen. Das Ziel war die Steigerung des Sklavenexports.

Daß bei der kolonialen Aufteilung des Kontinents auf ethnische Gruppierungen wenig Rücksicht genommen wurde, hat mehrere afrikanische Staaten mit *schwerwiegenden Grenzproblemen* belastet und zu innerafrikanischen Auseinandersetzungen geführt, die z. T. bis heute noch nicht gelöst sind. Schon vor der Unabhängigkeitserklärung Kenias und Somalias gab es einen Grenzkonflikt zwischen den beiden Territorien; Großbritannien aber überließ dessen Lösung den neu-unabhängigen Staaten. Die Beziehungen zwischen Ghana und Togo sowie Ghana und der Elfenbeinküste waren während vieler Jahre gespannt und die Grenzen zeitweise geschlossen. Das Hauptproblem war die Teilung des Ewe-Stammes (Ghana - Togo) und der Akan-Region (Ghana - Elfenbeinküste). Im Zeitraum von 1956 bis 1967 gab es 32 Grenzkonflikte zwischen unabhängigen afrikanischen Staaten. 30 dieser Dispute wurden in diplomatischen Aktionen ausgetragen; bei zweien kam es zu kriegerischen Auseinandersetzungen, nämlich beim Grenzkonflikt zwischen Marokko und Algerien und dem zwischen Somalia - Äthiopien - Kenia.

Durch das britische System der indirekten Verwaltung (indirect rule), das die Herrschaft der Häuptlinge über ihre Stammesangehörigen zementierte, wurde das Stammesbewußtsein nicht nur am Leben erhalten, sondern der Tribalismus wurde zu einem eigentlichen *Bestandteil kolonialer Politik.* Die Aufsplitterung und Regionalisierung der politischen Kräfte durch die Kolonialverwaltungen war ein bewußter oder unbewußter Selbstschutzreflex der europäischen Mächte. Je besser es ihnen gelang, das Stammesbewußtsein zu festigen und einzelne Stämme gegeneinander auszuspielen, um so leichter konnten sie eine mögliche Aggression gegen die Kolonialmächte neutralisieren.

Die *Regionalisierungspolitik* fand auch in mehreren Verfassungen des unabhängigen Afrika ihren Niederschlag. Die Staatsverfassung Nigeriens ist das bekannteste Beispiel dafür. Obwohl Nigerien schon 1914 offiziell eine politische Einheit war, wurde das Land weiterhin wie zwei Kolonien verwaltet. Zwei Zentren der Macht und der Verwaltung wurden aufgebaut — eines in Lagos, das andere im nördlichen Kaduna —, die bis 1947 unabhängig voneinander funktionierten. Zur Zeit der Unabhängigkeitserklärung (1958) gab es daher zwei Erben, die jedoch von den Engländern sehr ungleich behandelt wurden. Diese bevorzugten die traditionelle Feudalaristokratie des Nordens. In Uganda gab die von Großbritannien ausgearbeitete Unabhängigkeitsverfassung von 1963 dem alten Königreich von Buganda Privilegien, die in jedem modernen Staatswesen unerträglich sind. In Uganda gab es zwei miteinander rivalisierende Machtzentren, zwei Staatsoberhäupter, zwei Premierminister, zwei Kabinette, ja sogar zwei Armeen. Auch der Sonderstatus von Barotseland und die relativ große Autonomie des Lozi-Herrschers, die die britische Regierung verfassungsmäßig verankert hatten, wurden für Sambia zu einer Belastung, die mehrmals das Staatswesen dieses Landes erschüttert hat.

Im Sudan wurde ein Einheitsstaat geschaffen, obwohl den Bantu des Südens immer wieder versprochen worden war, daß sie nicht unter die Herrschaft des arabischen Khartum kommen würden. Auch Großbritannien wußte, daß die Unabhängigkeitsverfassung des Sudans den Bewohnern des Südens nicht gerecht wurde. Am Tag der Unabhängigkeitserklärung (1. 1. 1956) begann auch prompt der Bürgerkrieg, der (mit Unterbrechungen) bis Ende 1971 dauerte.

Nigerien und der Sudan mögen die schlimmsten Beispiele ungelöster kolonialer Verwaltungsprobleme darstellen; doch gibt es kaum ein Land Schwarzafrikas, das nach der Unabhängigkeit nicht in einem gefährlichen und komplizierten Prozeß die Sondervollmachten von Stammesfürsten und Privilegien einzelner Regionen abzubauen oder abzuschaffen gehabt hätte, um sie in den neuen Staat zu integrieren. Manche Probleme können jedoch nicht durch verfassungspolitische Entscheidungen gelöst werden, sondern nur durch langfristige Landes- und Wirtschaftsplanung; so z. B. die wirtschaftliche, politische und soziale Privilegierung des Stammes oder der Region, in der sich die Hauptstadt befindet.

Es wäre somit verfehlt, die Spannungen zwischen Stämmen lediglich als althergebrachte Fehden zu interpretieren; sie sind eher *„Austragung moderner Gegensätze in abgewandelten traditionellen Formen, wobei ein Stammesbewußtsein vielfach erst seit der Kolonialisierung entstanden ist"* (*J. Raum,* Internationales Afrikaforum, Juli/August 1970, 465).

Trotz der willkürlichen Grenzziehungen der Kolonialmächte, die auf Stammeszugehörigkeit und die wirtschaftlichen und verkehrsmäßigen Bindungen von Bevölkerungsgruppen wenig Rücksicht nahmen, haben die afrikanischen Staaten schon bei der ersten Sitzung der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) festgelegt, daß die kolonialen Grenzen nicht verändert werden sollten — auch nicht durch Sezession. Dieser Entschluß von 1963 stand im Gegensatz zur Erklärung der „All African People's Conference" von Accra (Ghana), die 1958 eine Neuordnung der Grenzen forderte, vor allem dort, wo Stämme zweigeteilt wurden. In den drei großen Sezessionsbewegungen der sechziger Jahre verhielten sich afrikanische Regierungen denn auch sehr unterschiedlich. In

der Katangafrage (1960—64) setzten sich die meisten Regierungen aktiv für die Einheit des Kongo (Zaire) ein; beim Bürgerkrieg in Nigerien hingegen (1967—69) anerkannten Tansania, Sambia, Gabun und die Elfenbeinküste die sezessionistischen Forderungen Biafras. In beiden Konflikten waren außerafrikanische Mächte direkt und militärisch beteiligt. Einzig beim ethnischen Konflikt im Sudan verhielten sich die afrikanischen Regierungen neutral, und eine Eskalation konnte vielleicht gerade deshalb verhütet und eine (wenigstens vorläufige) friedliche Lösung gefunden werden, weil außerafrikanische Mächte nicht interveniert hatten und afrikanische Staaten einzig als Vermittler auftraten.

Eine der Folgen der ungelösten Grenzprobleme und innerstaatlichen tribalen Spannungen in Afrika ist die *Flüchtlingsfrage*. Fast in jedem afrikanischen Land sind politische Flüchtlinge anzutreffen. Ungefähr die Hälfte aller Flüchtlinge Afrikas kommt jedoch aus den von weißen Minderheiten regierten Ländern Afrikas, vor allem aus den portugiesischen Afrikaterritorien Angola, Moçambique und Guinea-Bissao. Im unabhängigen Afrika konzentriert sich die Herkunft der Flüchtlinge auf Rwanda, Zaire und den Sudan. Aus tribalen oder politischen Gründen leben heute Zehntausende von Flüchtlingen aus Rwanda in Uganda (ca. 60 000), Burundi (ca. 54 000), Zaire (ca. 20 000), Tansania (ca. 14 000) und in der Zentralafrikanischen Republik; Kongolesen aus Zaire fanden Zuflucht in Uganda (ca. 34 000), Burundi (ca. 20 000) und andern Ländern; seit April 1972 bemüht sich die Regierung des Sudan, ca. 400 000 Flüchtlinge mit Hilfe von internationalen Organisationen in ihre Heimat zurückzubringen. Im neuesten Konflikt in Burundi sind schätzungsweise 40 000 Hutu geflohen. Die meisten halten sich z. Z. in Flüchtlingslagern in Tansania, Uganda und Rwanda auf.

Schließlich hat nicht nur die Kolonisierung, sondern auch die Konsolidierung der politischen Verselbständigung dem Tribalismus Vorschub geleistet. Der afrikanische Gelehrte *Ali A. Mazrui* hat den Begriff der *Retribalisierung Afrikas* geprägt (vgl. Ali A. Mazrui, „Current Sociopolitical Trends", in: Frederick S. Arkhurst, Africa in the Seventies and Eighties. Issues in Development. New York 1970, 49—53). Die Welle des Nationalismus, sagt Mazrui, sei jetzt bei der breiten Masse der afrikanischen Bevölkerung verebbt. Der Afrikaner fühle sich heute wohl weniger als Bürger einer Nation, als dies zur Zeit der Unabhängigkeitserklärung der Fall gewesen sei. Statt dessen verbreitet sich ein politischer Zynismus, dessen Ursachen der mangelnde wirtschaftliche Aufschwung und die Korruption in Partei, Verwaltung und Zentralregierung sind.

Mazrui weist darauf hin, daß die Retribalisierung Afrikas eigentlich niemanden erstaunen sollte. Der gemeinsame „Feind", das Kolonialregime, ist jetzt verschwunden. Ein ähnlicher Prozeß hat sich als Begleiterscheinung der Entkolonisierung auch in Großbritannien, Belgien und möglicherweise in Frankreich gezeigt, wo nach der Auflösung der Kolonialherrschaft verschiedene Formen des Regionalismus und Provinzialismus auftraten. Was die verschiedenen sprachlichen, ethnischen und religiösen Gruppen in diesen Ländern zusammenhielt, war die gemeinsame Verantwortung für die Kolonien und die Möglichkeit, dorthin wenigstens als Beamte auszuwandern. In bezug auf das Empire fühlten auch der Schotte und der Nordire britisch, und der Kongo stellte in mancher Beziehung ein einigendes Band zwischen Flamen und Wallonen dar.

„Intelligente" und „fortschrittliche" Stämme

Es gibt keine wissenschaftlichen Beweise für die im Westen so weitverbreitete Meinung, daß es besonders „gescheite" und „fortschrittliche" Stämme gibt — eine Annahme, die auf die besondere intellektuelle Begabung dieser Stämme zurückgeführt wird. Andererseits trifft es zu, daß in gewissen Teilen Afrikas, vor allem in den Küstengebieten Westafrikas und einigen von den englischen Kolonialbehörden *privilegierten Regionen* Ost- und Zentralafrikas, Völkerstämme leben (z. B. die Baganda in Uganda und die Tschagga in Tansania), die eine größere Bereitschaft für die Modernisierung haben. In fast allen Fällen ist das auf längere und intensivere westliche Schulbildung zurückzuführen bzw. auf die Konzentration des Bildungsaufwandes in gewissen Gebieten. Und dies stand meistens mit dem wirtschaftlichen Potential und dem besser ausgebauten Transport- und Kommunikationswesen dieser Regionen in Beziehung. Solche von Kolonialmächten privilegierte Völkerschaften zeigen oftmals die Tendenz, ihren Vorsprung gegenüber anderen Stämmen und Regionen zu bewahren.

Im nachkolonialen Afrika sind diese Stämme in besonderem Maße der Konkurrenz, wenn nicht der Aggression anderer Stämme und Regionen ausgesetzt. Völkerschaften und Gebiete, die weitgehend aus dem Modernisierungsprozeß ausgeschlossen worden waren, wollen jetzt aufholen. Ihre Erfolgschancen sind aber weitgehend davon abhängig, ob die privilegierten Stämme und Regionen bereit sind, ihre wirtschaftliche und technische Schlüsselposition aufzugeben. Wenn sie aus politischen Gründen dazu gezwungen werden, kann ihre Entmachtung in eine gefährliche kollektive Aggressivität umschlagen.

In Ländern, die aus islamitischen und nichtislamitischen Bevölkerungsteilen bestehen, war und sind die *Bildungsunterschiede* besonders groß. Das Verbot der christlichen Missionsarbeit in den Emiraten Nordnigeriens und die schwache schulische Entwicklung in den traditionell islamitischen Gebieten Tanganjikas hat sich sehr nachteilig auf die mohammedanischen Bevölkerungsteile ausgewirkt. Im akademischen Leben, im Beamtentum und im modernen Handwerk überwiegen die Nichtmuselmanen. Die Spannungen zwischen Christen und Islamiten in Tanganjika in den Jahren 1963/64 waren in erster Linie ein Ausdruck der Frustration der Mohammedaner, die sich außerstande sahen, am nationalen Leben einen gleichwertigen Anteil zu nehmen.

Spannungen ähnlicher Art zeigen sich gegenüber den Einwanderern aus Nachbarländern. Unter französischer Kolonialherrschaft war es üblich, daß westlich Gebildete aus wirtschaftlich weniger entwickelten Regionen in andere Länder und deren Städte abwanderten, um dort Karriere zu machen. In vielen Städten West- und z. T. auch Ostafrikas sicherten sich diese „Ausländer" eine Vormachtstellung in Wirtschaft und Beamtentum. Oftmals widmeten sie sich mit Erfolg dem Binnenhandel und erregten immer wieder den Neid der einheimischen Bevölkerung. Die Unruhen von Abidjan (Elfenbeinküste) im Jahre 1958 waren ein Ausdruck des Antagonismus gegen die zahlreichen und gutbezahlten Angestellten aus Dahomey und Togo. In Accra und Abidjan, Nairobi und Kampala kam es wegen des wirtschaftlichen Erfolgs von ausländischen Afrikanern in den letzten Jahren zu akuten Spannungen, die das Eingreifen der Regierungen erforderten

und in einigen Fällen zur *Ausweisung von Ausländern* führten (z. B. in Ghana 1970, in Uganda August 1972).

Die koloniale und nachkoloniale Verwaltung hat einen regionalen Tribalismus geschaffen, der besonders in Nigerien tragische Auswirkungen hatte. Verschiedene Bevölkerungsgruppen wurden unter einem spezifischen Stammesnamen zusammengefaßt. Die Bezeichnung Yoruba z. B. wurde einst nur für das Königreich Oyo gebraucht; es gab keine gemeinsame Benennung für die verschiedenen und verschiedenartig strukturierten Königtümer Westnigeriens, deren Bevölkerungen eine ähnliche Sprache haben. Unter den verschiedenen Königtümern gab es kaum ein gemeinsames regionales oder sprachliches Bewußtsein. Der einzelne betrachtete die Bürger der andern Königtümer als Fremdlinge. Englische Missionare haben als erste den Begriff Yoruba auf alle diese miteinander verwandten Völker angewandt; in den Schulen wurde eine Schriftsprache entwickelt, welche die verschiedenen Dialekte harmonisierte. Die Unterschiede in Kleidung und anderen Gruppensymbolen verschwanden allmählich. Auf diese Weise entwickelte sich ein Yoruba-„Volk" von mehr als zehn Millionen Menschen, das es vor zwei Generationen noch nicht gegeben hatte.

Den Yoruba des westlichen Nigerien stehen heute andere große regionale Gruppen gegenüber, die ihren Ursprung ebenfalls größtenteils dem Verwaltungs- und Schulapparat verdanken: die Ibo des Ostens und die Haussa des Nordens. Der Stamm, der innerhalb der Region die größte oder politisch aktivste Bevölkerung stellte, gab einer ganzen Region den Namen und ein neues Regionalbewußtsein, das in bestimmten Situationen in makrotribalistische Konflikte umschlagen kann. „Wenn sich die Bewohner etwa Biafras bzw. der Ostregion Nigeriens oder des südlichen Sudan oder Katangas politisch als Gruppe verhalten, dann tun sie es eben nicht wegen ihrer gemeinsamen Abstammung, sondern weil sie meinen, als Bewohner ihrer Region wirtschaftlich oder politisch oder kulturell benachteiligt zu sein bzw. weil sie für ihre Region erreichte Vorteile verteidigen wollen. Insofern Ost-Nigerianer vor 1967 als ‚Easterner' auftraten, handelten sie ‚regionalistisch'..." (*F. Ansprenger*, a. a. O., 460). Nicht alle Stämme innerhalb dieser Regionen haben sich aber bewußtseinsmäßig in die neuen politischen und Verwaltungseinheiten integrieren lassen. Sie fühlen sich in ihrer kulturellen Identität vom regionalen Makrotribalismus bedroht und politisch diskriminiert. Ein Beispiel dafür ist der egalitäre Stamm der Tiv, der sich stets gegenüber den von den Haussa dominierten Emiraten absetzte und ein Fremdkörper in Nordnigerien blieb.

Die westlich gebildete Elite ist der eigentliche Motor des afrikanischen Tribalismus und Regionalismus. „Es gibt keine Dispute zwischen den einzelnen Stämmen Afrikas, sondern nur zwischen ihren Eliten" (*A. Cabral*, zit. in *R. First*, The Barrel of a Gun, London 1970, 412). Einerseits sind sie die einzigen, die ein nationales Bewußtsein und eine Loyalität gegenüber dem Staat und der Regierung haben; andererseits kommen die meisten von ihnen nicht umhin, sich mit ihren Stammesbrüdern zu solidarisieren und mit ihrer Heimatregion zu identifizieren. Vom westlich gebildeten Afrikaner wird erwartet, daß er sich für das Schicksal seiner Ursprungsgegend interessiert und sich für sie engagiert.

Unabhängigkeit und Selbstregierung bedeuten für die meisten Bewohner Afrikas im wesentlichen eine Festlegung der Beziehungen ihrer Stammesgruppe zum neuen Ort der Macht. Die Minimalforderung einer jeden Gruppe oder Region ist die ebenbürtige Behandlung im Vergleich mit anderen Gruppen oder Gebieten. Sobald der Eindruck entsteht, daß diese Gleichheit nicht vorhanden ist, entsteht ein konfliktgeladenes politisches Klima.

Formen des modernen Tribalismus

Stammesbindung, Stammesbewußtsein und Tribalismus dürfen, wie bereits dargelegt, nicht nur im Blickpunkt der von Häuptlingen regierten Stämme der verschiedenen Regionen gesehen werden. *Sie spielen auch in den Städten und in jeder modernen wirtschaftlichen und politischen Institution eine entscheidende Rolle, die aber keineswegs immer desintegrierend wirkt.* In Städten, wo der einzelne auf sich selbst gestellt ist, bilden sich Selbsthilfeorganisationen, deren Rekrutierungsbasis der Stamm oder die Region ist (ethnic associations). Diese Vereine sind nach westlichem Muster organisiert: sie sorgen für Sport und Unterhaltung, sie leisten Hilfe an die in Not geratenen Stammesbrüder oder setzen sich die Pflege der heimatlichen Kultur und Sprache zum Ziel. Stammesbewußtsein findet hier einen neuzeitlichen Ausdruck und ist nicht primär politisch bestimmt, sondern dient als *soziales und kulturelles Identifikationsprinzip.*

Die schärfste Polarisierung aufgrund des Tribalismus vollzieht sich im nationalen politischen Leben. Der Stamm bleibt weiterhin die eigentliche Hausmacht der Politiker. In ihren Wahlkampagnen appellieren sie an den Stammesstolz, wobei der Stamm jedoch nicht Endzweck, sondern nur Mittel zum Zweck für die nationale Politik wird. Sobald ein Politiker aber an das Stammesbewußtsein appelliert und auf diese Weise tribale Werte hochspielt, wird es für ihn schwierig sein, als Gewählter oder Beauftragter dem Nepotismus zu entgehen. Der Staatspräsident oder Premierminister muß sich aus Vertrauens- und Sicherheitsgründen mit Stammesangehörigen umgeben, andererseits muß er bei Ernennungen zu hohen Verwaltungs- oder Kabinettsposten die verschiedensten Regionen und Stämme möglichst gleichmäßig berücksichtigen. Sofern er dies nicht tut, droht das Stammesbewußtsein bei den sich diskriminiert fühlenden Bevölkerungsgruppen zum kämpferischen tribalistischen Bewußtsein zu werden. *Auch in der Politik des Staates ist somit der Stammesbegriff zu einer entscheidenden Komponente geworden.*

Dieser Konkurrenzkampf zwischen Stämmen spielt sich wiederum nicht nur auf der politischen Ebene ab, sondern er bestimmt das Leben an den Universitäten, in den Gewerkschaften, in Fabrikbetrieben, Kirchen usw. Jeder, der in der Stadt Arbeit gefunden hat, fühlt sich verpflichtet, für seine Stammesbrüder Arbeitsplätze zu erobern. Je verantwortungsvoller seine Stellung in Betrieb oder Organisation, um so leichter ist ihm das möglich. Der Vorarbeiter in einer Werkstatt wird schwerlich der Versuchung widerstehen können, einen freigewordenen Arbeitsplatz nicht einem seiner Stammesbrüder zur Verfügung zu stellen. Diese Haltung, die in der Politik Nepotismus genannt wird, enthält ein Konfliktpotential, das bei sozio-politischen Spannungen zum Ausdruck kommen kann. Persönliches Versagen eines einzelnen im modernen Sektor des afrikanischen Lebens wird oftmals mit dem Nepotismus und Tribalismus „der andern" erklärt bzw. entschuldigt.

Die Furcht, von anderen Gruppen und Regionen ausgebootet und sogar dominiert zu werden, ist allgegenwärtig. Nicht nur in der Politik, sondern in allen modernen Institutionen muß man sich gegen sie absichern. Die Berücksichtigung der verschiedenen Ethnien ist ein Balanceakt, den nicht nur die Staatspräsidenten, sondern auch die Führer überregionaler nichtstaatlicher Institutionen beherrschen müssen.

Als eine besondere Form — und gleichsam als Endstation — des Tribalismus muß das nativistisch-chiliastische Verhalten betrachtet werden, das die traditionelle Kultur idealisiert und letztlich die Dogmatisierung der Zugehörigkeit zu der Ethnie selbst darstellt. Die Gruppe wird von einem Reinheitskomplex ergriffen, der alles ablehnt, was nicht als autochthon empfunden wird. Nativistische Elemente haben den Mau-Mau-Aufstand in Kenia gekennzeichnet. Er kann kaum als bloße Reaktion auf den kolonialen Druck erklärt werden, sondern hat zugleich als „Erweckungsbewegung" im Sinne der Ideologisierung der Tradition der Kikuyu zu gelten.

Andere tribalistische Erweckungsbewegungen bezwecken den Rückzug aus der Gegenwart, die Flucht aus der gegenwärtigen sozio-kulturellen Desintegration. Die Stammesgruppe wird zum Refugium, in das sich der einzelne aus der realen Welt zurückziehen kann. Innerhalb dieser exklusiven Gemeinschaft soll die Welt, in der man sich nicht mehr zurechtfindet, durch Magie und andere religiöse Praktiken manipuliert werden. Als Reaktion gegen Strebertum und Elitedenken betont die Gemeinschaft die Gleichheit.

Tribalistische Gruppen oder Sekten dieser Art finden sich in fast jedem afrikanischen Land. In einigen Ländern jedoch entwickelten sie nicht nur ein hohes politisches Bewußtsein, sondern mobilisieren auch die Massen, so daß sie staatsgefährlich wurden. Zwei Fälle, der Aufstand Muleles im Kongo (Zaire) im Jahre 1964 und die gegen die Staatsautorität gerichtete Bewegung der „Lumpa-Kirche" in Sambia, wurden bereits in einer früheren Ausgabe dieser Zeitschrift beschrieben (vgl. HK, März 1971, 138 ff.).

Unsere Analyse des Tribalismus hat gezeigt, daß damit ein ursprungs- oder stammesorientiertes Bewußtsein gemeint ist, das sich je nach augenblicklichen Machtkonstellationen, politischen Gegensätzen, wirtschaftlichen Unterschieden oder sozialen Spannungsfeldern auf verschiedenste Art artikulieren kann. Stammestum ist nicht ein unabänderlicher, sondern ein dynamischer Besitz. Stammesbewußtsein ist „ein Instrument, dessen Bedeutung, Wirkung und Bindungskraft sich nach der sich verändernden Situation abwandeln. So kann der Stamm, gemäß den vom Individuum darin erwarteten Rollen, verneint oder bejaht, unterdrückt oder überhöht, neu interpretiert oder nach dem früheren Sinn durchforscht werden. Niemand kann im voraus sagen, wie in konkreter Lage der Bezug auf den Stamm angewandt wird. Nur ein Schluß kann gewagt werden: Der Stammesbegriff steht auch heute noch im Instrumentarium der Selbstidentifizierung des einzelnen und der Machtdurchsetzung von Gruppen" (*O. F. Raum*, Internationales Afrikaforum, a. a. O., 468).

Die Rolle der Kirche in einer tribalistischen Umwelt

Die Stellungnahme des afrikanischen Erzbischofs von Bujumbura zu den jüngsten Ereignissen in Burundi (vgl. HK, August 1972) ist nur eines von vielen Beispielen, das zeigt, daß auch die christlichen Kirchen nicht über den Tribalismus erhaben sind. Die Christen Afrikas — einschließlich die Bischöfe, Priester und andere im kirchlichen Dienst Stehende — werden genauso in tribalistische Polarisationen hineingezogen wie ihre nichtchristlichen Mitbürger. Auch die ausländischen Missionare bilden hier keine Ausnahme. Für sie ist es eine psychische Lebensnotwendigkeit, sich mit den Leuten, denen sie direkt dienen, zu identifizieren. Die Gefahr, daß das tribale Identifizierungsprinzip auch auf die weißen Missionare abfärbt, ist daher unausweichlich. Die Haltung der Mehrzahl der Missionare im Biafra-Konflikt hat das Dilemma der Kirchen in einer tribalistischen Umwelt deutlich gezeigt.

Tribalistische Elemente spielen in Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche oftmals eine wesentliche Rolle, auch wenn keine Stammesnamen erwähnt werden. Der Konflikt zwischen der evangelischen Kirche und der Regierung Gabuns im Jahre 1970 hatte deutliche tribalistische Hintergründe. Auch der Fall des kamerunesischen Bischofs *Albert Ndongmo* kann ohne das tribalistische Element nicht verstanden werden. Ndongmo wurde im Januar 1972 wegen seiner Verbindungen zur illegalen Oppositionspartei, die einen Regierungsumsturz plante, zum Tode verurteilt. Das Regime Ahidjo hat die Todesstrafe in lebenslängliches Zuchthaus umgewandelt. Als Bamileke hatte Bischof Ndongmo natürlicherweise Beziehungen zu Stammesgenossen, die seit der Unabhängigkeit des Kamerun (1960) gegen die Zentralregierung kämpfen, die in erster Linie von Vertretern der Nordstämme gebildet wird. Die Bamileke des Südens sind der größte Stamm des Landes (ca. 500 000, d. h. 10 % der Gesamtbevölkerung); schon von den Franzosen und später von der einheimischen Regierung wurden sie als Bürger zweiter Klasse behandelt.

Die peinlichste Form des kirchlichen Tribalismus ist die Verschmelzung von Stammes- und konfessionellen Interessen. Der klassische Fall dafür war wiederum Biafra. Die Tatsache, daß die Haussa Nordnigeriens mehrheitlich Islamiten und die Ibo des Ostens vornehmlich Christen sind, hat die Animosität zwischen den beiden Gruppen zwar nicht verursacht, wohl aber verstärkt. Unterschwellig liegt ein konfessionell-tribalistischer Konflikt auch in Uganda vor — und in vielen anderen Ländern, in denen die einzelnen Kirchen ihre Missionsarbeit auf bestimmte Stämme und Regionen konzentriert hatten. In den evangelischen Kirchen war es ein anerkanntes Prinzip, daß verschiedene Konfessionen im gleichen Gebiet sich nicht konkurrenzieren sollten. Daß die katholische Kirche grundsätzlich darauf bestanden hat, bei allen Stämmen und in allen Regionen präsent zu sein, hat bei evangelischen Kirchenführern und den Kolonialverwaltungen oftmals zu Mißstimmung und Widerstand geführt. So forderte z. B. die deutsche Kolonialregierung 1884, daß Kamerun in streng abgegrenzte Religionszonen zwischen Islam, Protestantismus und Katholizismus aufgeteilt werde. Als dieser Plan vor allem von den Katholiken abgelehnt wurde, untersagte Berlin kurzerhand jede christliche Missionstätigkeit im Kameruner Grasland. Das Verbot wurde erst 1910 aufgehoben.

Gerade dem Prinzip der universellen Präsenz der katholischen Kirche kommt eine *stammesversöhnende und stammeseinigende Funktion* zu. Die Katholizität der Kirche muß auch in ihren Strukturen zum Ausdruck kommen.

Afrikanische Staatsführer haben immer wieder die „Regionalisierung" der katholischen Kirche durch die Bistümer und der evangelischen Kirchen durch ihre autonomen Kirchenkreise beanstandet. Diesem Druck ist es wohl zuzuschreiben, daß in den meisten afrikanischen Ländern der evangelische Christenrat (Föderation der evangelischen Kirchen) eine sehr große Rolle spielt und daß die Zentralsekretariate der einzelnen Bischofskonferenzen stark ausgebaut sind. In der Zerstrittenheit der anglikanischen Kirche Ugandas, die weitgehend tribal bedingt war, griff Staatspräsident Amin persönlich ein: Er verhängte über die in Kampala tagende anglikanische Synode „Hausarrest", bis die Einheit der anglikanischen Kirche wiederhergestellt sei. Der Druck des Generals hatte den gewünschten Erfolg (vgl. *Target* [Nairobi], Januar 1972).

Auch in Zukunft wird die besondere Aufgabe der Kirche darin bestehen, Ferment der Einigkeit in den stammesmäßig gespaltenen Ländern Afrikas zu sein. Die Kirche Christi ist ja überstämmisch und überrassisch (vgl. Kol 3, 11—12; Eph 2—4); sie ist Instrument der Versöhnung zwischen einzelnen und Gruppen von Menschen (vgl. *J. Schmitz*, Die Weltzuwendung Gottes. Thesen zu einer Theologie der Mission, Stein-Nürnberg/Freiburg i. Ue. 1971). Der „Nächste" des Christen ist nicht mehr der Familien- oder Stammesangehörige, sondern gerade jener „Fernste", dem man sich weder durch die Bande des Blutes noch durch Gruppeninteressen verbunden fühlt. Dieser christlichen Botschaft und Praxis kommt heute in den Ländern Afrikas eine entscheidende stammesverbindende Funktion zu.

Jeder Stadtpfarrer in Afrika kann dies bestätigen. Die christliche Gemeinde wird dort zum „neuen Stamm" bzw. zu einer Gruppe, die den tribal und sprachlich heterogen zusammengesetzten Gemeindegliedern eine neue geistige und soziale Heimat bietet. Der beste Beweis dafür sind die zahlreichen *Selbsthilfeorganisationen*, die auf Gemeindeebene gewachsen sind und die — wie etwa im Fall der Begräbnisvereinigungen — bis in die tiefsten Wurzeln des Stammesbewußtseins hineinreichen. Zur Zeit akuter tribaler Spannungen war die Kirche oftmals die einzige gesellschaftliche Institution, in der die tribale Scheidung nicht stattfand, sondern in der sich Angehörige verfeindeter Stammesgruppen weiterhin — wenigstens zum Gottesdienst — zusammenfanden. Bei der politischen Niederlage der Losi (1967) und der Parteirevolte der Bemba (1971) im tribalistisch zerklüfteten Sambia erwies sich die Kirche als wirksames Instrument der Versöhnung. Neben dem persönlichen Engagement Staatspräsident Kaundas trugen sie Wesentliches dazu bei, daß das politische Gefüge Sambias nicht zerbrach.

Nationale und regionale Bischofskonferenzen und evangelische Christenräte haben immer wieder versucht, in Konfliktsituationen zu vermitteln, so etwa zur Zeit der Sezessionsbewegungen in Katanga und Biafra. Doch war ihnen wenig Erfolg beschieden. Wichtiger war jedoch ihre stammesversöhnende Rolle *nach* der (gewaltsamen) Lösung dieser Konflikte. Die Bemühungen der Kirchen Nigeriens um die geistige Aussöhnung zwischen Ibos und Vertretern der übrigen Regionen Nigeriens dürfte zu den schönsten Kapiteln in der Geschichte der nigerianischen Kirche gehören.

Schließlich muß noch auf die erfolgreiche Vermittlertätigkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen und des „All Africa Council of Churches" im Sudankonflikt hingewiesen werden (vgl. HK, April 1972, 166). Einigen Vertretern der Genfer Zentrale des ÖRK und der gesamtafrikanischen Organisation evangelischer Kirchen (AACC) gelang es, zwischen den Führern der aufständischen Anya-Nya-Bewegung im Südsudan und der Regierung in Khartum Kontakte herzustellen, die Ende Februar 1972 zum offiziellen Treffen von Vizepräsident Abel El Eir aus Khartum und General Lagus Delegiertem Ezbon Monderi aus dem Südsudan führten und den 16jährigen Krieg beendeten. Nachdem vier Vertreter des ÖRK und der Zentrale des „All Africa Council of Churches" als offizielle Zeugen das vorläufige Abkommen zwischen der Regierung in Khartum und der Südsudanesischen Befreiungsbewegung unterzeichnet hatten, sagte Kaiser Haile Selassie: „Wir ehren (‚salute') die Kirchen in dieser erhabenen Stunde. Sie verkörpern die beste Tradition der christlichen Kirche: die Suche nach Frieden und die Förderung brüderlicher Beziehungen zwischen Mitmenschen" (*Africa*, London, Mai 1972, 58).

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Theodor Dams

Vom Fetisch „Wirtschaftswachstum" zur Utopie „Qualität des Lebens"?

Vorschläge und Programme zur Überwindung der Umweltkrise

Im ersten Vierteljahrhundert nach Ende des Zweiten Weltkrieges tanzte West und Ost in gleicher Weise um das „Goldene Kalb" hoher Wachstumsraten. Das *quantitative* Wirtschaftswachstum war bei nationalstaatlichen Zielen und internationalen Vergleichen *die* entscheidende Maßgröße für technischen Fortschritt und wirtschaftlichen Erfolg; die Zunahme des Sozialprodukts, der Ausbau der Produktionskapazitäten und die Erhöhung des Versorgungsniveaus der Bevölkerung mit Konsumgütern boten sich als Ansatzpunkte für eine solche Orientierung der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik an. — Was lag näher, als daß die Entwicklungsländer — angesichts der Unterversorgung und Armut breitester Bevölkerungsschichten — ihre Entwicklungsplanung auf die Zielgröße „Wirt-

schaftswachstum" einseitig ausrichteten; sie wurden darin nachhaltig von der „UN-Familie" unterstützt, wie die „Internationale Entwicklungsstrategie für das Zweite Entwicklungsjahrzehnt" 1970—1980 zeigt[1].

Die Problemstellung

Das soll nun anders werden. Die Politiker glauben, eine grundlegende Änderung im Wertsystem unserer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik durchsetzen zu müssen; denn die einzige Ausrichtung auf die ökonomische Größe „Wirtschaftswachstum" ist so offensichtlich mit Schäden für die Gesamtgesellschaft verbunden, daß die „Qualität des Lebens" heute — und erst recht in wenigen Jahrzehnten — im Sinne der Gleichsetzung mit den herkömmlichen Normen des „Gemeinwohls" ernstlich gefährdet erscheint. Die Divergenz zwischen *privat*wirtschaftlichen Entscheidungen und *gesamt*gesellschaftlichen Erfordernissen ist nicht nur in den westlichen Industriestaaten sichtbar; sie gilt auch für die Länder der Dritten Welt. Das Problem beschränkt sich auch nicht auf die Staaten mit marktwirtschaftlicher Ordnung; auch sozialistische Systeme sind damit konfrontiert. Kurz gesagt: Es handelt sich um eine „weltumspannende" Fragestellung, und sie kann nur in Abstimmung zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, zwischen „West und Ost" gelöst werden. Daher ist verständlich, daß neben nationalstaatlichen Erörterungen internationale Diskussionen diesen Sachverhalt zum Problem erheben.

In jüngster Zeit sind einige Buchveröffentlichungen und Untersuchungsergebnisse vorgelegt worden, die mit aller Eindringlichkeit auf diese Bedrohung der Menschheit hinweisen. Die nationalstaatliche und internationale Wirtschaftspolitik (so etwa die UN-Konferenz in Stockholm im Juni 1972, das Gemeinschaftsprogramm für den Umweltschutz der Kommission der Europäischen Gemeinschaften vom März dieses Jahres und der Maßnahmenkatalog der Bundesregierung) haben erstaunlich schnell auf diese Analysen mit Konzepten und Vorschlägen geantwortet. — Es ist die Aufgabe der folgenden Ausführungen, die Ergebnisse der Diagnosen kurzgefaßt darzustellen und die Therapie der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik kritisch zu würdigen.

Die doppelte Problematik

In den Überlegungen, wirtschaftliches Wachstum und Verbesserung der Lebensverhältnisse miteinander zu verbinden, um mehr „Qualität des Lebens" zu erreichen, zeichnen sich insbesondere zwei Problemkreise ab:

a) Die Sicherung einer „lebenswürdigen" Wirtschaft und Gesellschaft wird in den nächsten Jahrzehnten, vor allem durch die rapide Bevölkerungsentwicklung in Ländern der Dritten Welt, bedroht.

b) Die „Rechenhaftigkeit" der Wirtschaftssysteme ist höchst unvollkommen, weil Warenpreise und „gesellschaftliche" Kosten oft weit auseinander liegen sowie die Versorgung der Bevölkerung mit Kollektivgütern und Infrastruktur unzureichend ist.

In dem jüngst erschienenen Buch von *Dennis L. Meadows*[2] wird dieser Zusammenhang zwischen den beiden Teilproblemen in der Weise verknüpft, daß *Unter*entwicklung in den Ländern der Dritten Welt (mit der Folge der Bevölkerungsexplosion) und *Über*entwicklung in den Industriestaaten (soziale Kosten durch Umweltverschmutzung) in gleicher Weise als Bedrohungsfaktoren der Menschheit auftreten.

Die Thesen von Paul und Anna Ehrlich

Einer der „ersten Rufer", der mit neuartigen Argumenten im letzten Jahrzehnt auf die Bedrohung des Zusammenlebens in der Welt durch die zu starke Bevölkerungsentwicklung verwies, war der nordamerikanische Naturwissenschaftler und Populationsbiologe *Paul R. Ehrlich*[3]. Im Frühjahr 1968 prägte er den in der heutigen Diskussion um die „Qualität des Lebens" immer wieder verwendeten Ausdruck: „Das Raumschiff Erde ist überfüllt." Mit dieser Aussage verband er die düstere Prognose — wie 170 Jahre vor ihm der englische Pfarrer und Ökonom *Thomas Robert Malthus*[4] —, daß Hungersnöte diese Welt heimsuchen und das Zusammenleben der Menschheit ernstlich gefährden würden; die Katastrophe komme dabei in diesem Jahrzehnt unausweichlich auf uns zu.

Im Jahre 1970 hat Paul R. Ehrlich mit seiner Frau diese Gedankengänge zu einer umfassenden Buchveröffentlichung über „Bevölkerungswachstum und Umweltkrise"[5] ausgebaut; diese „Krise" bedeutet, daß Bevölkerungsentwicklung und Wirtschaftswachstum in unmittelbarer Zukunft an Grenzen der „Tragfähigkeit" des Erdballs stoßen, weil „jene ökologischen Systeme, von denen im Grunde die Existenz (der Menschheit) abhängt, durch deren Tätigkeit" zerstört werden; unter Ökosystem verstehen die Autoren eine „Einheit ... von funktionellen Beziehungen unter den Organismen (Pflanzen, Tiere und Mikroorganismen) einerseits und ihrer materiellen Umwelt (Biotop) andererseits (5, S. 206)*. Und in diese „Kreisläufe und Gesetzlichkeiten der Natur" kann (die Menschheit) nicht ungestraft eingreifen[6]. — Worin sehen die beiden Autoren, die von Angehörigen der Forschungsgruppe für Bevölkerungsbiologie der Stanford Universität sowie von zahlreichen Wissenschaftlern unterstützt wurden, die größten Gefährdungen der Ökosysteme?

a) *Bevölkerungszunahme.* Nach den UN-Berechnungen werden um die Jahrtausendwende — je nach den Annahmen — zwischen 5,5 und 7,0 Mrd. Menschen leben (1969: 3,5 Mrd.). Diese Prognosen gehen sogar davon aus, daß die in manchen Teilen der Welt hohe Geburtenrate abnimmt; würde mit gleichbleibenden Fruchtbarkeitsraten gerechnet werden, läge die Weltbevölkerung im Jahre 2000 bei rund 7,5 Mrd. — Diese globalen Zahlen bedürfen hinsichtlich ihrer „Umweltgefährdung" einer mehrfachen Differenzierung: Die Verdoppelungszeit der Weltbevölkerung liegt bei 35 Jahren und wird immer kürzer; auf die Entwicklungsländer entfallen (bei den Zahlen der mittleren Vorhersage) absolut 2,3 Mrd. oder 85 v. H. der Gesamtzunahme der Weltbevölkerung; die Altersstruktur wird sich je nach der Geburten- und Sterblichkeitsziffer erheblich verändern, wobei in Entwicklungsländern zwischen 40 und 50 v. H. der Menschen der Altersgruppe bis zu 15 Jahren zuzurechnen ist, was einer starken Belastung der Gesamtwirtschaft entspricht; die Bevölkerungszunahme ist von starken Wanderungen in die Städte begleitet. Dieser Urbanisierungsprozeß würde bewirken, daß — bei heutigen Wanderungssalden — im Jahre 2023 alle Men-

* Die erste Zahl in der Klammer verweist auf die entsprechende Fußnote am Schluß des Artikels. Die zweite gibt die dazugehörige Seitenzahl an.

schen in Städten leben und die Hälfte sogar in Millionenstädten „vegetieren" müßten (5, S. 62).

b) *Tragfähigkeitsgrenzen der Erde.* Überall werden die „Grenzen des Erdballs" sichtbar; „Produktion und Verbrauch von Energie" sind von schweren ökologischen Einbußen begleitet (5, S. 70); die Vorräte an Rohstoffen und „unersetzlichen Naturvorräten" nehmen absolut und insbesondere relativ — bei starker Bevölkerungszunahme — erheblich ab, was insbesondere zu Lasten des Wirtschaftswachstums der Entwicklungsländer geht; die Wasservorräte werden überbeansprucht, weil mehr Süßwasser in den Industriestaaten entnommen wird, als der natürliche „Zyklus den zugänglichen Reservoiren wieder zugeführt" hat (5, S. 84); die Deckung des (quantitativen und qualitativen) Bedarfs der steigenden Weltbevölkerung an Nahrungsmitteln ist kaum zu verwirklichen, so daß die Welt „auf das Schlimmste gefaßt" sein sollte (5, S. 152).

c) *Die Verschmutzung der Umwelt.* Das Ungleichgewicht zwischen Bevölkerungszahl und Raum führt zu einer stetig zunehmenden Belastung der Umwelt: Die Luftverschmutzung nimmt in den Ballungsgebieten bedrohliche Ausmaße an; Produktion und Konsum führen in der „modernen" Gesellschaft zu einer bedenklichen Verunreinigung des Wassers; moderne Pflanzenschutz- und Konservierungsmittel gefährden Gesundheit der Menschen und zerstören den Naturhaushalt; die Industriegesellschaft produziert ungeheure Mengen fester Abfallstoffe, deren Beseitigung ernste Probleme aufwirft; sie erzeugt mit den modernen Verkehrsträgern und in den großstädtischen Agglomerationen Lärmbelästigungen, die ernst zu nehmende Gesundheitsschäden nach sich ziehen. So betrachtet, tut die Menschheit eigentlich alles, einerseits hinsichtlich der ihr verfügbaren Produktivkräfte über ihre Verhältnisse zu leben; andererseits nutzt sie unbedacht die eingesetzten Ressourcen, was zu einer erheblichen Belastung der Umwelt führt. — Die überstarke Umweltbelastung durch den Rüstungswettlauf der Weltmächte (Atomversuche usw.) bleibt dabei noch unberücksichtigt.

Paul R. Ehrlich und Anne H. Ehrlich haben mit dieser Analyse ein aufrüttelndes Buch geschrieben, das in der harten Präsentation der Fakten, in der Auswahl von eindrucksvollen Beispielen und in der — bewußt auf Konfrontation angelegten — Prägnanz der Sprache nicht ohne Wirkung bleiben kann; ein Beispiel für viele: „Das Raumschiff Erde ist heute bis zur Grenze seiner Aufnahmefähigkeit oder darüber hinaus besetzt ... Dennoch zerstören die Passagiere der Ersten Klasse (die Industrieländer) gedankenlos die schon überforderten Versorgungssysteme ...". (5, S. 4).

Die Forderungen des Club von Rom

In der Darstellung weniger dramatisch, doch in den Ergebnissen in etwa gleichlautend ist der Forschungsbericht des Massachusetts Institute of Technology (MIT), das auf Anregung des „Club of Rome"[7] und durch Finanzierung der „Stiftung Volkswagenwerk" eine Studie über die „Grenzen des Wachstums" 1972 vorlegte. Die Aussagen dieser Studie beruhen auf einem Weltmodell, das von *J. W. Forrester* aufgestellt und mit Informationen über das schnelle Bevölkerungswachstum, die besorgniserregende Unterernährung, die Ausbeutung der Rohstoffquellen, die steigende Industrialisierung und die Belastung der Umwelt „gefüttert" wurde (2, S. 15); Systemanalyse und Datenverarbeitung wurden eingesetzt, um die „Annahmen ... in ihrer Bedeutung für das Gesamtverhalten des Weltsystems jeweils genau zu erfassen". Folgende Aussagen werden gemacht (2, S. 17):

a) Wenn bei den obengenannten Determinanten (Bevölkerungswachstum, Nahrungsmittelversorgung, Rohstoffeinsatz usw.) keine Änderung in den Tendenzen eintritt, werden „die absoluten Wachstumsgrenzen auf der Erde im Laufe der nächsten hundert Jahre erreicht". Eine von der Überlastung her erzwungene Abnahme der Bevölkerungszahl und des Produktionspotentials sind die Folge.

b) Begrenzung der Bevölkerungszunahme und der Wachstumssteigerung können einen „ökologischen und wirtschaftlichen Gleichgewichtszustand herbeiführen", indem die „Lebensgrundlagen für jeden Menschen auf der Erde gesichert" werden.

c) Schnelle Entschlüsse sind bei dieser Lebensfrage der Menschheit notwendig, um den „Übergang vom Wachstum zum Gleichgewicht" möglichst bald zu erreichen. Eingriffsmöglichkeiten lassen sich anhand von „Regelkreisen" eines Modells ermitteln; sie zeigen einmal die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Größen und Sektoren einer Wirtschaft auf, zum anderen demonstrieren sie Reaktionen, wenn an irgendwelcher Stelle des Gesamtsystems eine Änderung eintritt[7a].

Das „Weltmodell" des MIT/des „Club of Rome" vermittelt neue Einsichten in einen schon längst bekannten Sachverhalt, indem Kausalbeziehungen quantifiziert ausgewiesen werden; der so oft zitierte „technische Fortschritt" wird nicht als *eine* Größe, sondern differenziert den verschiedenen Bereichen des Modells (Bevölkerung, Nahrungsmittelproduktion, Rohstoffeinsatz usw.) zugeordnet. Der große Vorteil liegt vor allem in der Erkenntnis, daß technologische Fortschritte die Grenzen des exponentiellen Wachstums[8] in der gegenwärtigen Situation nur erheblich hinausschieben können.

Gemeinsame Folgerungen

Nun werden Analysen von Situationen und Prozessen sowie Prognosen künftiger Entwicklungen nicht um ihrer selbst willen erstellt; sie werden bereits vor dem Hintergrunde eines Programms, eines bestimmten wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Veränderungswillens vorgenommen; so auch bei Ehrlich (3) und bei Meadows (2). Welche Vorschläge werden in beiden Publikationen gemacht?

1. Die größte Bedrohung dieser Welt ist in der rapiden Bevölkerungsentwicklung zu sehen. Sie ist jedoch kaum *vor* der Jahrtausendwende in ein „Gleichgewicht" zu bringen. Generativ anderes Verhalten der Menschen und die Verbesserung der Lebensverhältnisse setzen jedoch Wirtschaftswachstum voraus, das seinerseits Produktivkräfte und Umwelt beansprucht.

2. Die Zunahme des Kapitalstocks im Industrie- und Dienstleistungssektor, die einem stetigen Wirtschaftswachstum entspricht, verringert nichtregenerierbare Rohstoffreserven, steigert die Produktion und belastet die Umwelt.

3. Wenn von der Annahme ausgegangen wird, daß Bevölkerungszunahme und Wirtschaftswachstum (1 und 2) nicht eingeschränkt werden sollen, können auch noch so große technologische Fortschritte die Grenzen der Tragfähigkeit der Erde nicht „beiseite räumen" (2, S. 131).

4. Wenn bei exponentiellem Wachstum (8) — mit Zeitverzug — der Zusammenbruch des derzeitigen Weltsystems durch technische Entwicklungen nicht aufgehalten werden kann, muß seine Begrenzung selbst zum Ansatzpunkt gewählt werden, um die „vorhandenen Hilfsquellen einem optimalen Bevölkerungsumfang" zuzuordnen (5, S. 274).

5. Je länger Anpassungsvorgänge technischer und sozialer Art dauern, desto unstabiler ist das Weltsystem oder desto mehr neigt es dazu, über die „gegebenen Grenzen hinauszuschießen" (2, S. 134).

6. Technologische Fortschritte verdecken das Kernproblem, schieben die Grenze der Belastbarkeit etwas hinaus; sie kurieren am Symptom, ohne die eigentlichen Ursachen im Weltsystem selbst zu beseitigen. Das reicht jedoch nicht aus, um dem „Weltsystem" zum Überleben zu verhelfen.

7. Darüber hinaus ist die Anwendung jedes technischen und technologischen Fortschritts vorher kritisch zu reflektieren. Es gibt unerwünschte soziale, ökonomische und physikalische Nebenwirkungen, die Spannungen verschärfen können. Daher ist zu fragen, welche Voraussetzungen *und* Konsequenzen sich im Zusammenhang mit der Anwendung neuer Techniken ergeben.

8. Die Änderung des Weltsystems muß daher darauf ausgerichtet sein, „optimale Bevölkerungszahlen und humanbiologisch befriedigende Verhältnisse" zu schaffen; die Frage der „Qualität des Lebens ist mit der Quantität der Individuen verbunden" (5, S. 262). Das Spannungsverhältnis „Menschen contra Erde" (5, S. 262) kann jedoch nur dann in ein Gleichgewicht überführt werden, wenn auch die Rate des Wirtschaftswachstums in den Problemkatalog einbezogen wird.

9. Ein solches neuartiges Vorgehen setzt voraus, daß in einer Gesellschaft ein andersartiges Werte- und Zielsystem (siehe unten) durchsetzbar ist, das zwar neuen technologischen Möglichkeiten angepaßt werden kann, nicht aber — als einmal vorgegeben — die technischen Entwicklungen lediglich instrumental einsetzt.

Das Fazit, das aus diesen Überlegungen für das politische Handeln zu ziehen ist, kann von den Autoren durchaus positiv ausgewiesen werden: „Die Schritte, die unternommen werden müssen, sind zwar neuartig für die menschliche Gesellschaft, aber sie liegen im Bereich ihrer Fähigkeiten" (2, S. 164); „die wirkliche Lösung aber liegt allein in einem umwälzenden und schnellen Wandel der menschlichen Grundeinstellung in Fortpflanzung und Wirtschaftswachstum (5, S. 427).

Während das Autorenpaar Ehrlich sich in den Schlußfolgerungen an ein positives Programm vornehmlich und zuerst einmal an die USA wenden (5, S. 426), will die MIT-Studie die Weltverantwortung als Ganzes in dieser Frage stärken; der „Club von Rom" hat die Ergebnisse bereits auf zwei internationalen Konferenzen (in Moskau und in Rio de Janeiro) zur Diskussion gestellt, um die politische Willensbildung mit zu beeinflussen.

Die Diskussion von Stockholm

Diese Probleme sind — gut vier Wochen nach UNCTAD III in Santiago de Chile (vgl. HK, Juni 1972) — auch auf der Stockholmer Umweltkonferenz (3.—16. 6. 1972) ausführlich behandelt worden, wobei Umwelt- *und* Entwicklungspolitik in einen konkreten Zusammenhang gebracht wurden[9]. Der Leiter des Sekretariats der Konferenz, der Kanadier *M. Strong*, hat dazu zum Auftakt der Versammlung festgestellt, es wäre notwendig, „eine Synthese zwischen Entwicklung und Wachstum einerseits und Umweltschutz andererseits zu finden"[10]. — Diese Feststellung deutet bereits die Konfliktsituation an, die bei der Behandlung dieser Problematik auftreten mußte:

a) Die Belastbarkeit von Bodenwasser und Luft stößt an Grenzen. Nach den vorliegenden Schätzungen ist z. B. diese Grenze bei der Biosphäre etwa zur Hälfte erreicht; bei „einer jährlichen Zunahme von 5 % Umweltschädigung würde die Verdoppelungszeit 14, bei 3 % etwa 23 Jahre betragen"[11] — die Toleranzgrenzen sind also gar nicht mehr so weit entfernt! Diese Umweltschäden werden praktisch ausschließlich von den Industrienationen verursacht. Die Entwicklungsländer befürchten nun, daß die von ihnen nachzuholende *Industrialisierung* durch die Rücksichtnahme auf die Grenzen der Umweltbelastung *erschwert* wird.

b) Wenn die Industrieländer „umweltbewußter" werden, kann die Gefahr bestehen, daß sie damit *neue Handelsmauern* gegenüber den Importen aus der Dritten Welt aufbauen. Dieser neue Protektionismus der „Reichen" könnte in verschiedener Weise motiviert werden; so u. a. der Gehalt an gesundheitsschädigenden Stoffen sowie die umweltbelastende Produktion von bestimmten Waren in Entwicklungsländern könnten eine Gefährdung der Menschheit bedeuten.

c) Umweltschutz erfordert in den Industrieländern eine *größere Präsenz des Staates im Wirtschaftsleben;* sie ist mit höheren Ausgaben der öffentlichen Haushalte verbunden. Damit besteht ein noch größerer Konflikt zwischen der Finanzierung „innerer Reformen" in den Industrieländern und ihren Leistungen für die Entwicklungspolitik zugunsten der Dritten Welt.

In einer solchen Konfliktlage ist es nicht einfach, sich international auf gemeinsame Grundsätze festzulegen. Sie enthalten zuerst einmal die üblichen Postulate der „Rechte auf Freiheit und Menschenwürde", die formal stark und daher schon oft verkündet, inhaltlich jedoch unbestimmt und unverbindlich sind. Umweltmängel werden außerdem als Kriterien der Unterentwicklung ausgewiesen; sie dienen damit dem verstärkten Anspruch auf wirtschaftliche und soziale Entwicklung, die sowohl durch verstärkte Finanzhilfe durch die Industriestaaten als auch durch preislich bessere Bewertung der Rohstoffe unterstützt werden muß. Wenn durch Umweltschutz der Industriestaaten Minderungen der Devisenerlöse eintreten, sind Kompensationen zu leisten. (Diese Forderung lehnten die Industriestaaten ab, oder sie enthielten sich der Stimme.) Nur so können die Entwicklungsländer die „wirtschaftlichen Faktoren genauso berücksichtigen wie die ökologischen Zusammenhänge (Pkt. 10 der Resolution). Schließlich hat „die Umweltpolitik aller Staaten das derzeitige und zukünftige Entwicklungspotential der Entwicklungsländer zu fördern und nicht negativ zu beeinflussen" (Pkt. 11).

Programme können in ihrem Inhalt nur „begriffen" werden, wenn konkrete Planungen und Finanzierungen von Maßnahmen vorgelegt werden. Das vage formulierte und allgemein erhobene Postulat nach integrierter und koordinierter Planung wird mit dem Zusatz versehen,

daß die Vermeidung von Umweltschäden durch Bereitstellung von zusätzlichen Finanzmitteln und zusätzlicher technischer Hilfe erreicht werden soll; die Ausführungen des Weltbankpräsidenten, *R. S. McNamara*, machten anhand von konkreten Projektanalysen deutlich, daß die dadurch hervorgerufene Mehrbelastung sich in engen Grenzen hält (um 2%). — Bei der Finanzierung des Umweltschutzes kam es dann „zum Schwur"; angesichts der schon bestehenden Diskrepanz zwischen den großen Versprechungen der westlichen Industriestaaten auf den UNCTAD-Konferenzen und ihren real geringen Leistungen zugunsten der Entwicklungsländer war kaum eine großzügige Hilfe zu erwarten. Die Stockholm-Konferenz schlug die Einrichtung eines Umwelt-Fonds vor. In den ersten fünf Jahren soll sein Volumen insgesamt 100 Mill. US-$ betragen. Damit können vielleicht noch Studien-, Beobachtungs- und Ausbildungsprogramme finanziert werden; für konkrete Maßnahmen in Entwicklungsländern selbst dürfte kaum etwas übrigbleiben. Finanzaufwendige Vorschläge, so etwa die Aufstockung der Finanzhilfe zur Kostenabdeckung des Umweltschutzes in Entwicklungsländern oder die Einrichtung eines „International Housing Fund" zur Slum-Sanierung, wurden zwar mit Mehrheit durch die Stimmen der Entwicklungsländer angenommen, aber die wichtigsten Geberländer stimmten nicht zu. Empfehlungen dieser Art haben jedoch nur dann eine Chance auf Verwirklichung, wenn sie Ausdruck eines Minimalkonsenses aller Beteiligten und nicht nur Postulate einer Mehrheit der Empfängerstaaten sind.

Wenn Staaten auf internationaler Ebene zusammenkommen, sind sie sich in zwei Fragen stets schnell einig:

a) die Schaffung eines neuen internationalen Organs; im vorliegenden Falle wird der UN-Generalversammlung ein neues Organ zur Koordinierung vorgeschlagen, das jedoch keine eigenen Direktiven verabschieden kann.

b) die Betonung der Kompetenz der Einzelstaaten; auf der Stockholmer Konferenz wurde ausgeführt, sie seien „dafür verantwortlich, daß durch Tätigkeiten innerhalb ihres Hoheits- oder Kontrollbereichs der Umwelt in anderen Staaten oder Gebieten außerhalb ihres nationalen Zuständigkeitsbereiches kein Schaden zugefügt wird" (Pkt. 21 der UN-Resolution).

Zwei Schlüsselprobleme des Umweltschutzes, so wie sie sich aus den Analysen (siehe: Meadows u. Ehrlich) ergaben, fanden auf der Stockholmer Konferenz allerdings nicht die gebührende Beachtung:

1. Der Begriff der „Ressourcen" wurde auf der Tagung restriktiv verwendet, z. B. im genetisch-biologischen Sinne (Tier-, Pflanzenerhaltung usw.) verstanden, er wurde dagegen nicht im Hinblick auf die Erschöpfung der Vorräte „nichtregenerierender Rohstoffe" interpretiert; gerade hier liegt jedoch eine Begrenzung der Tragfähigkeit unseres Erdballs.

2. Die Gefahr des unkontrollierbaren Bevölkerungswachstums wurde praktisch ausgeklammert. Es heißt lediglich: „Demographische Methoden, welche die fundamentalen Menschenrechte nicht beeinträchtigen und von den betreffenden Regierungen für zweckmäßig gehalten werden, sind ... in entsprechenden Regionen ... einzusetzen." (Pkt. 16 der UN-Resolution). — Dieses Problem wird daher wahrscheinlich auf einer eigenen UN-Konferenz behandelt werden.

Insgesamt betrachtet handelt es sich — trotz der stolzen Bilanz der Verabschiedung der Präambel mit 25 Grundprinzipien und von 106 Empfehlungen — um eine weitere Konfliktanreicherung des internationalen Dialogs zwischen Industrie- und Entwicklungsländern. Es ist einfacher, ein Emblem „Nur eine Erde" für eine Konferenz zu entwerfen, als diesen Grundsatz bei den sehr verschiedenen Interessenlagen der Staaten in eine konkrete Politik umzusetzen.

Versuch eines Fazits

Es kann nicht übersehen werden, daß sich bereits breitere Kreise der Öffentlichkeit für Umweltfragen interessieren und daß „Umweltschutz (zur) Politik (erhoben worden) ist" [12]. Bewußtsein der Öffentlichkeit und Deklamationen der Politik — das gilt national wie international — bedeuten jedoch noch keineswegs eine Abänderung eines Zustandes, der als unbefriedigend angesehen wird. Wer die Auseinandersetzungen um den Umweltschutz — ganz gleich auf welchen Ebenen — verfolgt, muß die verwendeten Begriffe und formulierten Ziele als unklar, die Ziel-Mittel-Überlegungen als in sich widersprüchig, die Ansatzpunkte der Maßnahmen als wenig konkret und die Gesamtdiskussion als diffus bezeichnen.

Es gibt verschiedene Gründe, die für die Erklärung dieser Sachverhalte herangezogen werden können:

I. Die Problematik der vorliegenden Modelle

a) Die Diagnose der Globalmodelle und ihre Prognosen sind nicht unumstritten [13]. Trotz mannigfacher Einwendungen methodischer Art bleibt jedoch der Nachweis qualitativ bestehen, daß „Übervölkerung" und „Überindustrialisierung" in der absehbaren Zukunft Gefahren für das Überleben der Menschheit bedeuten [14].

b) Die Verwertbarkeit der Thesen des ‚Club of Rome' und der Ergebnisse der MIT-Studie für die praktische Politik wird unterschiedlich beurteilt; dafür spricht z. B. die Feststellung: „Diese Art von politisch-naiver, vereinfachender Behandlung des Umweltproblems ... wurde auf der Stockholm-Konferenz einmütig abgelehnt." [15] Trotz einer solchen Reaktion bleibt unbestritten, daß für die Ansatzpunkte und die Richtung der Maßnahmen des Umweltschutzes solche Weltmodelle neue Einsichten liefern, selbst wenn nicht „alle Berechnungen des Club von Rom richtig sind" *(E. Eppler)*.

c) Die Umweltdiskussion hat die Wirtschaftstheorie und die theoretische Wirtschaftspolitik in ein ausgesprochenes Dilemma geführt. Zwar wird bereits bei den Vertretern des Liberalismus auf die Gefahren des Raubbaus hingewiesen, aber die kritische Feststellung bleibt doch bestehen, daß der „Markt keine Bewertungskriterien für Umweltfaktoren liefern kann", daß die volkswirtschaftliche Gesamtrechnung nur die „in Geldeinheit addierten Markttransaktionen erfaßt" und damit nur höchst unvollkommene Unterlagen für wirtschaftspolitische Entscheidungen liefert. Kurz gesagt: Es fehlen Ansätze für die Zusammenschau in einem „interdisziplinären Systemdenken", das auf einen ökonomisch-ökologischen Kreislauf" abzielt [16]. — Der Vernachlässigung durch die Wirtschaftstheorie und -politik folgt nun in den „Weltmodellen" die Dominanz der Naturwissenschaftler und Techniker; das aber erscheint genauso nachteilig wie der frühere Zustand.

d) Umweltschutz als konkrete Aufgabe wird in die abstrakte Zielsetzung der Verbesserung der Lebensqualität aufgenommen und oft mit ihr gleichgesetzt. — Nun wird kaum jemand diese Zusammenhänge leugnen. „Lebensqualität" ist jedoch weit mehr. Sie fußt letztlich auf sozial- und wirtschaftsethischen Grundlagen; denn keine Wirtschaftsordnung wird bei einer Uninteressiertheit und bei einer „Grenzmoral" der Mitglieder einer Gesellschaft überleben können. — Die Ausweitung von „Umweltschutz" auf „Lebensqualität" kann somit eine Belastung für die Lösung des anstehenden Problems sein.

e) Die Auseinandersetzung über die Beseitigung der sichtbaren Schäden unbegrenzter Industrialisierung wird oft mit der Frage nach der „besten Wirtschaftsordnung" verbunden; so ein Ausspruch von *S. L. Mansholt:* „Wenn Sie glauben, man könne eine neue Lebensqualität durch den Kapitalismus erreichen, dessen Grundlage der Profit ist, dann ist das ein großer Irrtum." [17] In diesem „Schlagabtausch" der Politik werden (unzulässigerweise) Funktionsmängel eines *realen* Wirtschaftssystems zu *utopischen* Vorstellungen eines gesellschaftlichen Optimalzustandes in Beziehung gesetzt.

II. Klärung der Begriffe und Ansatzpunkte

Rationales wirtschaftspolitisches Handeln setzt eine Klärung der Begriffe und der Ansatzpunkte der Maßnahmen voraus:

1. Die immerhin noch faßbaren Vorstellungen eines Umweltschutzes werden dem Begriff der „Qualität des Lebens" gleichgestellt. Eine solche Vermischung der Begriffe, wobei z. B. in internationalen Gremien die Verdammung der „Apartheid" und in nationalstaatlichen Kongressen die „betriebliche Mitbestimmung" durch die „Hintertür der Qualität des Lebens" in die Umweltdiskussion eingeführt werden, erschwert nur konkrete politische Entscheidungen; denn a) Qualität des Lebens ist nicht zu definieren; jeder bejaht diese Forderung — und interpretiert sie in seinem eigennützigen Sinne. b) Es gibt keine — im Sinne der Wohlfahrtsökonomie — objektivierbare gesellschaftliche Wohlstandsfunktion [18], weil interpersonale Nutzensvergleiche subjektiv sind.

2. Wer die bisherige *Grundsatzdiskussion* verfolgt, muß „Mythen rundherum um die Modelle des Club von Rom" [19] feststellen und den Eindruck gewinnen, es handle sich hier um ein völlig neuerschlossenes Gebiet kritischer Reflexion der Grenzen unseres Wirtschaftswachstums; in Wirklichkeit handelt es sich um eine alte Fragestellung der theoretischen Wirtschaftspolitik nach dem „sozialen Optimum", und diese ist historisch — wie *K. E. Boulding* bemerkt [20] — gar nicht so leicht abzugrenzen; zumindest beginnt sie 1912 mit dem Buch von *A. C. Pigou* [21], und sie ist in den folgenden Jahrzehnten — wahrscheinlich unbemerkt von der „Großen Politik unserer Tage" — zu einer brauchbaren Beurteilungs- und Entscheidungsgrundlage ausgebaut worden. Kurz gesagt: Volkswirtschaftliche und gesellschaftliche Kosten, wie etwa Umweltschäden, sind Überwälzungen von (vermeidbaren) betrieblichen Aufwendungen auf die Allgemeinheit, die z. T. erst mit zeitlicher Verzögerung erkennbar werden; für die Wirtschaftspolitik wichtig ist, wer sie verursacht und wer sie trägt, und ob ihre Beseitigung von den Verursachern oder vom Staat (unter Umständen von anderen Staaten) bezahlt werden soll. Dabei kann nur von konkret eingetretenen Schäden oder ihrer Verhinderung ausgegangen werden; Optimalsituationen für einen Nationalstaat oder für eine Weltgesellschaft zu postulieren ist utopisch und führt zu willkürlichen Entscheidungen in der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik.

3. Für viele ist die Verhinderung von Umweltschäden mit der Frage verbunden, ob die *marktwirtschaftliche Ordnung* überhaupt in der Lage ist, die „günstigsten Lebensbedingungen für die Menschheit zu erreichen" [22]. Wer so argumentiert, übersieht einen entscheidenden Sachverhalt: Sowohl sozialistische [23] als marktwirtschaftliche Lenkungssysteme und Wirtschaftsordnungen verursachen in gleicher Weise volkswirtschaftliche Kosten in Form von Umweltschäden. In *beiden* Wirtschaftsordnungen liegt demnach das Dilemma vor, daß die „Rechenhaftigkeit", d. h., inwieweit die Preise den gesellschaftlichen Kosten entsprechen, höchst unvollkommen ist. Es ist die Aufgabe der Wirtschaftspolitik, die Funktionsmängel *unserer* Wirtschaftsordnung in bezug auf die Umweltschäden — national und international — zu beseitigen, d. h. die entsprechenden Rahmenbedingungen durch den Staat zu setzen, damit privatwirtschaftliche Entscheidungen mit gesamtgesellschaftlichen Erfordernissen in Einklang gebracht werden. Die Verteufelung des privatwirtschaftlichen Profits hilft in dieser Frage nicht weiter, solange „undefinierbare gesellschaftliche Wohlfahrtsfunktionen" und optimale Einkommensverteilung in freiheitlichen Gesellschaften für die praktische Wirtschaftspolitik nicht operational sind. — „Was tun wir damit?" fragt eine angesehene niederländische Zeitschrift angesichts *solcher* Reaktionen der Politiker auf die Vorschläge des „Club von Rom" [24].

III. Mögliche Alternativen

Weder undefinierbare gesellschaftliche Wohlfahrtsfunktionen sozialistischen Typs noch „naive Wohlstandsvorstellungen" des klassischen Liberalismus, wonach die Summe der Einzeleinkommen Ausdruck des Gemeinwohls sind, können die aufgeworfenen Fragen des Umweltschutzes in der Praxis befriedigend lösen.

1. Bei der Ausgestaltung der *„gemischten Wirtschaftsordnungen"*, in denen die Unvollkommenheiten privater Planungen durch die Präsenz des Staates kompensiert werden, ist auch dem Umweltschutz Rechnung zu tragen. Dabei können volkswirtschaftliche Kosten jedoch sowohl „Objekt" (im Sinne der privatwirtschaftlichen Zurechnung bei den Verursachern) als auch „Instrument" (Hinnahme zur Erzielung größeren Wirtschaftswachstums) der Wirtschaftspolitik sein [25]. Entwicklungsländer mit niedrigem Niveau der Wirtschaftstätigkeit werden sich wirtschaftspolitisch u. U. anders verhalten als reiche Industriestaaten. Es bleibt ihnen gar kein anderer Weg, als die Zielsetzung „Wirtschaftswachstum" eindeutig zu bevorzugen.

2. Je mehr es gelingt, die Funktionsfähigkeit der Marktwirtschaft zu verbessern und ihre „unbezahlten Rechnungen" [26] durch eine bessere „Rechenhaftigkeit" innerhalb des Systems zu begleichen, desto stärker kann der staatliche Haushalt entlastet werden. Nur derjenige, der von Lernprozessen innerhalb des marktwirtschaftlichen Systems nichts hält, kann die Lösung des Umweltproblems im einseitigen Anstieg öffentlicher Ausgaben sehen. Auch im Umweltschutz gilt, daß es Reformen gibt, die den Staat

„nichts kosten", weil sie beim Denken in Ordnungen ansetzen. Isolierte Eingriffe, die an Symptomen ansetzen und die ohne Berücksichtigung der Zusammenhänge innerhalb des jeweiligen Lenkungssystems und der Wirtschaftsordnung erfolgen, lösen das Problem nicht.

3. Maßnahmen über Umweltschutz teilen mit denjenigen der Infrastruktur das gleiche Dilemma, daß sie zu spät und meist nicht im notwendigen Umfange getroffen werden. Bei allen längerfristigen Bedrohungen oder Erfordernissen neigt das marktwirtschaftliche System dazu, lediglich mit *kleinen* Verbesserungen (inkremental) zu antworten; sie sind Ausdruck eines Minimalkonsenses bei unterschiedlichen Interessenlagen und Einschätzungen in unserer pluralistischen Gesellschaft. Erst bei *größeren* Belastungen wird das System, um überleben zu können, seine *Rahmen*bedingungen ändern[27]. Umweltschutz erfordert letzteres; und die früher genannte Wohlfahrtsökonomie bietet zwar keine Möglichkeit, eine optimale gesellschaftliche Lage zu finden, aber sie ist eine brauchbare Grundlage, um in einer Gesellschaft mehr Übereinstimmung in diesen Grundfragen zu erreichen, wenn Normen für die Beseitigung von Schäden aufgestellt werden.

IV. Entscheidungen der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik

Die Frage des Umweltschutzes und der Verbesserung der Qualität des Lebens wird kaum eine gute Basis für den „großen Wurf" einer Gesellschaftspolitik abgeben, und sie eignet sich auch wenig, wesentliche Beiträge zu einer „Weltinnenpolitik" zu leisten.

1. Wenn Hunger und Armut in der Welt, die für die Weltöffentlichkeit sichtbar sind, zu keiner größeren Solidarität in der Entwicklungspolitik geführt haben, dann ist sie auch kaum vom weniger greifbaren Umweltschutz zu erwarten.

2. Damit bleibt es beim bescheidenen, aber konkreten Ansatzpunkt in diesem Felde der Wirtschaftspolitik:

a) Eine Gesellschaft muß sich über die Normen einigen, was als Umweltbelastung noch tragbar ist und was nicht, und diese bestimmen die Maßnahmen.

b) Jedes Projekt der Entwicklungshilfe kann vor der Ausführung auf seine „Umweltfreundlichkeit" hin untersucht werden. Wenn Toleranzgrenzen des Umweltschutzes überschritten werden, ist zu überlegen, es einzustellen oder mit Mehraufwendungen durchzuführen[28]. Umweltschutz versus sozialökonomische Entwicklung und Wirtschaftswachstum wird damit auch in der Dritten Welt zum Gegenstand einer politischen Entscheidung.

3. Ein internationales Vorgehen ist notwendig (auch im Hinblick auf die Festlegung von Normen), um andere Staaten nicht mit den Umweltschäden der eigenen Produktion zu belasten und um Wettbewerbsverzerrungen zwischen den Ländern zu vermeiden.

4. Die Grundprinzipien, wie sie etwa in der UN-Resolution der Stockholmer Konferenz geäußert wurden, sind innerhalb einer internationalen Rechts- und Wirtschaftsordnung auszuformen, deren Normen faßbar und kontrollierbar sind.

V. Nichtüberwundene Bewußtseinsmängel

Vor dem Hintergrund der großangelegten Analysen (2 u. 5) der Umweltbelastung in der Zukunft und der vielfältigen und generellen Forderungen auf der UN-Konferenz in Stockholm mögen die bisherigen Überlegungen der nationalen Wirtschafts- und internationalen Entwicklungspolitik bescheiden erscheinen. Das mag zutreffen, jedoch sind sie realitätsbezogen und praktikabel. Wer mit der Generalformel „Qualität des Lebens" auch die Umweltprobleme mitlösen will, läuft Gefahr, den „Fetisch Wirtschaftswachstum" durch die „Utopie des sozialen Optimums" zu ersetzen. Damit ist keinem gedient, weil auch die Ansatzpunkte der Wirtschaftspolitik damit unzulässig verschoben werden.

Eines ist allerdings wichtig: Die breite Öffentlichkeit muß mehr als bisher „umweltbewußt" gemacht werden, wenn selbst diese obengenannten bescheidenen Maßnahmen eingeleitet werden sollen. Die Demoskopie hat ermittelt[29], daß Ende 1971 doppelt so viele Menschen (92 %) vom Umweltschutz gehört hatten als ein Jahr zuvor. Ob sie sich dieser Problematik allerdings *bewußt* sind, steht auf einem anderen Blatt: Ende Juli ging in Stuttgart die Ausstellung „Umwelt '72" zu Ende. Wegen zu geringer Besucherzahl schloß sie mit erheblichem finanziellem Defizit ab. Sollte — auf der Suche nach den Gründen für ihren Mißerfolg — nicht auch gefragt werden, ob auf dieser Ausstellung über den Umweltschutz die *Mindestnormen* einer „Qualität des Lebens", die der Bundesbürger nun einmal mit dem Freizeitwert einer solchen Veranstaltung verbindet, nicht erfüllt waren?

[1] Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit, Internationale Entwicklungsstrategie für das Zweite Entwicklungsjahrzehnt der Vereinten Nationen (verabschiedet: 24. 10. 1970), Bonn 1971, S. 7—31. „Qualitative und strukturelle Veränderungen in der Gesellschaft und rasches Wirtschaftswachstum müssen Hand in Hand gehen", . . . es ist, „für Umweltschutz zu sorgen" (S. 11).

[2] *Meadows, D. L. Meadows,* The Limits of Growth, New York 1972. — Deutsche Übersetzung: *D. L. Meadows, D. Meadows, E. Zahn, P. Milling,* Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. DVA, Stuttgart 1972.

[3] *Ehrlich, P. R.,* New Scientist, London, Februar 1968; siehe auch: Auszug im „Spiegel", 10/1968, S. 100.

[4] *Malthus, Th. R.,* An Essay on the Principle of Population, London 1798.

[5] *P. R. Ehrlich / A. H. Ehrlich,* Population, Resources, Environment; Issues in Human Ecology, San Francisco/London 1970. deutsch: Bevölkerungswachstum und Umweltkrise, Fischer, Frankfurt 1972.

[6] *Eppler, E.,* Die Qualität des Lebens. Rede auf der 4. Internationalen Arbeitstagung der Industriegewerkschaft Metall. 11. 4. 1972 in Oberhausen (Ruhr). Manuskript. S. 3.

[7] Der „Club of Rome" wurde 1968 von etwa 70 Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen, Industriellen usw. in der Accademia dei Lincei, Rom, gegründet, um „The Predicament of Mankind" (Die mißliche Lage der Menschheit) zu analysieren und entsprechende Entscheidungsgrundlagen für die Politiker zu erarbeiten.

[7a] „Ein Modell ist nichts weiter als eine möglichst systematische Reihe möglichst realer Annahmen über ein wirkendes System . . ." (2, S. 14). In den „Regelkreisen" werden die gegenseitigen Beziehungen zwischen Bevölkerung und Kapitaleinsatz (mit dem Produktionsergebnis) unter Berücksichtigung von Landwirtschaft, Rohstoffen usw. ausgewiesen.

[8] Dabei nimmt das Wachstum in gleichen Zeiträumen „um einen bestimmten Prozentsatz der jeweils vorigen Größe zu" (2, S. 19).

[9] Umwelt- und Entwicklungspolitik. Materialien Nr. 33. Entwicklungspolitik. E. Eppler, Politische Aspekte von Entwicklung und Umweltschutz; E. Hagolani, Umwelt und Entwicklung. Arbeitspapier der interministeriellen Arbeitsgruppe für die UN-Umweltkonferenz, Bonn, Juni 1972.

[10] Neue Zürcher Zeitung, 7. 6. 1972.

[11] *Rausch, H.,* Die Dritte Welt und die Postulate des Umweltschutzes, in: Neue Zürcher Zeitung, 23. 7. 72, S. 33.

[12] *Gennrich, Cl.,* Umweltschutz ist Politik. In: Frankfurter Allgemeine, 23. 6. 72.

[13] *Van der Grinten, P. M. E. M.,* u. *De Jong, P. J.,* Wereld-dynamica gezien vanuit de systeem- en regeltechniek. In: Chemisch Weekblad, 10. 3. 72.

[14] *Hartog, J. A.,* De theoretische economie en de Club van Rome. In: Economisch-Statistische Berichten. Rotterdam, 19. 7. 1972, S. 691.

[15] *Menke-Glückert, P.,* Die Chinesen waren die Stars, Die Zeit, 30. 6. 72.

[16] Herausforderung der Nationalökonomie durch die Umweltkrise. In: Neue Zürcher Zeitung. 7. 6. 72 (Vorträge von K. W. Kapp, M. Baltensberger, R. L. Frey).

[17] *Mansholt, S. L.*, Zitat im Vorwärts, 13. 7. 72. Siehe auch: Europäische Gemeinschaft. Bonn 1972, S. 6.
[18] Eine „Wohlfahrtsfunktion" ist ein Wertmaßstab, der eine eindeutige Rangfolge der Einzelziele in einer Gesellschaft festlegt.
[19] *Muller, F.*, Mythen rondom de modellen van Forrester en de Club van Rome. In: Economisch-Statistische Berichten. Rotterdam, 12. 4. 72. S. 356. — In den Literaturangaben dieses Beitrages finden sich weitere Hinweise kritischer Bemerkungen zu (2).
[20] *Boulding, K. E.*, Einführung in die Wohlfahrtsökonomik. In: Grundlagen der Wirtschaftspolitik. Köln 1966, S. 77.
[21] *Pigou, A. C.*, Wealth and Welfare. London 1912.
[22] *S. L. Mansholt* spricht z. B. der freien Marktwirtschaft diese Möglichkeit ab; siehe: AP-Meldung. Badische Zeitung vom 26. 7. 72.
[23] Es entfallen im sozialistischen Typ lediglich die sozialen Kosten, die vom Privateigentum ausgehen können; dafür treten solche des Kollektiveigentums auf.
[24] Wat doen we ermee? In: Economisch-Statistische Berichten. Rotterdam, 22. 3. 72, S. 277.
[25] „Objekt" heißt: Die von einzelnen Betrieben und Haushaltungen verursachten Umweltschäden werden diesen kostenmäßig angelastet; die dazu notwendigen technischen Voraussetzungen werden durch Forschungen ermöglicht (ein Teil der Maßnahmen in der BRD sind diesem Bereich zuzuordnen).
„Instrument" heißt: Soziale Kosten werden eingesetzt, um eine Erhöhung der Einkommen, eine Verbesserung der Wettbewerbsfähigkeit oder der Einkommensverteilung zu erreichen. Das jeweilige Vorgehen hängt von den Zielsetzungen in einer Gesellschaft ab.
[26] *Kapp, K. W.*, Sozial-Kosten. In: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. Göttingen 1966. Bd. 9, S. 524.
[27] *Etzioni, A.*, Elemente einer Makrosoziologie. In: Theorien des sozialen Wandels. Hrsg. W. Zapf, Köln 1972, S. 147.
[28] Die Erfahrungen mit der sog. Sozialstrukturhilfe und den Verbundprojekten der Entwicklungspolitik zeigen, daß eine solche Projektplanung außerordentlich hohe Anforderungen stellt. Da es sich beim Umweltschutz weitgehend um technische Überlegungen handelt, dürften Erfolge sicherer als bei der Sozialstrukturhilfe sein.
[29] Institut für Angewandte Sozialwissenschaft, Bad Godesberg, Dezember 1971.

Der Problembericht

Paul Becher

Alternativen in der Eigentumspolitik

Zur vermögenspolitischen Auseinandersetzung in der Bundesrepublik

Im vergangenen Jahr hat die „Schutzgemeinschaft der deutschen Sparer" Ergebnisse einer *Meinungsumfrage unter den verschiedenen Gruppen* der deutschen Erwerbsbevölkerung veröffentlicht, die sich mit der Einstellung gegenüber einer Politik der Geldwertstabilität befaßte. Diese Ergebnisse brachten für manche sicherlich überraschend die Auffassung der überwältigenden Mehrheit der Befragten zum Ausdruck, daß sie um der Sicherung der Kaufkraft und ihrer Vermögenswerte willen auf die in den letzten Jahren üblichen Zuwachsraten der Einkommen verzichten würden. Würde eine ähnliche Umfrage die Meinungen über zentrale Probleme der Vermögenspolitik zu testen versuchen, wären mit großer Wahrscheinlichkeit die genannten Themen: Werterhaltung des angesparten Vermögens, Maßnahmen zur Eindämmung der überproportional ansteigenden Baupreise, Herbeiführung einer gerechteren Situation auf dem Bodenmarkt.

Thesen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Um so erstaunlicher wird es daher manchem vorkommen, daß eine Ende Juni dieses Jahres vom *Beirat für politische Fragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken* veröffentlichte „Erklärung zur Eigentumspolitik" (vgl. den Wortlaut in HK, August 1972, 393 f.) weder die Frage der Geldwertstabilität noch die Verbesserung und Harmonisierung der Sparförderung oder die Problematik des Bodeneigentums und der Wohnungspolitik in den Mittelpunkt der Ausführungen rückt. Diese Themen werden allerdings kurz angesprochen. Dann aber vermerkt die Erklärung ausdrücklich, daß sie sich mit Absicht den genannten schwerwiegenden Problemen der Vermögenspolitik nicht zuwendet. Vielmehr widmet sie sich ausschließlich der ordnungspolitischen Bedeutung desjenigen Vermögens, das als Privateigentum an Produktionsmitteln in Industrie, Handel und Gewerbe tätig ist.
Die Mitglieder des Beirats, der sich aus Politikern, Sozial- und Rechtswissenschaftlern, Unternehmern und Arbeitnehmern zusammensetzt, wollen damit ihrer Sorge Ausdruck geben, daß wegen der im Vordergrund stehenden Auseinandersetzungen um die Werterhaltung des gebildeten Vermögens die wichtigere Frage nach der eigentlichen Zielsetzung der Eigentums- und Vermögenspolitik übersehen wird. Die in den letzten Monaten verstärkt einsetzende Aktivität engagierter gesellschaftlicher Gruppen zeigt aber, daß die Eigentums- und Vermögenspolitik zum Instrument bestimmter gesellschaftspolitischer Zielvorstellungen gemacht werden soll. Der Beirat sieht hierin eine Herausforderung, weil damit die Weichen nicht nur in vermögenspolitischer Hinsicht, sondern gerade auch in bezug auf die Grundordnung von Gesellschaft und Wirtschaft neu gestellt werden sollen. Überspitzt läßt sich sagen, daß gerade die vermögenspolitischen Erfolge dazu beigetragen haben, das Interesse weiter Bevölkerungsgruppen an den grundsätzlichen Fragen zu schwächen.

Kurz zusammengefaßt, sind die Ausgangsthesen des Beirates diese:

— Die bisherige *Politik der Sparförderung und der Gewährung vermögenswirksamer Leistungen hat die sog. Geldvermögensbildung in großem Umfang ausgeweitet.* Das führte mit anderen Faktoren zu einer Vermehrung des Fremdkapitals in der Wirtschaft und wurde damit zu einer der Ursachen der Eigentumskonzentration im Bereich der privaten Erwerbsvermögen. Entsprechend ging die Eigenkapitalversorgung der Unternehmen zurück.

— *Diese Entwicklung entspricht nicht der ursprünglichen Zielsetzung der Eigentums- und Vermögenspolitik,* die eine gleichmäßigere Verteilung des zuwachsenden Vermögens und dabei auch insbesondere die unmittelbare, personenbezogene Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivkapital der Wirtschaft anstrebte.

— *Gegen die Realisierung dieses Kernstücks des bisherigen vermögenspolitischen Programms regen sich immer stärkere Widerstände.* Sie kommen sowohl von Praktikern aus Unternehmer- und Gewerkschaftskreisen als auch von Gruppen, deren grundsätzliche gesellschaftspolitische Po-

sition zu kollektivistischen Modellen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung neigt und die die vermögenspolitischen Programme für die Strategie der sog. Systemüberwindung nutzbar machen wollen.

Argumente, die in diesem Zusammenhang vorgebracht werden, verweisen auf das geringe Interesse der Arbeitnehmer an Direktbeteiligungen, auf den zunehmenden Anteil breiter Schichten am volkswirtschaftlichen Gesamtvermögen neben dem Produktivkapital (Haus- und Grundbesitz, Sparkapital und Ansprüche an die Sozialversicherung) und auf die Tatsache, daß sich der Anteil des Produktivvermögens am volkswirtschaftlichen Gesamtvermögen ständig vermindere. Daher sei es kaum möglich, die große Masse der Bevölkerung in nennenswertem Umfang am privaten Produktivkapital zu beteiligen. Aus dieser Einstellung heraus wird eine vermögenspolitische Aktivität zugunsten direkter Beteiligungen für unfruchtbar gehalten.

Der zugrunde liegende Problemstand

Wer dagegen von einer kritischen Position her grundsätzliche Bedenken gegen eine Politik personen*bezogener Teilhabe* vieler am Produktionsmitteleigentum vorbringt, führt die Tatsache ins Feld, daß solche Beteiligungen im Grund an der *Verfügungsgewalt* der bisherigen Eigentümer oder Großaktionäre nicht nur nichts ändert, sondern deren Macht sogar noch zementieren hilft. Zur Begründung wird meist das Ergebnis von Forschungsgutachten der Professoren *Krelle* und *Siebke* angeführt, deren Schätzung aufgrund der Vermögenssteuer-Statistik ergibt, daß im Jahre 1966 1,7 v. H. der Haushalte 31 v. H. des Gesamtvermögens bzw. 74 v. H. des Eigentums an gewerblichen Unternehmen (Produktivvermögen) in Händen gehalten hätten. Als Alternative zur Politik der breiten Streuung des Produktionsmitteleigentums richtet sich die vermögenspolitische Aktivität dieser Auffassung auf die *Zusammenfassung von Beteiligungswerten der Arbeitnehmer in kollektiven Fonds,* die dann als gesellschaftliches Eigentum von der Arbeitnehmerschaft selbst verwaltet werden sollen.

Die Vorstellungen über die Wege und Ziele der künftigen Eigentums- und Vermögenspolitik klaffen damit weit auseinander. Letztlich geht es um die Frage:

Genügt es, den Einzelnen Anreize zur Bildung eines „Vermögenspolsters" zu geben, das ihnen einen gewissen Spielraum für Anschaffungen bis hin zu langfristigen Gebrauchsgütern und zum Erwerb von Haus- und Grundbesitz ermöglicht, oder sollen diese außerdem verantwortlich am Produktionsmitteleigentum beteiligt sein? Denn dort fällt das zuwachsende Vermögen zunächst an, und nur das Eigentum vermittelt die Verfügungsgewalt über wirtschaftliche Prozesse. So stellt sich die Alternative: Wollen wir die Eigentumsposition der einzelnen ausbauen und stärken, oder sollen wir damit beginnen, Formen eines „Volkseigentums" zu entwickeln?

Die gesellschaftspolitische Diskussion wird daher — im Unterschied zum Vermögensaspekt — wieder auf die Bedeutung und Funktion des Eigentums hingelenkt. Um das deutlich zu machen, spricht auch der Beirat von einer „Erklärung zur Eigentumspolitik". Das Schicksal der freiheitlichen Ordnung scheint ihm entscheidend davon abzuhängen, ob die privatautonome Struktur des Privateigentums an Produktionsmitteln erhalten bleibt. Nur so sei das eigentums- und gesellschaftspolitische Ziel gewährleistet, die wirtschaftliche und soziale Position des Bürgers, insbesondere des Arbeitnehmers, zu stärken und damit die marktwirtschaftliche Ordnung gesellschaftspolitisch funktionsfähig zu gestalten. Folglich konzentrieren sich die Beiratsvorschläge zur Weiterführung der Eigentums- und Vermögenspolitik auf folgende drei Forderungen:

— *Förderung der unmittelbaren und personal verfügbaren Beteiligung* der einzelnen Arbeitnehmer am haftenden Eigenkapital der Wirtschaft;

— *Einführung einer neuen Art vermögenswirksamer Leistungen* neben der allgemeinen Sparförderung und den Leistungen nach dem 624-DM-Gesetz, die diese unmittelbare Beteiligung sicherstellt;

— *Abbau bisheriger rechtlicher — besonders steuerlicher — Barrieren,* die den unmittelbaren Zugang der Arbeitnehmer zum Produktivkapital bisher erschweren.

In den Gegenpositionen sieht der Beirat zwei *Fehlentwicklungen,* die sich gegenwärtig abzeichnen:

Läuft der bisherige Trend weiter, bleibt das Produktionsmitteleigentum fast ausschließlich in den Händen einer sehr schmalen Schicht. Die damit verbundene Kumulation wirtschaftlicher Verfügungsmacht wird der Öffentlichkeit immer weniger sinnvoll erscheinen, die Notwendigkeit privaten Eigentums an Produktionsmitteln wird zunehmend fragwürdiger werden.

Wird das Produktionsmitteleigentum demgegenüber verstärkt in Kollektiveigentum umgewandelt, wird die Ballung von Verfügungsmacht nur mit umgekehrten Vorzeichen fortgesetzt. Denn kollektive Fonds schwächen auch die Position des einzelnen Arbeitnehmers, weiten die Macht anonymer Verwaltungen aus und dienen der Umfunktionierung der freiheitlichen Wirtschaft.

Die Pläne der Bundesregierung

Diese Hinweise sind selbstverständlich auf dem Hintergrund der verschiedenen Pläne zur Weiterführung der Eigentums- und Vermögenspolitik zu sehen. Wer die Fachdiskussion der letzten Jahre verfolgt hat, dem ist bekannt, wie stark die Auseinandersetzungen um Ziele und gangbare Wege auch innerhalb der einzelnen Gruppen und Institutionen — sei es der Bundesregierung, der Regierungskoalition, der Unionsparteien, der Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände und nicht zuletzt auch der konfessionell ausgerichteten Organisationen — waren und noch sind. Hier können nicht alle Schattierungen nachgezeichnet werden. Es werden nur die Pläne herausgegriffen, die unter dem Aspekt der Beiratserklärung gesellschaftspolitisch relevant sind.

Die *Bundesregierung* hat in den vergangenen Jahren mehrfach angekündigt, sie werde einen Bericht über die Vermögensbildung und dazu eine Gesetzesinitiative vorlegen, durch die die große vermögenspolitische Lösung für die Erwerbstätigen in unteren und mittleren Einkommensschichten eingeleitet werden solle. Bisher ist das Stadium der Vorbereitung noch nicht beendet worden. Ende 1970 wurde ein sog. „Vierer-Programm zur sozial gerechten Vermögensbildung und Sparförderung der Erwerbstätigen" vom 12. Oktober 1970 bekannt. Verfasser waren vier Staatssekretäre der Bundesministerien für Arbeit, Inneres, Wirtschaft und Finanzen. Eine Einigung über die

Grundzüge des Papiers konnte innerhalb der Regierungskoalition nicht erreicht werden. Einer der Verfasser, der frühere parlamentarische Staatssekretär *Ph. Rosenthal,* erklärte seinen Rücktritt. Das Bundeskabinett hat dann am 11. Juni 1971 *Leitlinien für die Vermögenspolitik* beschlossen und im Zusammenhang mit der Vorbereitung der Steuerreform für 1974 die zuständigen Ressorts beauftragt, einen Gesetzentwurf auszuarbeiten, der zum Zeitpunkt der Einführung der Steuerreform ebenfalls in Kraft treten und ein Aufkommen von etwa 4 Mrd. DM im Jahre 1974 haben solle. Dieser Referentenentwurf liegt seit August 1971 als Diskussionsentwurf vor. Aufgrund dieser Unterlage zeichnen sich folgende Grundzüge eines „Vermögensbeteiligungsgesetzes" ab, über die das Bundeskabinett allerdings bis jetzt noch nicht entschieden hat:

— Es wird eine obligatorische Abgabe eingeführt, die als Bemessungsgrundlage den Gewinn und/oder die Investitionen hat. Diese Abgabe soll möglichst *in Form von Beteiligungswerten* über eine Clearingstelle an überbetriebliche Fonds erfolgen. Die Fonds müssen in das Sparkassen- und Bankensystem eingegliedert und dezentralisiert sein.
— Anteilsberechtigt an Zertifikaten der Fonds sind gegen Zahlung eines Eigenbeitrags Arbeitnehmer mit Einkommen unter 24 000 DM bzw. 48 000 DM (Verheiratete). Selbständige gleicher Einkommensgruppen sollen begünstigt werden. Variationsmöglichkeiten zeigen auf, daß der Anteil für den einzelnen rund 67 DM beträgt, wenn alle unbeschränkt Steuerpflichtigen der angegebenen Einkommensklassen Anteile erhalten, und rund 200 DM, wenn der Kreis auf die Arbeitnehmer beschränkt bleibt.

— *Abgabepflichtig* sollen alle Unternehmen der gewerblichen Wirtschaft sein, deren steuerpflichtiger Gewinn mehr als 200 000 DM jährlich beträgt. Der Abgabesatz soll zwischen 4 und 10 v. H. schwanken.

— Die den Fonds zufließenden liquiden Mittel werden der Wirtschaft für *Investitionen* zur Verfügung gestellt.

— Die Fonds üben die Rechte aus den Beteiligungswerten nach bestimmten Regeln aus.

— Die von den Fonds ausgegebenen Zertifikate können bei Ausnahmen in Notfällen erst nach 10 Jahren veräußert werden.

Wenn auch eine Reihe schwerwiegender Fragen, etwa die Funktionen der Clearingstelle und der Fonds, noch nicht hinreichend geklärt sind, so ist es doch die erklärte Absicht der Bundesregierung, sicherzustellen, daß Wettbewerbsverschiebungen und die Etablierung einer anonymen Wirtschaftsmacht vermieden werden. Auch sollen die Anteilscheine am Fonds so ausgestattet werden, daß sie nicht als „zweitrangiges Vermögen" abqualifiziert werden können.

Die Basis für eine Gesetzgebungsinitiative in der sozial-liberalen Koalition

Die *Sozialdemokratische Partei* will auf der Grundlage dieser Vorschläge bis zum Parteitag Ende November 1972 ein detailliertes Modell erarbeiten. Eine vorbereitende Kommission hat im Rahmen eines Langzeitprogramms betont, die Fonds sollten dezentral organisiert sein und miteinander konkurrieren. Auch sei den Arbeitnehmern die Wahl des jeweiligen Fonds freizustellen. Die Aufsichtsorgane der Beteiligungsfonds sollen von ihnen gewählt werden.
Diese Elemente lassen nicht mehr erkennen, wie stark noch beim letztjährigen Parteitag die Gruppe derjenigen war, die die Vermögenspolitik erklärtermaßen als Hebel zur Umgestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse einsetzen wollte. So forderten sie Aufgaben für die Fonds, die ihnen eine systemändernde Funktion gegeben hätten. Sie sollten die Überführung der Produktionsmittel in Arbeitnehmerhand erreichen, wobei es in keinem Fall zu neuem Privateigentum, auch nicht bei Arbeitnehmern, kommen dürfe (Unterbezirk Köln). Andere wünschten den Abbau individuellen Vermögens zugunsten eines höheren Staatsanteils am Bruttosozialprodukt und die Verhinderung einer Ausweitung des individuellen Vermögens über den augenblicklichen Umfang (Unterbezirk Rhein-Sieg). Insbesondere wurde die Befürchtung laut, die individuelle Vermögensbildung könnte die Solidarität der Arbeitnehmer schwächen, weil sie „kein Mittel zur Demokratisierung der Gesellschaft" sei.

Die Spanne zu den Vorstellungen des Koalitionspartners hat die *F.D.P.* auf ihrem Parteitag vom 25. bis 27. 10. 1971 in den sog. „Freiburger Thesen der F.D.P. zur Gesellschaftspolitik" markiert:

— Der Gedanke der obligatorischen Abgabe wird von der SPD übernommen. Von einer bestimmten Wertschöpfung ab sollen nur größere Unternehmen Beteiligungsrechte am erzielten Vermögenszuwachs einräumen. Beteiligungen und Barablösungen (bei Personalgesellschaften und Einzelunternehmen) werden von einer Clearingstelle übernommen. Diese leitet sie weiter an regional und größenmäßig begrenzte Fonds im Verhältnis zur Zahl der dort eingetragenen Bezugsberechtigten.

— Anteilsberechtigt an den Zertifikaten sollen alle deutschen Staatsbürger sein.

— Abgabepflichtig sollen anders als bei der SPD private und öffentliche Unternehmen sein. Als Bemessungsgrundlage dienen 50—70 v. H. des bereinigten Gewinns und die Höhe des Gesamtkapitals. Davon werden 10 bzw. 1 v. H. erhoben.

— Die Beteiligungswerte sind grundsätzlich in Kapitalanteilen abzuführen. Einzelunternehmen und Personalgesellschaften sollen, um eine unerwünschte Dauerverschuldung oder die Aufnahme eines Gesellschafters zu vermeiden, in bar ablösen können.

— Die Anlage kann nach freier Wahl erfolgen. Machtballungen in zentralen Beteiligungsfonds sind zu verhindern. Über die Zertifikate soll grundsätzlich frei verfügt werden können. Bei Verkauf wird das Bezugsrecht für drei Jahre eingebüßt.

— Gewählte Teilhabervertretungen sollen mithelfen, daß die Zertifikationsinhaber informiert werden und indirekt mitbestimmen können.

— Eine Anrechnung innerbetrieblicher Gewinnbeteiligungen soll nicht statthaft sein.

Damit bietet sich eine Basis für eine gesetzgeberische Initiative der Bundesregierung an, wenn eine bestimmte Grenze nicht überschritten wird. Diese hat der F.D.P.-Vorsitzende *W. Scheel* so abgesteckt: Wer von der grundsätzlichen Fragwürdigkeit des Privateigentums an Produktionsmitteln ausgehe und als „kleinbürgerliches Denkrelikt" begreife . . ., „stößt auf unsere Gegnerschaft, denn wir sind überzeugt, daß eine freie Gesellschaft auf diese Form des Eigentums als Element ihrer Stabilisierung nicht verzichten darf" (26. 6. 1972).

Die strategischen Zielpunkte der Gewerkschaften

Machten sich schon beim SPD-Parteitag im letzten Jahr radikale sozialistische Theorien wieder bemerkbar, die durch das Godesberger Programm der SPD überwunden schienen, so zeigen die Auseinandersetzungen um die Vermögenspolitik *im Deutschen Gewerkschaftsbund* und seinen Einzelgewerkschaften, daß sich von dort her kommende Vorbehalte bereits verdichtet und zu einer Strategie der Änderung der Vermögensstruktur im Sinne der wieder aufgegriffenen Traditionsvorstellungen geführt haben.

Die Leitlinien, die der Neunte Ordentliche Bundeskongreß Ende Juni dieses Jahres in Berlin auf Antrag des Bundesvorstandes beschlossen hat, lassen davon auf den ersten Blick allerdings wenig spüren. Diese Leitlinien sollen Grundlage für ein vom Bundesvorstand auszuarbeitendes Modell der überbetrieblichen Ertragsbeteiligung sein. Sie umreißen folgende Forderungen:

— Das Beteiligungsaufkommen soll zwischen 4 und 6 Mrd. DM liegen. Leistungen nach dem 624-DM-Gesetz sind nicht anzurechnen.

— Die Unternehmen mit einer Gewinnhöhe über 200 000 bzw. 260 000 DM haben zwischen 4 und 18 v. H. des Gewinns in Form von Beteiligungswerten oder in bar (Ausnahme) abzuführen.

— Die dezentral gegliederten, aber nicht miteinander konkurrierenden Fonds geben Zertifikate an die Arbeitnehmer aus, die weniger als 24 000 / 48 000 DM Einkommen haben.

— Die Fonds werden von den Arbeitnehmern unter Beteiligung des öffentlichen Interesses selbst verwaltet. Sie werden als Anstalt oder Körperschaft des öffentlichen Rechts oder als Stiftung gegründet.

— Die Zertifikate können nur in Ausnahmefällen bei den Fonds beliehen oder eingelöst werden. Alternative: sie können nach einer Sperrfrist von 10 Jahren an der Börse gehandelt werden.

Die *Ähnlichkeit mit dem Konzept der Bundesregierung* ist nicht zu verkennen. Allerdings zeigen sich einige bedeutsame Unterschiede: Die Fonds werden nicht ins System der Kreditinstitute eingegliedert, sie dürfen nicht miteinander konkurrieren, sie werden von den Arbeitnehmern unter Beteiligung des öffentlichen Interesses selbst verwaltet.

Diese Ausrichtung weist den Weg in eine *Teilsozialisierung des privaten Erwerbsvermögens*. Werden schon bei der Fondslösung der Bundesregierung Bedenken vorgebracht, weil es sich hier keineswegs um Strukturen wie bei den Investmentgesellschaften handelt, da ja die Wettbewerbslage und die Abhängigkeit von den Anlegern nicht gegeben ist, so verstärken sich solche Bedenken beim DGB-Modell. Diese Fonds erhalten automatisch und periodisch die Mittel und erhalten damit einen immer größeren Einfluß. Vom kritischen Standpunkt gegenüber jeder Ballung von Verfügungsmacht wird daher die Frage lauten: Warum ist die gebündelte wirtschaftliche Verfügungsmacht in dieser Form weniger problematisch als in anderen Händen, obwohl diese Machtposition weder durch die Konkurrenz mit anderen noch durch bestimmte Größenordnungen, noch durch die Entscheidung der Zertifikatsinhaber begrenzt oder gar aufgehoben werden kann?

Diese neuen Formen gesellschaftlichen Vermögens der Arbeitnehmerschaft sollen es darüber hinaus ermöglichen, „eine Einflußnahme auf die Unternehmenspolitik im Sinn verteilungs- und gesellschaftspolitischer Ziele" auszuüben und „um private und gesellschaftliche Rationalität in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen" (Anlage zum Antrag des Bundesvorstandes). Diese für Laien vielleicht nichtssagende Formulierung bedeutet jedoch nichts weniger als eine *prinzipielle Änderung des marktwirtschaftlichen Systems*. Denn der Bundesvorstand sieht ja nur bei dieser Konstruktion die Durchsetzung gesellschaftspolitischer Ziele für möglich an, weil vermutlich diese Überlegung im Hintergrund steht, daß nur die Poolung der Fonds, ihre jährliche Aufstockung und — wie es die IG Druck und Papier fordert — ähnliche Fondsbildungen aus den Leistungen nach dem 624-DM-Gesetz die erforderliche bestimmende Machtposition in unserer Wirtschaft herbeiführen kann.

Was unter *„gesellschaftspolitischen Zielsetzungen"* im einzelnen verstanden wird, belegen Äußerungen des DGB-Vorsitzenden *H. O. Vetter* und der Vermögenspolitik gewidmete Aufsätze in den „WWI-Mitteilungen" Nr. 4/72 und in den „Gewerkschaftlichen Monatsheften" vom Februar dieses Jahres. Vetter führte am 11. April vor dem IG-Metall-Kongreß aus: „Wir müssen radikal brechen mit den bislang unsere Wirtschaft und Gesellschaft beherrschenden Prinzipien des privaten Gewinns und des unkritisch gesehenen Wachstums . . ." „An die Stelle ziellosen Pragmatismus' muß zielgerichtetes gesellschaftsveränderndes Handeln treten" (ND 101/72). Konkreter wurde *G. Leminsky*, der Chefredakteur der „Gewerkschaftlichen Monatshefte" in den WWI-Mitteilungen: „Auf gesamtwirtschaftlicher Ebene Abstimmung mit der staatlichen Struktur- und Konjunkturpolitik, auf mikroökonomischer Ebene Koordinierung der Produktionsprogramme aller Unternehmer gleicher Branchen, Förderung von Kooperation und sinnvoller Konzentration, Abbau übersteigerter Verschleißproduktion, stärkere Berücksichtigung des Umweltschutzes und der gesellschaftlichen Implikationen der einzelwirtschaftlichen Produktion, Zurechnung der sozialen Kosten. Der Fonds hat nach dieser Konzeption also die Funktion, eine schrittweise Vergesellschaftung der Produktionsmittel durchzuführen."

Damit käme eine *syndikalistische Variante* in unsere Wirtschaftspolitik, die kartellartige Wirkung hätte und schubweise den Wettbewerb zwischen den Unternehmen abblocken und eine Globalsteuerung in Gang setzen würde. Hier dürfte der Punkt erreicht sein, an dem die DGB-Gewerkschaften klarstellen müssen, ob sie dies auch wollen. Beabsichtigen sie in der Tat, die Fonds als Instrumente für die Vergesellschaftung des gesamten Produktionsvermögens einzusetzen? Es stellt sich auch die Frage, ob eine Entmündigung der Arbeitnehmer nicht schon dadurch eingeleitet wird, daß sie dieses gesellschaftspolitische Ziel mit einem im Grunde nicht zutreffenden und irreführenden Etikett versehen.

Das 320-DM-Projekt der CDU

Gegenüber den bisher behandelten Plänen geht die *Parlamentarische Opposition* von einem grundlegend anderen Konzept aus. Ansatzpunkt ist nicht der Gewinn, sondern der Lohn. Die CDU/CSU umgeht damit die schwierige Frage, wie eine überbetriebliche Ertrags- oder Gewinn-

beteiligung überhaupt zu rechtfertigen ist, wer Ansprüche geltend machen kann, wer der Abgabepflicht unterliegen soll, sie will vielmehr sicherstellen, daß alle Arbeitnehmer unmittelbar in den Genuß von Beteiligungen kommen, ohne daß die Freiheit der Anlage eingeschränkt wird. Es soll ein Betrag von 320 DM jährlich gezahlt werden, der in Form von Beteiligungswerten festzulegen ist. Ein entsprechender Gesetzentwurf liegt dem Bundestag seit dem 14. April 1970 vor.

Auf diese Weise hofft die CDU/CSU die Kapitalstruktur der Wirtschaft und vor allem des Mittelstandes zu verbessern und den Arbeitnehmern zugleich Vermögenstitel zugänglich machen zu können. Die Fondsproblematik entsteht nicht. In Ergänzung dieser Konzeption hat die Bundestagsfraktion am 26. 6. 1972 den Antrag eingebracht, daß ein Gesetz „zur betrieblichen Gewinn- und Kapitalbeteiligung der Arbeitnehmer" (Drucksache VI/3613) und ein „Gesetz über Unternehmensbeteiligungsgesellschaften" mit dem dazugehörigen Fördergesetz vom Parlament verabschiedet wird. Damit soll die freiwillige Beteiligung der Arbeitnehmer am arbeitgebenden Unternehmen erleichtert werden, ohne daß sich das Arbeitsplatzrisiko erhöht und die Mobilität sinkt. Mit dem zweiten Antrag werden die Voraussetzungen für eine breite Arbeitnehmer-Beteiligung auch im mittelständischen Bereich geschaffen.

Kritiker der CDU/CSU-Vorstellungen heben ihren Zwangscharakter, die besondere Belastung lohnintensiver Betriebe, die schmale Marktlage beim Angebot von Beteiligungen und die ausschließliche Ausrichtung der Anlagemöglichkeiten auf die Direktbeteiligung am Produktivkapital hervor. Solche Bedenken kommen vor allem von der *„Bundesvereinigung der deutschen Arbeitgeberverbände"*. Als tarifpolitischer Kontrahent der Gewerkschaften meldet sie Vorbehalte an, obwohl sie in den grundsätzlichen Zielen mit der CDU übereinstimmt. In einer „Erklärung zur Vermögensbildung" vom Juni 1971 unter dem Titel „Die Weichen richtig stellen" wendet sie sich gegen jede Art eines gesetzlichen Beteiligungslohnes und einer überbetrieblichen Zwangsabgabe. Unter Hinweis auf die Erfahrungen der letzten Jahre warnt sie vor Methoden, die die tarifpolitischen Möglichkeiten einengen. Als Alternative bieten die Arbeitgeber an, den Begünstigungsrahmen des 624-DM-Gesetzes „je nach den wirtschaftlichen Möglichkeiten der einzelnen Branchen und unter Berücksichtigung bestehender Verträge durch tarifvertragliche Investivlohnabreden auszunutzen". Bei voller Anwendung würde nach Auffassung der Arbeitgeberverbände ein Betrag von rund 12 Mrd. DM, also ein Vielfaches der von den anderen Gruppen diskutierten Beträge, mobilisiert werden können.

Versucht man, die jeweils vorgebrachten *Einwände* auf ihren wesentlichen Gehalt zu reduzieren, dann werden sogleich die wichtigsten betriebswirtschaftlichen, volkswirtschaftlichen, tarifrechtlichen und politischen Aspekte des Gesamtkomplexes deutlich:

Der Regierungskoalition und dem DGB mißfallen am Konzept der CDU, daß die Unternehmer *ohne Rücksicht auf ihre Ertragslage* zu Leistungen herangezogen werden. Das werde die lohnintensiven Unternehmer der Grenzbetriebe betreffen. Die Verschlechterung deren Wettbewerbsposition sei die Folge. Mit 5,5 Mrd. DM Mindestaufkommen (240 DM × 24 Mill. Arbeitnehmer) seien die auf die Wirtschaft zukommenden Kosten zu hoch. Dieses Argument wird von der Arbeitgeberseite ergänzt mit dem Hinweis, daß die zu den 5,5 Mrd. DM hinzukommenden 1,8 Mrd. DM aus der Vermögenszulage des Staates eine so hohe nachträgliche Nachfrage nach Beteiligungswerten auslösen werde, daß diese nicht zu befriedigen sei. Ja, es bestehe die Gefahr, daß der Kurswert zugunsten früherer Eigentümer steige.

Unter *tarifrechtlichen Gesichtspunkten* wird in dem gesetzlich fixierten Lohn außerdem eine Minderung der Tarifautonomie befürchtet. Ein besonderer Einwand kam noch aus dem DGB: Die Anlage der Beteiligungen werde im Effekt die Position des Bankenapparates stärken. Soweit die individuelle Vermögensbildung für wenig empfehlenswert gehalten wird, bedauert man obendrein, daß die den vielen kleinen Eigentümern zufließenden Zinsen und Dividenden für die sonst mögliche Finanzierung dringender Gemeinschaftsaufgaben verlorengehe.

Dagegen machen die Unionsparteien folgende *Gegenrechnung* auf: Die obligatorische Gewerkschaftsabgabe werde wie eine „Bestrafung der Leistungsfähigkeiten" wirken. Wer Verlust mache oder schlecht gewirtschaftet habe, werde von der Abgabe verschont. Eine weitere volkswirtschaftliche Verlustquelle sei der zu erwartende hohe Verwaltungsaufwand für die verschiedenen Fonds. Je eigenständiger solche Fonds konstruiert würden, um so weniger hätten sie die Kritik der Arbeitnehmer und der öffentlichen Kontrollen zu fürchten. Solche jährlich mit neuen Beteiligungswerten ausgestatteten Fonds würden innerhalb kurzer Zeit durch Absprache untereinander (Poolung) ihren Einfluß so über alle Wirtschaftsbereiche bündeln können, daß sie jedem Konzern überlegen wären. Gegen ihren Willen müßten die Unternehmer kollektive Fonds stärken, die sie „in die Zange nehmen".

Im Blick auf die Einwände der Arbeitgeber erinnert die CDU/CSU daran, daß die Tarifparteien sehr lange gezögert hätten, bis sie überhaupt bereit waren, vermögenswirksame Leistungen zu vereinbaren. Der 1971 von den Arbeitgebern aufgebrachte Beitrag belaufe sich im Schnitt auf weniger als 240 DM. Im übrigen sei die verantwortliche Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktionskapital der Wirtschaft so wichtig, daß man geradezu von einer Pflicht zur Eigentumsbildung sprechen könne. Dieser Pflicht entspreche eine gesetzliche Regelung, die zudem verhindere, daß eine bestimmte Arbeitnehmergruppe von vermögenswirksamen Leistungen ausgeschlossen bleibt.

Eine Entscheidung ist politisch unausweichlich

Wer die dargestellten Pläne und Absichten der maßgebenden Parteien, Organisationen und Gruppen unvoreingenommen auf sich wirken läßt und sie zugleich auf dem Hintergrund der statistischen Zahlen beurteilt, dem verstärkt sich der Eindruck, daß unsere Gesellschaft in der Vermögenspolitik vor einem neuen Abschnitt steht. Mit welcher Konzeption man auch an die Aufgabe herantritt, *die Entwicklung hat einen Punkt erreicht, wo sich die Arbeitnehmerschaft insgesamt ihrer starken Position, ihres Anspruchs auf den Ertrag der Wirtschaft und ihrer Verantwortung für den weiteren Weg bewußt wird.* Staatsbürgerliches Bewußtsein und aufbrechende Eigenständigkeit werden das Verlangen stärken, auf der Entscheidungsseite der Wirtschaftsunternehmen mitzusprechen.

Die Entscheidung über unsere zukünftige Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist damit eng verbunden. Sie wird nicht bei der Aufbringung der Beteiligungsmittel, aber bei der Wahl der Gestaltungsform der sich kumulierenden Arbeitnehmervermögen fallen. Auf lange Sicht gibt es nur zwei sich ausschließende Möglichkeiten: Entweder wird die *kollektive Lösung* vorgezogen, dann wird diese schrittweise zum Volkseigentumsmodell und zur zentralen Planungs- und Steuerungsmethode tendieren, oder es wird die *personenbezogene direkte Beteiligung* der Arbeitnehmer angestrebt, dann muß allerdings auch Ernst gemacht werden mit den aus den Anteilen sich ergebenden Rechten, mit wirksamen Repräsentationsstrukturen und mit der so oft beschworenen Verantwortung der Arbeitnehmer, da sonst die Idee des breit gestreuten Eigentums nicht mehr zu retten ist.

Kurzinformationen

Das **vierte Regensburger Ökumenische Symposion** vom 17. bis 23. Juli 1972 hatte ein heißes Eisen als Thema gewählt, die Frage der *Interkommunion* zwischen Katholiken und Orthodoxen. Gegenüber dem letzten Jahr, wo die orthodoxe Kirche nicht so zahlreich vertreten war (vgl. HK, September 1971, 452 f.), hatten diesmal die Patriarchate von Konstantinopel, Jerusalem, Antiochien, Moskau, Rumänien, Bulgarien, Serbien und Griechenland insgesamt acht Bischöfe entsandt, u. a. den Metropoliten *Harkianakis* (Saloniki), den Metropoliten *Gherasim* (Rumänien) und den orthodoxen Vertreter beim Weltkirchenrat in Genf, *E. Timiadis*. Auch zahlreiche Theologen waren gekommen, darunter die Professoren *Theodorou* (Athen), *Kallinikos* (Konstantinopel), *Staniloae* (Bukarest) und die Deutschen *J. Auer* (München), *H. M. Biedermann* (Würzburg), *J. Ratzinger* und *Fr. Mußner* (Regensburg). Bischof *R. Graber* von Regensburg leitete die Tagung als Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die Kirchen des Ostens. Als Ergebnis der sehr lebhaften Diskussionen kann festgehalten werden: von katholischer Seite wurde betont, gemäß der Konzilsaussage von der Hierarchie der Wahrheiten stelle das Dogma vom Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes kein Hindernis mehr für eine Interkommunion dar (Abt *J. Hoeck* von Scheyern). Mußner stellte die Übereinstimmung in der Eucharistielehre als Voraussetzung für eine Kommuniongemeinschaft beider Kirchen hin. Für die orthodoxe Seite war diese gemeinsame Basis zu schmal. Noch gebe es zu große Glaubensunterschiede, stellte der Theologe Theodorou fest, so das Dogma von der Unfehlbarkeit und vom Jurisdiktionsprimat des Papstes, die Lehre von der Kirchenverfassung (synodale Struktur bei den Orthodoxen, hierarchische bei den Katholiken) sowie die marianischen Dogmen. Timiadis wies zwar darauf hin, daß trotz dieser Unterschiede zwischen beiden Kirchen bis ins 17. Jahrhundert hinein eine Kommuniongemeinschaft bestanden habe, doch änderte diese Bemerkung nichts an der gegenwärtigen Grundposition der orthodoxen Gesprächsteilnehmer. Als einzige Ausnahme für eine Zulassung nichtorthodoxer Christen zum orthodoxen Herrenmahl ließ man die Todesgefahr gelten.

In zwei Ansprachen befaßte sich der Papst mit dem **Problem der christlichen Moral, dem moralischen Empfinden** und dem Gewissen, als Richtschnur des Handelns: in den Generalaudienzen vom 27. Juli und vom 2. August (vgl. Osservatore Romano, 27. 7. und 3. 8. 72). In der ersten Ansprache ging der Papst ausführlich auf das Verhältnis von christlichem und weltlichem Leben, von Glauben und Leben ein. Er wandte sich gegen alle Versuche, „dem Laizismus im Verhalten, insbesondere in seinen öffentlichen und äußeren Formen, eine ausschließliche und absolute Herrschaft einzuräumen", die „Moral von der Theologie zu trennen", „jeglichen inspirierenden und lenkenden Einfluß der Religion auf die Zivilgesetzgebung und die normative Praxis" auszuschalten. Der Papst leugnete nicht autonome Kriterien menschlichen Verhaltens (z. B. in den Naturwissenschaften und auch für die staatliche Ordnung) und deren Legitimität noch die „Unterscheidung zwischen zeitlicher und geistlicher Ordnung". Doch Glaube und Moral hängen für ihn enger zusammen als Glaube und Vernunft: christliche Moral sei ein Leben aus dem Glauben und nach dem Glauben, d. h. im Lichte des Evangeliums, im Blick auf die Parusie, das mit der Hilfe des Heiligen Geistes und des kirchlichen Lehramtes geführt werde. Christliche Ethik sei wesentlich an Glaube und Taufe gebunden, sagte der Papst in Anlehnung an *A. Feuillet*. Aus dieser Grundbestimmung zog er zwei Folgerungen: 1. Gott müsse in unserem Leben den ersten Platz einnehmen, wobei Gottes- und Nächstenliebe eine untrennbare Einheit seien und 2. gerade diese religiöse Motivation müsse zu einem wirksamen Engagement für die soziale Gerechtigkeit in Welt und Gesellschaft anspornen. In seiner zweiten Ansprache suchte der Papst die Bedeutung des Gewissens für die christliche Moral aufzuzeigen. Er stellte das Gewissen als jene Instanz dar, wodurch der Mensch vor wie nach einer Handlung einen „besonderen Eindruck ... über den Gebrauch seiner Freiheit" empfindet. Das Gewissen sei notwendig, aber unzulänglich, sagte der Papst. Ohne das Gewissen könnten wir den sittlichen Wert einer Handlung nicht beurteilen, die sich aus dem Objekt, aus der Absicht und aus den Umständen ergebe (S. Th. I—II, 18, 1—4). Erst das Handeln nach seinem Gewissen mache den Menschen „innerlich völlig frei", auch wenn er unter äußerem Zwang stehe. Dennoch reiche das Gewissen allein nicht aus, wenn es nicht sowohl durch das „äußere Gesetz der bürgerlichen Ordnung" wie durch das „Wort des Evangeliums und der Kirche" geleitet wird.

Der **Deutsche Evangelische Missions-Rat (DEMR) unterstützt die Bemühungen der einheimischen Kirche um Selbstbestimmung auf Taiwan.** In einem kürzlich gefaßten Beschluß griff der DEMR die „Öffentliche Erklärung über unser nationales Schicksal" auf, die die Presbyterianische Kirche der nationalchinesischen Inselrepublik bereits Ende Dezember vorigen Jahres veröffentlicht hat. Der DEMR betont, daß er die Hoffnung dieser Kirche nicht enttäuschen kann und will, die um eine „im Geiste christlicher Bruderschaft gegebene weltweite Reaktion" gebeten hatte, damit ihr geholfen werde, „die Menschenwürde der 15 Millionen Bewohner von Taiwan zu sichern". Der jetzt veröffentlichte Beschluß enthält die Versicherung, daß der DEMR die Forderung der Presbyterianischen Kirche nach Selbstbestimmung für die Bewohner Taiwans unterstützt, die Erklärung der dortigen Kirche der Aufmerksamkeit seiner Mitglieder empfehlen werde und entsprechend seinen Möglichkeiten die Öffentlichkeit der Bundesrepublik auf die Situation in Taiwan aufmerksam machen wolle. Der Rat der EKD und die Leitungen der evangelischen Freikirchen werden gebeten, im gleichen Sinne zu arbeiten. Schließlich wird die *Bundesregierung* ersucht, „sich nach ihren Möglichkeiten gegen jede Festlegung des Status von Taiwan zu wenden, sofern nicht die Bevölkerung Taiwans zuvor gefragt worden ist und dem vorgeschlagenen Status zugestimmt hat". Bei einer zukünftigen Vereinbarung über die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Bonn und Peking könnte diese Frage akut werden. Bisher jedenfalls war die Volksrepublik China in solchen Fällen

darauf bedacht, eine Klausel aufzunehmen, die den Anspruch der chinesischen Kommunisten auch auf Taiwan unterstreicht. In ihrer Erklärung hatten sich die Presbyterianer, die mit 200 000 Mitgliedern die größte protestantische Kirche auf Taiwan darstellen, eindeutig dagegen ausgesprochen, daß Taiwan das „Opfer eines internationalen politischen Feilschens auf Weltebene" und eventuell „von Peking regiert" wird. Gleichzeitig aber forderten sie auch von der Regierung Chiang Kaischek grundlegende Änderungen. Sie erwarten endlich allgemeine Wahlen „für alle Vertreter für die höchsten Regierungsgremien". Diese Forderung nach Selbstbestimmung und einer repräsentativen Regierung soll den anormalen Zustand beenden helfen, daß sich die Regierung und das Parlament seit 1949 größtenteils aus den damals vom Festland geflohenen Politikern zusammensetzt. Durch Krankheit oder Tod ausgeschiedene Parlamentarier sind bis heute nicht ersetzt worden, Neuwahlen für diese Gremien gab es nicht. Dies geschah, um die Fiktion aufrechtzuerhalten, Taiwan sei nur eine Provinz Chinas, von der aus allerdings vorübergehend für alle Chinesen gesprochen und regiert werde. Nach dem Schock des Ausschlusses aus den UN machte die Regierung Taiwans bereits verschiedene *Zugeständnisse*. Die presbyterianische Kirche, die einen sehr hohen Prozentsatz einheimischer Taiwanesen aufweist, wurde von der Regierung wegen der Erklärung gerügt.

Der scheidende Generalsekretär des Weltkirchenrates forderte von Präsident Nixon die sofortige Einstellung der Bombardierung nordvietnamesischer Deichanlagen. In einem persönlichen Schreiben vom 17. Juli erläutert *E. C. Blake* zunächst, warum er diese Form des Appells wählen mußte. Seit Ende April habe er sich zusammen mit einer kleinen Gruppe führender ökumenischer Persönlichkeiten aus den USA vergebens um ein Gespräch mit dem Präsidenten bemüht, in dem die moralischen Fragen erörtert werden sollten, die der Vietnamkrieg aufwirft. Nun sei er gezwungen, den „Weg der Öffentlichkeit" zu gehen. Er greift in dem Brief (epd, 20. 7. 72) eine einzige Frage heraus, die allerdings „von größter moralischer Dringlichkeit" ist: die Frage der „konsequenten Zerstörung" nordvietnamesischer Deichanlagen durch Bombardierung und Erzeugung künstlichen Regens seitens der US-Streitkräfte. Nach den dem Ökumenischen Rat der Kirchen vorliegenden Berichten geschehe dies mit dem Ziel, „die Deiche so sehr zu beschädigen, daß es zu einer ‚Natur'-Katastrophe komme". Unter Hinweis auf die zu erwartenden Folgen für die Zivilbevölkerung (eine Million Menschen würde bei einem Bruch des Deichsystems sofort den Tod finden, weitere Millionen würden obdachlos und von Hungersnot und Epidemien bedroht) stellt Blake fest, es falle schwer, solchen Behauptungen Glauben zu schenken. Doch nach eingehender Information bei Westeuropäern, die sich seit vergangenem Juni in den betroffenen Gebieten aufgehalten haben, müsse er zu dem Schluß kommen, „daß die amerikanische Behauptung, die beschädigten Deiche wären auf eine Vernachlässigung von Seiten der Bevölkerung zurückzuführen, nicht stimmt". Ebenso sei unzutreffend, es hätten keine vorsätzlichen Bombardierungen stattgefunden. Berichte aus „Le Monde" (12. 7. 72) und des Schwedischen Fernsehens widerlegten diese Darstellungen. Auf Grund dieses Materials müsse er folgern, „daß eine vorsätzliche Bombardierung der Deichanlagen stattfinden muß". Deshalb sehe er sich gezwungen, *Nixon* dringend aufzufordern, sich in seiner Eigenschaft als Oberkommandierender der amerikanischen Streitkräfte für eine sofortige Einstellung der Bombardierung einzusetzen, „damit das Volk von Nordvietnam die Neubefestigungen vornehmen kann, die zur Verhütung einer Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes dringend notwendig sind". Bis Mitte August hatte Blake noch keine Antwort. Obwohl durch die Aussagen des ehemaligen amerikanischen Justizministers *R. Clark* z. B. die Anschuldigungen erhärtet wurden, erhielt der Generalsekretär eine ähnliche Abfuhr wie kurz zuvor UN-Generalsekretär *K. Waldheim*. Einer der Berater des amerikanischen Präsidenten, der Jesuitenpater *J. McLaughlin*, warf Blake „unkritische Meinungsmache" vor, die auf einem „Le Monde"-Artikel beruhe, der „voller Widersprüche" stecke (NCNS, 9. 8. 72). Blake antwortete darauf, es irritiere ihn, daß sich der Präsident „enger an die römisch-katholische Hierarchie und die konservativen Evangelischen anschließe als mit einigen protestantischen Führern zu sprechen".

Albanien gab das Fortbestehen religiösen Glaubens und religiöser Praxis zu. In einem erst jetzt bekannt gewordenen Artikel des KP-Zentralorgans „Zeri i Popullit" vom 8. Juli mit der Überschrift „Keinerlei Illusionen über religiöse Überbleibsel" untersuchte der Reporter *Rifat Dajti* besonders die Situation in der Stadt Shkodra, dem ehemaligen Zentrum der römisch-katholischen Kirche. In Gesprächen mit Führern und Aktivisten dortiger Massenorganisationen habe man ihm immer wieder erklärt, „Das *Fernsehen* ist ein echtes Problem geworden". Einige Menschen („religiös Hartnäckige") verfolgten das Programm von Radio Vatikan. Er kam zu dem Schluß, daß nur beständiges und tiefgehendes Durchgreifen diese Überbleibsel ausrotten könne. Anderenfalls bestehe die Gefahr, daß durch das Fernsehen neue Anhänger der überholten religiösen Überzeugung unter der Bevölkerung gewonnen werden oder aber die Menschen verwirrt werden könnten. Die Gegenmaßnahmen müßten resolut, mutig und systematisch getroffen werden. Auch von der Arbeit von Geistlichen wird berichtet, die „ohne Soutane" im Verborgenen sehr eifrig weiter Gottesdienste abhalten. In einer der führenden Oberschulen der Stadt bildeten die Schüler nach seinen Angaben zwei rivalisierende Fußball-Teams: die „Ex-Katholiken" und die „Ex-Moslems". Erst im Oktober 1967 hatten offizielle Stellen voll Stolz die „Erfolgsmeldung" verbreitet, Albanien sei der „erste atheistische Staat der Welt" (vgl. HK, April 1968, 192 ff.). Seither war nur wenig bekannt geworden über die Lage der Religionsgemeinschaften im Lande. Das Thema Religion überhaupt tauchte jetzt erstmals wieder auf. Die Behauptung allerdings, das Fernsehprogramm von Radio Vatikan übe einen besonders großen Einfluß auf die Bevölkerung aus, erweist sich als falsch, da Radio Vatikan nur Hörfunk ausstrahlt. Vermutlich bezieht sich der Hinweis auf die vom staatlichen *italienischen Fernsehen (RAI)* ausgestrahlten religiösen Sendungen. Diese Programme gibt es zwar schon seit langem, doch ergibt sich die „Gefährdung" für die albanische Bevölkerung erst seit der starken Verbreitung von Fernsehgeräten in den letzten Jahren.

Bücher

PETER SIBER, **Mit Christus leben.** Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung. Theologischer Verlag, Zürich 1971. 272 S., kart. 26.80 DM.

Der Wert der Studie liegt in der Begrenzung auf drei Gruppen von Kurzaussagen des Apostels Paulus, die in drei Kapiteln analysiert werden: I. 1 Thess 4, 13—18 mit dem Herrenwort 16—17a, dazu 1 Thess 5, 10 und 2 Kor 4, 14. Inhalt: die Erwartung der Auferstehung mit Christus oder das Sein mit Christus auf Grund seines Heilstodes und der Auferweckung. II. Phil 3, 10—11 und 20—21 mit Röm 8, 7—30. Inhalt: die Erwartung des Lebens oder Verherrlichtwerdens mit Christus auf Grund des Leidens mit ihm. III. Röm 6, 1—14 als Zeugnis für die Erwartung des Mitleidens mit Christus auf Grund des Mitgestorbenseins mit ihm. Alle drei Gruppen interpretieren

mit Syn-Formeln auf verschiedene Weise die von Paulus vorgefundene Hoffnung auf die künftige Auferstehung, die spätjüdischer Eschatologie entstammt. Die Urgemeinde glaubte sie realisiert in Christus. Die erste Gruppe kennt noch kein gegenwärtiges Teilhaben am Tod Christi, weder als Mitleiden noch als Mitsterben mit ihm. Gegenwärtig ist das eschatologische Leben im Leiden als ein streng von außen auf den Menschen zukommendes Leben. Erst bei der Parusie folgt die Auferweckung mit Christus. In der zweiten Gruppe lebt der Christ schon in der Gegenwart aus der Macht der Auferweckung Jesu. Wenn Paulus traditionelle Ansätze zu den Aussagen vorfand vom Mitleiden und Mitverherrlichtwerden mit Christus, liege sein originaler Anteil in der konsequenten Durchführung des Gedankens. Das Leiden mit Christus im Leben der Christen ist nicht Fortsetzung des einmaligen Absterbens mit Christus gegenüber der Sünde. Die dritte Gruppe gründet in der traditionellen Verbindung von Sündenvergebung und Taufe, insofern mit dem Sühnetod Christi. Aber „erst Paulus setzt an die Stelle der Vergebung der Sünde das Absterben mit Christus gegenüber der Macht der Sünde" (S. 247). „An die Stelle"? Oder führt das Absterben nicht die Vergebung geschehener Sünden fort in der Tilgung des weiter begehrenden „Fleisches"? Richtig ist der Zusammenhang des Teilhabens am Christusgeschehen mit dem Motiv des Herrschaftswechsels, der Befreiung von den Unheilsmächten. Es wird zur christlichen Existenz, doch extra nos verborgen. Frage: Ist die Aussparung der Lehre vom Geist und der Gnade sinnvoll?

DIETER EMEIS, **Wegzeichen des Glaubens.** Über die Aufgabe der Katechese angesichts einer von Science und Technik geprägten Mentalität. Mit didaktischen Skizzen zu den Themen „Liebe und Geschlecht" und „Friede". Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1972. 259 S., kart. lam. 22.50 DM.

Der bisherige Privatdozent in Münster und jetzige Professor für Pastoraltheologie in Würzburg und Berater der Kommission I der Gemeinsamen Synode, Dieter Emeis, legt hier einen ersten umfassenden Überblick über Möglichkeiten und Ziele einer zeitgemäßen Katechese vor. Sicherlich gab es auch bisher schon Ansätze für Überlegungen in dieser Richtung, doch fehlte es an einer so dichten und klaren Abgrenzung zwischen dem Anspruch von Science (der Autor selbst, ursprünglich Naturwissenschaftler, erklärt ausführlich, warum er diesen englischen, stark an der Empirie orientierten Ausdruck dem deutschen Begriff „Wissenschaft" vorzieht) und Technik einerseits und der Theologie mit ihrem Anliegen der Erschließung der Geheimnishaftigkeit des Lebens andererseits. Über diese Abgrenzung hinaus wird in der Abhandlung aber auch die Notwendigkeit und Möglichkeit des Aufeinandereingehens der beiden Bereiche aufgezeigt. Nach einer einleitenden Charakterisierung von Science und Technik und ihres weitgehenden Einflusses auf das Denken der heutigen Menschen folgt in einer theologischen Zwischenbesinnung, dem vielleicht wichtigsten Abschnitt des Buches, eine knappe Darstellung der im Glauben gegebenen, über Science und Technik hinausgehenden Anstöße für ein das Ganze, die Hoffnung und das Heil einschließende Leben. Die geschichtlich bedingten Belastungen und Verzerrungen in diesem spannungsgeladenen gegenseitigen Einwirken zeigt der Autor ebenso wie den heutigen Diskussionsstand. Die Hauptaufgaben der Katechese sieht er in einer vom Glauben her qualifizierten Zustimmung zu Science und Technik, im ständigen Verweis auf die Ergänzungsbedürftigkeit ihrer Weise des Denkens und Umgehens mit der Wirklichkeit und im Widerspruch und Widerstand gegen Monopolansprüche. Dabei verfällt der Autor an keinem Punkt der Gefahr, das Technische abzuwerten oder mit Klischees herkömmlicher Art zu dämonisieren. Anhand von zwei stark durch die Konfrontation mit der neuen Mentalität geprägten Themenkreisen bietet der Verfasser abschließend didaktische Skizzen zur Verdeutlichung einer neuen Katechese. Gerade die beiden gewählten Beispiele (Liebe und Geschlecht, Friede) eignen sich gut für diesen Versuch. Hauptverdienst dieser Untersuchung dürfte es sein, daß damit die theoretische Grundlage für eine Umstellung in der täglichen Praxis der Religionspädagogik gegeben wird. Diese Analyse müßte ein Wegzeichen für die Didaktik sein.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

CONGAR, Yves OP. **Propos en vue d'une théologie de l'„Économie" dans la tradition latine.** In: Irénikon Tome 45 Heft 2 (1972) S. 155—206.

Nach dem „Éditorial" legt Congar zusammen mit dem Beitrag von C. *Vogel* über die Frage der Handauflegung (S. 207—238) eine grundlegende Studie zum Problem der Anerkennung kirchlicher Ämter durch die Kirche des Ostens vor. Die bis auf die Patristik und Scholastik zurückgehenden Nachweise kirchlicher Praxis dienen letzten Endes der aktuellen Frage ökumenischer Kommissionen zum Thema Anerkennung der Ämter. Congar weist nach, daß sich die scholastische Sakramententheologie von der Ekklesiologie getrennt hat, und zwar auf Kosten einer Theologie des Heiligen Geistes, die das II. Vatikanum ziemlich schüchtern erneuert habe (vgl. ds. Heft, S. 422). Beide Arbeiten wollen erreichen, daß die Frage der Ämteranerkennung von der Theologie des Heiligen Geistes her angegangen wird. Aber Congar vertritt die These, die kirchliche Gewalt könne sich nicht Rechte anmaßen, die ihr nicht von Christus verliehen sind. Sie könne daher auch nicht eine „Apostolizität der Lehre" oder „Katholizität" im anglikanischen und z. T. lutherischen Sinne neben der Apostolizität des Amtes anerkennen, das auf der „apostolischen Sukzession" beruht. Nur ein sehr sorgfältiges Studium der Arbeit berechtigt zu der Frage, wieweit solche gelehrten Untersuchungen hilfreich sein können.

SCHÄFER, Klaus. **Jesu „indirekte" und „praktische" Rede von Gott.** In: Concilium Jhg. 8 Heft 6/7 (Juni/Juli 1972) S. 424—428.

Wie hat Jesus von Gott gesprochen? Diese Frage stellt sich *K. Schäfer* in seinem Beitrag im Rahmen des Gesamtthemas des Heftes über Wandlungen der Gottesfrage. Jesus habe von Gott „indirekt" und „praktisch" gesprochen, d. h., mit dem Wort „indirekt" soll angedeutet werden, daß er die Ausdrücke „Gottesherrschaft", „Vater", „ewiges Leben" u. a. nicht so verwendet, als ob man mit ihnen „einer schon bekannten Wirklichkeit bestimmte Eigenschaften sprachlich zu- oder absprechen kann". „Praktisch" meine, daß Jesus seinen Hörern über eine Wirklichkeit, die Gott heißt, keine Theorie bietet, sondern daß er Gott in konkreten Situationen wie Krankenheilung, Vergebung von Schuld usw. in Anspruch nehme. An der Geschichte von der „Sünderin" könne man gleichsam ein Modell seines Sprechens ablesen, das sechs Faktoren habe: den Sender (Jesus), den Empfänger (Simon), das gemeinsame Sprachsystem, die gemeinsame Situation, ein Medium der Übermittlung und die Mitteilung selbst. Dann deutet er kurz an, inwiefern Jesu Rede von Gott in ihrer „*Sprache*", ihrem „Kode" und in den „Texten" indirekt und praktisch ist.

Gemeindliche Katechese. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 23 Heft 4 (Juli 1972).

Der tatsächlichen kirchlichen Entwicklung weit voraus, versucht das Heft in Auffächerung des Themas und auf Grund einer Situationsanalyse der schrumpfenden Gemeinden die Möglichkeiten einer Mitverantwortung der ganzen Gemeinde bei der Glaubensübermittlung durchzugehen. J. *Müller* erklärt im einleitenden Beitrag im Hinblick auf den Verkündigungsauftrag der Gemeinde, ohne systematische Erwachsenenbildung sei die Aufgabe nicht zu lösen. W. *Rücke* gibt dafür den wesentlichen Beitrag: „Gesichtspunkte zur Didaktik und Methodik der gemeindlichen Katechese bei Erwachsenen" (S. 240—244) und fordert die Methode des Gesprächs im überschaubaren Kreis, was hernach für das aktuelle „Taufgespräch" im einzelnen erläutert wird. Beachtlich ist der Beitrag von W. *Blank* „Die Funktion der Familienkreise für die Sakramentenkatechese" (S. 256—261). Aber wo bleiben die Berichte über den Vollzug dieser ausgezeichneten Anregungen in dieser oder jener Gemeinde. Beispiele, wie es gemacht wird, wären für die Fruchtbarkeit des vordringlichen Themas unentbehrlich.

Kultur und Gesellschaft

BERGER, Peter L. **Die Sprachen des Mordes.** Analyse der Prozesse gegen Manson und Calley. In: Lutherische Monatshefte Jhg. 11 Heft 8 (August 1972) S. 408—413.

Nicht Journalismus, sondern der scharfe Blick eines soziologischen Könners hat es fertiggebracht, zwei so inkommensurable Phänomene wie den Hippy-Mörder und den Mörder von My Lai durch den Vergleich ihrer Prozeßaussagen wie der Reaktion des Durchschnittsamerikaners zu einer erschütternden Durchsicht zu führen. Zwei völlig verschiedene Verbrechen weisen dieselben charakteristischen Grundzüge auf: getötet wird „der Feind", hier „der Kommunismus", dort die Exponenten des Systems, und erreicht wird das selbstverständliche Morden durch die Ausschaltung des Gewissens mittels der Entindividualisierung. Beide Phänomene erklärt Berger aus der amerikanischen Weltanschauung. Er macht damit auch die Grundstimmung deutlich, die Amerika am Scheideweg zeigt.

LOBKOWICZ, Nikolaus. **Der Wissenschaftsbegriff der Neuen Linken.** In: Politische Studien Jhg. 23 Nr. 204 (Juli/August 1972) S. 369—381.

Der auf einem Vortrag bei der Hanns-Seidel-Stiftung im Januar 1972 beruhende Artikel des Professors für Politische Theorie und Philosophie und derzeitigen Rektors der Münchener Universität besteht aus vier Teilen. Im ersten Abschnitt wird die Entstehungsgeschichte des Begriffs „Neue Linke" verdeutlicht und somit sogleich eine Abgrenzung gegen andere Gruppierungen geboten. Im zweiten und dritten Teil werden nach einigen Anmerkungen zum Wissenschaftsbegriff im allgemeinen die historischen Voraussetzungen und anschließend einige Grundzüge des Wissenschaftsbegriffes der Neuen Linken skizziert. Der Autor betont verschiedentlich, daß er naturgemäß auf so knappem Raum nur einen Überblick, keineswegs aber Detailinformationen bieten könne. Als „nicht das geringste Verdienst der neomarxistischen Überlegungen über Wissenschaft" bezeichnet es Lobkowicz, daß diese darauf aufmerksam gemacht hätten, wie wenig in der heutigen Wissenschaftstheorie von der Frage der existentiellen und gesellschaftlichen Bedeutung der Wissenschaft die Rede ist. Im vierten Teil nennt der Autor die zwei wichtigsten Einwände gegen das Konzept der Neuen Linken: 1. normativer Anspruch, 2. Fragwürdigkeit der Prämisse, daß Emanzipation der höchste Wert ist.

PICHT, Georg. **Vernunft und Widervernunft.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 11 Heft 7 (Juli 1972) S. 354—359.

Als „Herausforderungen an Bürger, Politiker und Theologen" präsentiert der Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft eine Analyse der Weltlage mit der These: „Die Vernunft ist heute sprachlos geworden . . . Der objektive Geist (in den Strukturen) ist verrückt." Er beweist dies anhand von zwei Dokumenten, den (jetzt als Taschenbuch vorliegenden) „Kriegsfolgen und Kriegsverhütung" von C. F. v. *Weizsäcker* und der Rede von Minister Erhard Eppler vor der IG Metall am 11. 4. 72. Aus Weizsäckers Thesen entnimmt er, daß die technische Entwicklung nur den Supermächten souveräne Entscheidungen ermögliche, ihr Wettrüsten aber das Kriegsrisiko dauernd erhöht und mit atemberaubender Geschwindigkeit die Möglichkeit zur Verhinderung des Atomkrieges einschränkt. Dadurch machen sie die Lösung ihrer inneren Strukturprobleme unmöglich und produzieren die Widervernunft (z. B. Weltinflation). *Eppler* zieht die Folgerungen: Wir müßten unter Zeitdruck die Wertsysteme revidieren, das Wachstum auf Dinge beschränken, die wirklich gebraucht werden und durch politische Entscheidungen die Perversionen der ökologischen Krise lösen, mit der tragischen Folge, daß dann die Finanzierung der Sozialversicherung auf Wachstum hin zusammenbricht. Summa: die Theologie habe kein Recht, in dieser Lage die Postulate der Vernunft zu diffamieren und sich für unzuständig zu erklären.

VASOS, Georg. **Das Problem der Arbeitslosigkeit in den Entwicklungsländern Afrikas.** In: Vierteljahresberichte (der Friedrich-Ebert-Stiftung). Probleme der Entwicklungsländer Nr. 48 (Juni 1972) S. 157—173.

Die Entwicklungsländer Afrikas haben nicht nur den größten Bevölkerungszuwachs, sondern leiden auch verstärkt unter hohen Arbeitslosenquoten. Zwar ist man wegen der unzureichenden statistischen Unterlagen vielfach auf Vermutungen angewiesen, doch selbst wenn man von der mittleren Schätzung ausgeht, muß man z. B. für das Jahr 1970 mit mehr als 20 Millionen Arbeitslosen rechnen. Bei fortschreitender Mechanisierung scheint kaum eine Möglichkeit zu bestehen, diese Entwicklung zumindest aufzuhalten. Die „Vernachlässigung der Investitionen in den Faktor Mensch" wird als Hauptproblem im Entwicklungsprozeß der afrikanischen Länder angesehen. Nach eingehender Darstellung der ländlichen und städtischen Arbeitslosigkeit nennt der Verfasser eine Reihe von Schlußfolgerungen, die zu einer Verringerung des Problems beitragen könnten.

Les indicateurs sociaux, paravent politique? In: Economie et humanisme Jhg. 31 Heft 206 (Juli/August 1972) S. 2—47.

Das Schwerpunktthema dieses Heftes ist dem Problem der sozialen Indikatoren gewidmet. In sehr ausführlichen Einzeldarlegungen wird die Schwierigkeit geschildert, mit der in der heutigen Gesellschaft Planung betrieben werden kann. Die Wirtschaftswissenschaften lassen bisher weitgehend eine soziale Theorie vermissen, die ihren Standort und ihren Sinn bestimmt. Soziale Indikatoren könnten dazu in großem Maße beitragen. Aus vergleichbaren Daten der Vergangenheit, Gegenwart und voraussichtlicher künftiger Entwicklungen lassen sie sich zusammenstellen. Die zahlreichen Aspekte eines sozialen Phänomens können damit erhellt und für die praktische Politik zugänglich gemacht werden. Allerdings wird auch auf die Möglichkeit der Manipulation mit sozialen Indikatoren hingewiesen. Sie können leicht zum Mythos werden und nur noch gesellschaftliche, nicht mehr individuelle Anliegen fördern helfen. Gleichzeitig sind sie wichtige Vorläufer eines kontrollierten sozialen Wandels.

Kirche und Ökumene

HONECKER, Martin. **Zur gegenwärtigen Bedeutung von „Barmen" Art. V.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 16 Heft 4 (Juli 1972) S. 207—218.

Der Aufsatz gibt in Verbindung mit dem voraufgehenden von Th. *Strohm* „Justitia et Pax" (Erwägungen zu einer Grundformel politischer Ethik S. 193—207) Einblick in das innerevangelische Ringen, sich von der Ordinationsverpflichtung der „Barmer Theologischen Erklärung" (1934) zu distanzieren, die in Art. V. ad hoc eine funktionale Bestimmung des Staates (nach 1. Petr 2, 17) traf und die politische Zuverlässigkeit der „Bekennenden Kirche" bei gleichzeitiger Verwerfung totaler Ansprüche des Staates erweisen sollte. Beide Aufsätze relativieren die fast als Dogma behandelte „Erklärung" und fordern ihre Überprüfung anhand der Wirklichkeit, die vom Staat zur „Weltinnenpolitik" führt. Strohm tut das im Kontext zur derzeitigen katholischen Staatslehre und meint, die Formel „Justitia et Pax" trage auch der Tatsache Rechnung, daß breite Gruppen der heranwachsenden Generation die Tradition christlicher Staatsauffassung ablehnen und einer revolutionären Zivilisationsentwicklung zuneigen. Die Beiträge sind insofern von ökumenischer Bedeutung, als sie katholische Theologen vor die Implikationen evangelischer Ethik führen.

MADELIN, Henri. **Motivations des chrétiens en matière politique.** In: Études Heft 7 (Juli 1972) S. 15—31.

Études gibt hier einen der Beiträge wieder, die auf dem dritten internationalen Kolloquium in Straßburg zum Thema Politik und Glaube gehalten wurden. Das Mißtrauen der Christen gegenüber der Politik ist, wie Madelin eingangs feststellt, auch heute noch trotz eines gewissen Wandels in letzter Zeit sehr stark. Die Masse der Gläubigen denkt und handelt — abgesehen von einer sog. „progressiven" Minderheit — politisch rechts von der Mitte. Das gilt für die Protestanten wie für die Katholiken. Diese Einstellung schlage sich auch in den Wahlen nieder: man wählt Parteien, die in der Mitte oder rechts von ihr stehen. Diese Festlegung sucht Madelin sozio-psychologisch zu erklären. Er führt drei Grundhaltungen als Gründe an: man habe eine instinktive Abneigung gegenüber der Zwietracht und Uneinigkeit, wie sie sich aus den Interessengegensätzen in der Politik zwangsläufig ergeben, man habe eine falsche Auffassung von der Moralität des politischen Handelns überhaupt, das nicht einfach ein reines Abbild des individuellen moralischen Verhaltens sein könne, und man fürchte sich vor der Gewalt. Weiter geht der Autor noch auf zwei weitere Fragen ein, auf die eines christlichen Spezifikums in der Politik und auf die politische Radikalisierung einiger Gruppen von Christen.

WALTHER, Christian. **Macht oder Ohnmacht der Hoffnung.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 11 Heft 7 (Juli 1972) S. 336—341.

Eine Orientierung zum neuesten Stand der Auseinandersetzungen im französischen Protestantismus über die Denkschrift „Kirche und Macht" (vgl. HK ds. Jhg., S. 112 f.). Der laufend zitierte Text wird als Zeugnis eines bemerkenswerten Mutes kommentiert, aber beanstandet, daß die gegenwärtig Situation mit dem versagenden traditionellen Begriffsinstrument erfaßt werde. So werde das Ziel nicht erreicht, auf dem Hintergrund eschatologisch-apokalyptischer Hoffnung die Bildung einer progressiv-sozial-revolutionären Soziallehre voranzutreiben. Macht werde noch aus dem Kontext der spätbürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft interpretiert als System der Profitmaximierung auf Kosten der Schwachen. Kritisch wird die Analyse der Kirche in dieser Lage gewürdigt und die Utopie einer „armen Kirche" (von der ganz andersartigen Lage der Kirche in der BRD) in Frage gestellt. Das Dokument sei so wenig wie die Ökumene bereit, sich mit der Tatsache abzufinden, daß die neuzeitliche Gesellschaft ihre eigene Vernichtung produziert! Der Glaube daran, daß der Revolutionär die Lage verbessern kann (auch im französischen Katholizismus virulent), beruhe auf mangelnder theologischer Reflexion.

Personen und Ereignisse

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen hat auf seiner Sitzung in Utrecht (13.—23. August) den schwarzen westindischen Methodisten *Philip A. Potter* zum neuen Generalsekretär gewählt. Auf Dominica 1921 geboren, erhielt Potter nach mehrjähriger Tätigkeit als Laienprediger seine theologische Ausbildung in Jamaica und ging 1947 nach London, um dort seine Studien abzuschließen. Seit 1948 ist er mit der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen als Mitarbeiter, Ausschußmitglied oder Vorsitzender eines Ausschusses ständig verbunden gewesen, zuletzt als Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation. 1971 verlieh die Universität Hamburg dem pastoralen Praktiker der Mission den theologischen Ehrendoktor.

Papst Paul VI. bestätigte den bisherigen „Rector Magnificus" der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, den kanadischen Jesuiten *Hervé Carrier*, für weitere drei Jahre im Amt. Das Dekret der römischen Unterrichtskongregation für seine Wiederernennung trägt das Datum vom 18. Juli 1972. Im abgelaufenen Studienjahr waren an der Gregoriana und in den ihr angeschlossenen Instituten rund 2500 Studenten aus 76 Nationen immatrikuliert.

Zum Kapitelsvikar der Diözese Budweis wählte das Domkapitel Ende Juli den Domkapitular *J. Trdla*. Der neue Kapitelsvikar trat an die Stelle des am 10. Juni 1972 im Alter von 71 Jahren verstorbenen Bischofs *Joseph Hlouch*. Nach dem Tode von Hlouch, der am gleichen Tage wie der 83jährige Apostolische Administrator von Rosenau (Slowakei), *R. Pobozny*, gestorben war, gibt es in der ČSSR nur noch einen einzigen Diözesanbischof, den 67jährigen *S. Trochta* von Leitmeritz.

Papst Paul VI. ernannte am 22. Juli den Italiener *Andrea Cordero Lanza* di Montezemolo zum Vizesekretär der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax. Lanza wird Nachfolger von *Johannes Schütte* SVD, den der Papst im Dezember 1968 auf diesen Posten berufen hatte und der am 18. November 1971 bei einem Autounfall plötzlich gestorben war. Er gehört als Nuntiaturoberrat im Gegensatz zu seinem Vorgänger zum diplomatischen Personal des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche und tat längere Zeit Dienste bei den päpstlichen Nuntiaturen in Mexiko, Japan und in Ostafrika.

Zum neuen Katholikos (Patriarchen) der georgisch-orthodoxen Kirche wurde im Juli der 69jährige Metropolit *David Devdarian* von Urbnis gewählt. Er wird Nachfolger des im Frühjahr 1972 verstorbenen Katholikos Efrem II. (Sidamenidze). Die georgisch-orthodoxe Kirche, die wegen ihrer Selbständigkeitsbestrebungen nach der Revolution unter der atheistischen Verfolgung sehr gelitten hat, wurde vom Moskauer Patriarchat erst 1943 als autokephal anerkannt. Sie ist Mitglied des Weltkirchenrates und zählt hauptsächlich in der Georgischen SSR rund 750 000 Gläubige.

Der portugiesische Bischof der Diözese Nampula in Moçambique, *Manuel Vireira Pinto*, übte in einer Predigt scharf Kritik am Verhalten Portugals. Ganz besonders prangerte er die willkürlichen Verhaftungen ohne nachfolgende Prozesse als große Ungerechtigkeit an. Nach der Verfassung seien zwar alle Bürger gleich, in der Praxis dagegen sei die Position der Nicht-Weißen äußerst unsicher. Seit dem Rückzug der Weißen Väter aus Moçambique wurden von dort nicht mehr so offene und kritische Worte bekannt.

Der Präfekt der römischen Evangelisierungskongregation, *Agnello Rossi*, weilte während seiner Visitation der Missionsgebiete Mittel- und Südamerikas im Juli auch in Brasilien. Trotz offizieller Erklärung, seine Reise habe keinen diplomatischen Charakter, gilt es als sicher, daß der Kardinal als brasilianischer Staatsangehöriger und bei der Regierung hochgeachtet — zwischen 1964 und 1970 war er Erzbischof von São Paulo — sich auch bei allen Beteiligten um eine Entspannung des Verhältnisses von Kirche und Staat bemüht. Gegenüber der katholischen Zeitung „O São Paulo" verwies er auf Griechenland, das einer internationalen Kommission gestattete, die Lage der politischen Häftlinge zu untersuchen. Er unterstütze, erklärte er, alle Initiativen der brasilianischen Bischofskonferenz, die, obschon in sich gespalten, schon öfters gegen die willkürlichen Verhaftungen von Laien und Priestern protestiert hat.

Zum Vorsitzenden des neu ernannten Japanischen Bildungsrates wurde Pater *Franz Xaver Takashi Oizumi* SJ gewählt. Von 1954 bis 1968 war er Präsident der katholischen Sophia-Universität in Tokio. Außer ihm wurden noch zwei katholische Laien, der Novellist *Shusaku Endo* und die Schriftstellerin *Sawako Ariyoshi* in das 20köpfige Gremium gewählt, das grundlegende Richtlinien für die Reform des gesamten Bildungswesens Japans ausarbeiten soll. Die Wahl dieser katholischen Persönlichkeiten wird als bedeutendes Zeichen für den Einfluß der Kirche in Japan angesehen, wo von 100 Millionen Einwohnern nur 360 000 Katholiken sind.

Der Präsident von „Amnesty International" und frühere irische Außenminister *Sean McBride* berichtete nach seiner Rückkehr von einem Besuch in Nordvietnam sowohl von zerstörten katholischen Kirchen als auch von einer „gewissen Freiheit" der Katholiken in Nordvietnam. Erstaunt zeigte er sich, daß sich in einem vom Krieg heimgesuchten kommunistischen Land rund dreißig Arbeiter um den Wiederaufbau der Hauptkirche in der Diözese von Phat Diem kümmern konnten. Allgemein gültige Rückschlüsse auf die Situation der nordvietnamesischen Katholiken lassen sich aus diesen Beobachtungen jedoch wohl kaum ziehen. Dafür waren sowohl die Dauer des Aufenthaltes als auch die Zeit für nicht gelenkte Information zu kurz.

Msgr. *Francesco Colasuonno*, Nuntiaturrat in Neu Delhi, wurde zum Nuntiaturrat in Taipei (Formosa) ernannt, wo er als Geschäftsträger ad interim fungieren wird. Er übernimmt stellvertretend die Aufgaben für den apostolischen Pro-Nuntius, Erzbischof *Edward Cassidy*, der im Oktober unmittelbar vor der UN-Abstimmung über die Aufnahme Pekings und den Ausschluß Nationalchinas nach Rom gerufen wurde, von wo er bis heute nicht zurückgekehrt ist. In Taiwan wird diese römische Maßnahme in der Kirchenpresse bereits heftig attackiert.

Der schwarze Bischof der evangelisch-lutherischen Ovambokavango-Kirche, *Leonard Auala*, sprach sich während einer USA-Reise in St. Louis gegen den Abzug ausländischen Kapitals aus dem südlichen Afrika aus. Obwohl der südwestafrikanische Bischof die Apartheid-Politik ablehnt und die Unabhängigkeit seines Heimatlandes Namibia fordert, erhofft er den Verbleib des ausländischen Kapitals. Anderenfalls müßte mit großer Arbeitslosigkeit unter der einheimischen Bevölkerung gerechnet werden. Das amerikanische Unternehmertum könnte z. B. durchaus „zu einem Retter werden", wenn es die Nöte der Schwarzen berücksichtigen sowie ihnen gleiche Rechte und Löhne wie den Weißen und Ausbildungsbeihilfen gewähren würde.

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Möbelversandhauses EKAWERK, 4934 Horn - Bad Meinberg 1, mit dem preisgünstigen Angebot der modernen EKAWERK-Markenmöbel bei. Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

HERDER KORRESPONDENZ

Zehntes Heft
26. Jahrgang
Oktober 1972

Wo immer der Mensch auf der Suche ist, sich selbst und die Welt zu verstehen, können wir mit ihm gehen.

Paul VI.

Politik, Parteien, Kirche

Im Vorfeld und zu Beginn des Wahlkampfes ist es durch parteipolitisch engagierte und werbende Gruppen, die betont die Wählerschaft ihrer Konfession ansprechen wollten, und durch Äußerungen von kirchlichen oder kirchenbezogenen Repräsentativorganen auch im kirchlichen Raum zu lebhaften, teilweise heftigen politischen Auseinandersetzungen gekommen.

Den Anfang machte der im Juni 1972, hauptsächlich von Professoren und Publizisten zusammengesetzte *katholische Arbeitskreis* innerhalb der von *Günter Graß* begründeten und heute noch von ihm geleiteten SPD-Wählerinitiative. Dieser stellte sich der katholischen Öffentlichkeit mit einer Broschüre vor mit dem Tenor, das Godesberger Programm komme der katholischen Soziallehre am nächsten, während es höchst verderblich für Christen sei, das Christentum mit dem politischen Konservatismus von CDU/CSU in Verbindung zu bringen.

Mitte September, wenige Tage vor der Auflösung des Deutschen Bundestages und des offiziellen Beginns des Wahlkampfes, meldete sich eine größere Gruppe „prominenter Protestanten" (darunter in größerer Zahl als beim Katholischen Arbeitskreis auch Theologieprofessoren) unter dem Titel „Wider das Geschäft mit der Angst" eine „Aktion für die Politik Brandt/Scheel" zu Wort.

Parteipolitische Werbung und christliche Motivation

Noch vorher, am 30. August, hatte der *Geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken* nach einer Klausurtagung in Münster eine „Erklärung ... zur bevorstehenden Bundestagswahl" an die Öffentlichkeit gebracht — sie wurde inzwischen auch allen Pfarrämtern zugesandt und in den Kirchen ausgelegt — gegen die nicht nur die offiziellen Vertreter von der SPD und FDP, sondern auch CDU-freundliche Katholiken den Einwand erhoben, ihre Verfasser hätten sich zu sehr vom eigenen parteipolitischen Unterbewußtsein leiten lassen. Am 15. September, ebenfalls noch vor der Auflösung des Bundestags, folgte zusätzlich ein Aufruf der *Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Verbände*, in dem die Verbandsmitglieder zur aktiven Beteiligung am Wahlkampf aufgerufen werden.

Am 22. September kam schließlich die *„Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur gesellschaftspolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik"*, von der Kardinal *Döpfner* versicherte, sie wäre auch ohne bevorstehende Bundestagswahl gekommen, sie erhalte allerdings durch sie besondere Aktualität.

Zwischendurch gab es auch *bischöfliche Erklärungen von evangelischer und katholischer Seite* sowohl zur Frage der Wählbarkeit für Christen der im Wahlkampf kandidierenden Parteien wie zur Frage der Grenzen des politischen Engagements von kirchlichen Amtsträgern. Es gab eine „Vertrauenserklärung" des Bischofs von Münster in einer Predigt in Oldenburg, in der Bischof *Tenhumberg* versicherte, man könne von allen Katholiken erwarten, „daß sie bei nüchternem Einblick in die politischen Realitäten, in die Programme und in die Fragen der Parteien aufgrund eigener Gewissensentscheidung wissen, wen sie wählen können" (zit. nach der „Deutschen Tagespost", 8./9. 9. 72). Derselbe Bischof bekundete sein Bedauern, daß der Versuch einer Verbesserung des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und SPD nicht gelungen sei und forderte zugleich die Geistlichen auf, in der Verkündigung parteipolitische Neutralität zu wahren, was beispielsweise *F. J. Trost* (im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt", 10. 9. 72) als Sorge interpretierte, aufbegehrende Kapläne könnten die SPD empfehlen. Landesbischof *Dietzfelbinger* warnte in einem Brief an die Geistlichen seiner Landeskirche vor einer „Überdimensionierung" des Politischen in das Ideologische und Religiöse hinein und forderte die Geistlichen auf, ihren kirchlichen Auftrag nicht durch „vordergründig Politisches oder Parteipolitisches" zu überdecken (vgl. epd, 14. 9. 72).

Dem Wort Dietzfelbingers folgte die Erklärung des Rates der EKD zur Bundestagswahl (vgl. epd, 25. 9. 72) mit drei aus der Not geborenen, aber sehr souveränen Feststellungen: 1. Es sei nicht Aufgabe der Kirche, eine bestimmte Partei zu empfehlen. 2. Alle jetzt im Bundestag vertretenen Parteien seien „fähig und geeignet, Regierungsverantwortung sachgemäß wahrzunehmen". 3. Die Wähler sollten sich nicht in die Übersteigerung von Gegensätzen hineinziehen lassen.

Zugleich gab es erste Anzeichen dafür, daß man evangelischerseits ganz im Unterschied zum katholischen Arbeitskreis in der SPD-Wählerinitiative und im Unterschied zur stark moralisch wertenden Auseinandersetzung um die Ostverträge (vgl. HK, Mai 1972, 211) bestrebt ist, bei parteipolitischer Werbung die „christliche" Motivation gegenüber den politischen Sachargumenten zurücktreten zu lassen. Die Autoren des Aufrufs „Wider das Geschäft mit der Angst" erklärten auf Einwendungen hin nachdrücklich als „Bürger" und nicht als „Träger kirchlicher Funktionen" zu sprechen; sie seien nicht die Kirche und wollten auch nicht die Kirche vor einen bestimmten politischen Karren spannen.

Kaum der Registrierung wert sind die jeweiligen obligat polemischen Stellungnahmen der verschiedenen amtlichen Parteisprecher, wobei es sich fast von selbst versteht, daß SPD und FDP etwa die Erklärung des ZdK als katholische Variante von CDU-Propaganda abtaten und der Sprecher der CDU gerade dieses Dokument „sehr besonnen, sehr demokratisch und sehr klug" fand, während er den Aufruf der protestantischen Gruppe zum „simplen parteipolitischen Manöver" deklarierte, das obendrein noch „dumm" sei.

In der gleichen Zeit gingen aber auch Gesprächs- und Kontaktversuche politischer Parteien mit kirchlichen Persönlichkeiten und Gruppen weiter, wobei gerade die *FDP* — gewiß ein Novum im Verhältnis von Kirche und Parteien — in einer Reihe von Gesprächen in der Theodor-Heuss-Akademie in Gummersbach den Dialog mit katholischen Gruppen suchte.

Widersprüchliche Trends

Nun wäre es ein allzu schwieriges und vielleicht auch nutzloses Unterfangen, alle Aktivitäten, Erklärungen und Gegenerklärungen, Angriffe, Rechtfertigungen und Vermittlungen auf ihren *realen Einfluß* hin zu untersuchen oder sie auch nur als eine Art Gradmesser der Veränderungen des politischen Klimas zwischen Kirche und Parteien oder als Meßinstrument für die Verschiebungen parteipolitischer Einstellung im vermutlichen Wählerverhalten kirchlich engagierter Gruppen und des Kirchenvolkes insgesamt zu sehen. Der faktische Einfluß einer ZdK-Erklärung, die in den Kirchen ausliegt und gewiß auch von vornherein auf die Zustimmung einer breiten Schicht stößt, ist in Wirklichkeit ebenso schwer einzuschätzen wie ein Aufruf von Wählerinitiativen zugunsten einer bestimmten Partei, obwohl unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten eher anzunehmen ist, daß in beiden Fällen politische Haltungen — affirmativ oder negativ — mehr bestätigt als verändert werden.

Die Zeit eines Wahlkampfes erweist sich auch als wenig geeignet, Fragen des konfessionsbestimmten politischen Verhaltens grundsätzlich anzugehen, denn so offen und gelegentlich auch dekouvrierend politische Interessen auch kirchlicher Gruppen zu Wahlkampfzeiten zum Vorschein kommen, so sehr *verdeckt* gerade dieser Wahlkampf mit seiner notwendigen Vergröberung der Argumentation die tatsächliche politische Haltung der Bevölkerung und vermutlich auch das tatsächliche Verhältnis der Parteien zueinander. Das gilt bereits für das Schlagwort der Polarisierung: Dort, wo der politische Tageskampf am schärfsten wird, wo es auf die Stimmen der Wähler ankommt, besonders im Fall der Bundesrepublik, wo sich ungefähr gleich starke Lager gegenüberstehen, müssen aus der Not der taktischen Konfrontation politische Gemeinsamkeiten, auch solche, die durch gemeinsame Sachprobleme aufgegeben sind, zurücktreten. Dadurch entsteht notwendig ein Gefälle zwischen der öffentlichen politischen Diskussion und der Grundorientierung der Parteien, aber auch zwischen den publizistisch ventilierten Meinungen und der persönlichen politischen Einstellung der Masse der Bevölkerung; dies gilt gewiß auch für den Bereich der christlichen Kirchen. So scheint beispielsweise doch eine Abflachung konfessionsbedingter Fronten — Hinwendung eines beträchtlichen Teils des stabilitätsbewußten liberalen protestantischen Bürgertums zur CDU, eine relative, wenn auch nur sehr langsame Öffnung des katholischen Bevölkerungsteils, soweit er kirchlich gebunden ist, gegenüber den anderen Parteien — als langfristiger Trend entscheidender zu sein, als das, was im Zeitraum eines einzelnen Wahlkampfes an kirchlich eingefärbtem politischem Bewußtsein hochkommt. Dennoch ist die Frage nicht ohne Belang, wieweit durch die jetzige politische Diskussion im kirchlichen Raum neue Trends gefördert oder alte stabilisiert oder rückgängig gemacht werden.

Drei Erklärungen auf einmal

Unter diesem Gesichtspunkt verdienen gerade die eingangs genannten und im Schlußteil dieses Heftes dokumentierten Erklärungen und Aufrufe katholischer Repräsentativorgane eine besonders aufmerksame Lektüre. An ihnen fällt ein Vierfaches auf: 1. die Zahl und die zeitliche Dichte, in der sie aufeinander folgten, 2. die auffallende Übereinstimmung in der Aufzählung und Wertung politischer Sachfragen, 3. der teils scharfe, teils geradezu dramatische Ton, 4. der unterschiedlich gelungene Versuch, die eigenen Intentionen und Formulierungen politisch differenziert und parteipolitisch distanziert vorzutragen.

Zum Ersten: Drei politische Erklärungen verschiedener katholischer Gremien innerhalb von vier Wochen hat es meines Wissens bisher noch bei keinem Bundestagswahlkampf gegeben: zuerst das ZdK, dann die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände und schließlich die Bischofskonferenz, dies ist gewiß eine ungewöhnliche Häufung von wahlkampfbezogenen Stellungnahmen. Nun ist freilich zweierlei zu bedenken. Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz ist kein Wahlaufruf, nicht nur formal nicht, weil noch ein eigenes Wort zur Wahl angekündigt ist, sondern auch in der Sache nicht, weil dort der Finger auf Entwicklungen gelegt ist, die längerfristig angelegt sind und die die ganze Gesellschaft, nicht nur den Staat und schon gar nicht nur die Parteien betreffen. Sodann wurden die Erklärungen durch die Zeitumstände nahegelegt. Die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände, die satzungsgemäß alle Jahre und deshalb dieses Jahr zum erstenmal außerhalb eines Katholikentages stattfinden mußte, fiel beinahe mit der Eröffnung des Wahlkampfes zusammen. Die Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz findet routinemäßig in der zweiten Septemberhälfte in Fulda statt. Und selbst für die Erklärung des ZdK ist das Argument des Präsidenten, des rheinland-pfälzischen Kultusministers *B. Vogel*, verständlich, mit dem dieser dem einzigen SPD-Mitglied im Zentralkomitee, *H. Schmidt-Vockenhausen*, entgegnete, eine Befassung der Vollversammlung des ZdK mit der Erklärung sei deshalb nicht möglich gewesen, weil diese erst im November, also unmittelbar vor der Wahl, tagen werde. Bei den Verbänden mag für eine eigene Erklärung auch die Tatsache eine Rolle gespielt haben, daß sie sich im Zentralkomitee ohnehin nicht stark genug vertreten sehen und deshalb eine *Profilierung* ihrer Arbeitsgemeinschaft anstreben. Jedenfalls fand in der Delegiertenversammlung der Antrag keine Zustimmung, sich einfach der Erklärung des ZdK anzuschließen.

Zum Zweiten: In allen drei Verlautbarungen fällt der *dramatische Ton* auf, in dem die politische Situation in der Bundesrepublik angesprochen wird. Dies gilt besonders für die ZdK-Erklärung, die gleich zu Beginn zweimal von der „ernsten" bzw. „kritischen Situation unseres

Landes" spricht; doch auch die Erklärung der Verbände spricht gleich in der ersten Zeile von einer „Situation der besonderen Belastung unserer freiheitlich-demokratischen Ordnung", und die Bischöfe tadeln nicht nur die fortlaufende „Zerrüttung der menschlichen Grundwerte", sondern appellieren an die Öffentlichkeit, die „auf dem sittlichen, wirtschaftlichen und politischen Trümmerfeld des Jahres 1945" aufgebaute Ordnung zu verteidigen und weiter zu entwickeln. Auch die Bischöfe sehen diese Ordnung offenbar gefährdet.

Gemeinsame Anliegen, verschiedene Akzente

Zum Dritten: Neben dem gemeinsamen dramatischen Ton fällt noch mehr die *Parallelität der angesprochenen politischen Probleme* auf. Die Konstanten sind zahlreich. Ich nenne nur vier: a) Den Abbau sittlicher Werte: Die ZdK-Erklärung spricht von der zunehmenden Verwechslung von Freiheit mit subjektiver Beliebigkeit; die Erklärung der Verbände apostrophiert die „zügellose Ausbreitung gewaltverherrlichender und unsittlicher Vorstellungen". Die Bischöfe wenden sich zusätzlich gegen den Trend, den Einzelnen von persönlicher Verantwortung zugunsten der Öffentlichen Hand zu entlasten. Alle drei Verlautbarungen wenden sich einmütig gegen die bisherigen Pläne zur Reform des § 218. b) Die Warnung vor radikalen Kräften: Die Bischöfe wenden sich gegen radikale Gruppen, die die parlamentarische Demokratie „aushöhlen" möchten; die Erklärung spricht von der Gefahr politischer Utopien, die den freiheitlichen und sozialen Rechtsstaat gefährden; die ZdK-Erklärung warnt gleich dreimal vor „Systemüberwindung". c) Die Absage an ein Übergewicht des Staates gegenüber der Initiative des Einzelnen: In der Verbände-Erklärung ist die Rede von versorgungsstaatlichen Entwicklungen; die Bischöfe sprechen einmal vom „Gefälligkeitsstaat", ein andermal von der Entmündigung des Einzelnen durch staatliche Versorgung und Planung; das ZdK wendet sich ebenfalls gegen „dirigistische", „versorgungsstaatliche" und „kollektivistische" Tendenzen; alle drei warnen gezielt vor einer Einengung der Tätigkeit freier gesellschaftlicher Gruppen, Zusammenschlüsse und Verbände unter mehr oder weniger deutlicher Anspielung auf das kirchliche Wohlfahrtswesen. d) Alle drei Erklärungen verurteilen einheitlich das Umsichgreifen von Gewalt.

Zum Vierten: Dennoch gibt es *beträchtliche Unterschiede.* Zunächst in sachlichen Schwerpunkten: Das ZdK und die Verbände sprechen beispielsweise gemeinsam die wirtschaftliche Situation an, was die Bischöfe erwartungsgemäß vermeiden. Das ZdK prangert die heutige Geldentwertung als soziale Ungerechtigkeit an und verbindet damit an die Adresse der Regierung, wie es deutlicher nicht sein könnte, die Aufforderung, Wirtschafts- und Finanzpolitik unter das Gebot sozialer Gerechtigkeit zu stellen und nicht zur Systemüberwindung zu mißbrauchen, und fast wörtlich dasselbe wiederholt die Erklärung der Verbände. Unterschiede sind aber auch in der Tendenz feststellbar. Zwar läßt schon die Auswahl der Sachfragen bei allen drei Erklärungen eine beträchtliche Distanz zu den Regierungsparteien erkennen, doch ist die Frage der parteipolitischen „Neutralität" durchaus unterschiedlich geregelt. Das ZdK hat sich in diesem Punkt offenbar die wenigste, die Bischofskonferenz die größte Mühe gegeben. Der Tenor der ZdK-Erklärung, die sich ihrer plakativen Kürze bewußt einer vereinfachenden, aber politisch zugespitzten Sprache bedient, enthält nicht nur solche Passagen, die man in ähnlicher Formulierung auch schon aus dem Munde prominenter Oppositionspolitiker gehört hat. Es werden auch alle jene Fragen unterlassen — etwa die nach der Sozialbindung des Eigentums, insbesondere des Eigentums an Grund und Boden —, die auch als Kritik an der CDU verstanden werden könnten. Die Aussöhnung mit dem europäischen Osten wird kaum erwähnt, das Thema Mitbestimmung ist ganz ausgespart, während die Erklärung der Verbände immerhin die Sozialbindung des Eigentums (in der Endfassung, nicht aber im ursprünglichen Entwurf) betont und für eine Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft eintritt, „in der die Stellung der Arbeitnehmer durch erweiterte Formen der Mitbestimmung gestärkt wird".

Chance verpaßt?

Während die Bischöfe und ein Stück weit auch die Verbände die Chance genutzt haben, von katholischer Seite her Sachfragen zu formulieren, die für eine kritische Auseinandersetzung mit den Parteien aller Programme geeignet sind, hat das Zentralkomitee die gleiche Chance offenbar nicht genutzt. Freilich wird man auch hier nüchtern urteilen müssen. Man kann von einem Gremium wie dem 30köpfigen Geschäftsführenden Ausschuß des Zentralkomitees, dem ganz überwiegend aktive CDU-Mitglieder und Sympathisanten angehören — im Präsidium sind gleich zwei führende CDU-Politiker vertreten —, nicht erwarten können, daß sie bei der Formulierung „katholischer" Stellungnahmen völlig von ihrer Parteizugehörigkeit absehen können. Es wirkt allerdings politisch wie innerkatholisch wenig glaubwürdig, wenn man sich dennoch so verteidigt, als läge hier keinerlei Gedanken- und Interessenverfilzung vor. In den letzten Jahren wurde öfters die Forderung erhoben, die Bischöfe sollten sich in Fragen der Gesellschaft mit parteipolitischer Komponente zurückhalten, sich mehr auf die Grundsätze konzentrieren und die konkreten politischen Tagesfragen den Laien überlassen. An diesen Vorschlag scheinen sich die Bischöfe diesmal selbst gegen manchen Rat gehalten zu haben. Wem aber an einer Entflechtung im Verhältnis Kirche—Parteien am Herzen liegt, wird sich kaum mit einer Verlagerung von parteipolitisch eingefärbten Stellungnahmen von einem Bischofs- zu einem Laiengremium zufriedengeben. Selbstverständlich können Gruppen von Katholiken mit missionarischem Bewußtsein, die sich alle Mühe geben zu zeigen, wie unchristlich die Politik der Unionsparteien und wie christlich-progressiv die der Sozialdemokraten ist, noch weniger weiterhelfen. Hilfreich wäre auf dem Wege einer ideologischen Entkrampfung zwischen Kirche und demokratischen Parteien nur eine andere Konzeption kirchlicher Repräsentativgremien. Nicht daß sich eine Unvereinbarkeit von kirchlichem und parteipolitischem Mandat innerhalb des deutschen Katholizismus von heute auf morgen durchsetzen ließe, dazu sind die gewachsenen Verästelungen zwischen dem Zentralkomitee, den Katholischen Verbänden und den Unionsparteien zu stark und zu zahlreich. Aber die politisch-kirchliche Glaubwürdigkeit des deutschen Katholizismus, soweit er gemeindlich und verbandlich im ZdK organisiert ist, wird sich auch nicht durch Zuwahl einiger Angehöriger aus anderen Parteien, sondern nur durch mehr personelle und sachliche Distanz zu allen Parteien erhalten bzw. wiederherstellen lassen. *D. A. Seeber*

Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Vom 18. bis 21. September fand in Fulda die Herbstvollversammlung 1972 der Deutschen Bischofskonferenz statt. In der Pressemitteilung, mit der die Vollversammlung angekündigt wurde, stand ein umfangreicher Themenkatalog. Er reichte von der Bußpastoral bis zur Missionstätigkeit, vom kirchlichen Lehrbeanstandungsverfahren bis zu dem bereits im Mai in Würzburg verabschiedeten publizistischen Sofortprogramm. Die gesamte Thematik, die zur Verhandlung stand, läßt sich in etwa nach drei Stichworten ordnen: kirchlich pastorale, kirchenpolitische und gesellschaftspolitische Fragen: die ersten überwogen, die zweiten wurden betont herausgestellt, die dritten hatten die meiste Brisanz.

Einheitsübersetzung der Bibel fertiggestellt

Ein Ergebnis außer der Reihe war die Vorstellung der „Einheitsübersetzung" des Neuen Testaments, die auf der Pressekonferenz von dem früheren Direktor des Katholischen Bibelwerkes, Prof. O. *Knoch* (Passau), ausführlich erläutert wurde. Der Abschluß dieses seit 10 Jahren laufenden Unternehmens — auch die Übersetzung des Alten Testaments ist abgeschlossen und soll 1973 veröffentlicht werden — ist in der Geschichte der deutschen Bibelübersetzung ein Ereignis ersten Ranges. Sie entstand im Auftrag aller Bischöfe deutschsprachiger Diözesen und der Diözesen mit deutschsprachigen Bevölkerungsgruppen. Über 80 Fachleute (Exegeten, Katechetiker, Liturgiker, aber auch Sprachwissenschaftler und Schriftsteller) waren daran beteiligt.

Die Evangelische Kirche in Deutschland war von Anfang an eingeladen, sich zu beteiligen, doch kam es zu einer Mitarbeit erst nach dem Abschluß der Revision der Lutherbibel, so wurden nur Teile gemeinsam übersetzt: die Psalmen, das Matthäusevangelium (in der gemeinsamen Übersetzung noch nicht fertiggestellt), der Römer- und der Galaterbrief, dazu mehrere wichtige liturgische Textstücke. Hinzu kommt die Einigung auf eine gemeinsame und einheitliche Wiedergabe biblischer Eigennamen. Trotz dieser nur begrenzten Gemeinsamkeit, die wohl weiter gediehen wäre, hätte man mit dem Unternehmen einige Jahre später begonnen, wurde jetzt nochmals festgestellt, im sprachlichen Verständnis der Bibel gebe es keine konfessionell bedingten Kontroversen.

Die Rechte für die Einheitsübersetzung liegen bei der von den Bischöfen eigens dafür gegründeten Katholischen Bibelanstalt GmbH in Stuttgart, die dem Katholischen Bibelwerk angeschlossen ist. Lizenzen auf den Endtext will man an alle Verleger vergeben, „die ein berechtigtes Interesse nachweisen".

Die kirchlich-pastoralen Themen

Hier sind in erster Linie zwei Dokumente zu nennen, die Erläuterungen bzw. Durchführungsbestimmungen zu neueren römischen Erlassen bringen. Sie betreffen einmal die „seelsorglichen Richtlinien der Glaubenskongregation für die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution" (vgl. HK, August 1972, 39 ff. und September 1972, 421), zum andern die „Instruktion des Einheitssekretariats über die Zulassung von nichtkatholischen Christen zur Eucharistie in besonderen Fällen" (vgl. HK, August 1972, 373 und September 1972, 420).

In beiden Fällen folgen die Bischöfe römischen Richtlinien, aber setzen beim *Bußdokument* etwas andere Akzente. Erstens stellen sie fest, daß der von den Richtlinien (V) genannte „schwerwiegende Notfall" (Mangel an Priestern bei großer Zahl von Beichtwilligen) „zum gegenwärtigen Zeitpunkt" nicht vorliege. Deswegen lehnen sie eine Ausdehnung der Möglichkeit der Generalabsolution für ihren Bereich ab. Zweitens legen die deutschen Bischöfe größeres Gewicht auf die Bußfeiern, die in den Richtlinien nur en passant erwähnt werden. Sie können nach der Meinung der Bischöfe „eine wertvolle Hilfe werden, um das Gewissen der einzelnen zu bilden ... und den Sinn für die kirchlich-soziale Dimension der Buße wieder allgemein bewußt zu machen". Ein „ausgewogenes und sich ergänzendes Miteinander" von Bußfeiern und sakramentaler Einzelbeichte soll in den Gemeinden angestrebt werden. Die Bußfeiern seien „eher" als Hinführung zu verstehen.

Keine eigenen Akzente, in denen der Versuch einer angepaßten Umsetzung auf deutsche Verhältnisse sichtbar würde, findet man in der *Erklärung zur Instruktion des Einheitssekretariats*. Der entscheidende Passus lautet: „Weil Abendmahlsgemeinschaft Kirchengemeinschaft ist und die Teilnahme am Herrenmahl zugleich Bekenntnis zur konkreten Gemeinschaft der Kirche, ist angesichts der gespaltenen Christenheit diese Zulassung (von nichtkatholischen Christen) nur in besonderen Fällen und unter bestimmten Bedingungen möglich." „Es ist für die deutschen Bischöfe eine Pflicht, darauf hinzuweisen, daß die in der Instruktion ermöglichte beschränkte offene Kommunion nur mit den Orthodoxen auf der Basis der Gegenseitigkeit möglich ist, nicht aber mit den reformatorischen kirchlichen Gemeinschaften; denn diesen fehlt das Weihesakrament und damit die ‚volle Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums'."

Einige wenige Hinweise bezogen sich auf die *Priesterfrage*, und zwar in der Hauptsache auf die gegenwärtig in Ausarbeitung befindlichen Pläne einer Reform des Theologiestudiums. Überlegt werde die Möglichkeit verschiedener Studiengänge, auch sollten neue Bedingungen für den Zugang für Spätberufene geschaffen werden. Ein gemeinsames Hirtenwort zur Frage des Priesternachwuchses wurde angekündigt.

Zur *Sexualmoral* wurde ebenfalls ein Hirtenwort angekündigt. Es lag bereits ein Entwurf vor, auf den man sich offensichtlich noch nicht einigen konnte. Dafür scheint die Einsicht gewachsen zu sein, daß gerade dieser

Bereich eines vertieften Studiums bedarf. Es wurde die Schaffung einer eigenen Theologenkommission für das Studium dieses Fragenkomplexes beschlossen. Indessen soll eine Arbeitsgruppe eine Handreichung für Eltern, Geistliche und Jugendliche erarbeiten. Verabschiedet wurde indessen eine Vorlage zur Regelung von Lehrbeanstandungsverfahren. Man entschloß sich dazu nach den Erfahrungen mit einer Reihe von Streitfällen mit Theologen bzw. zwischen Theologen und Bischöfen. Man wollte eine Regelung schaffen, die dem Bischof mehr Handlungsmöglichkeit verschafft, zugleich aber betroffenen Theologen Rechtsschutz vor Diskriminierungen bieten soll.

Kirchenpolitische Gesichtspunkte

Hier ist ein Thema zu nennen, das im offiziellen Pressekommuniqué und auch in der Eröffnungspredigt von Kardinal *Döpfner* unter seelsorglichen Gesichtspunkten stark herausgestellt wurde, das aber wohl mehr ein kirchenpolitisches, wenn nicht überhaupt politisches war: die *Vertriebenenseelsorge*. Döpfner zeigte Verständnis und bat um Verständnis: „Laßt euch nicht verbittern! Sucht die Entscheidung des Heiligen Stuhles von ihrer inneren Absicht her zu verstehen, und helft mit, daß alles zu einem guten Abschluß, zum Frieden Christi kommt." Gleichzeitig richtete er einen „brüderlichen Gruß" an die polnischen Katholiken (aber auch an die Deutschen, die sich noch jenseits der Oder-Neiße befinden) und verband damit den Wunsch, die Neuordnung der Diözesen jenseits von Oder und Neiße möge „der freien und fruchtbaren Entfaltung der Kirche in Polen dienen". Auch das Kommuniqué zeigte sich um die Heimatvertriebenen bemüht. Die Bischöfe unterstützen die Forderung der katholischen Schlesier nach einem eigenen Apostolischen Visitator. In Zahlen wurde belegt, was in letzter Zeit im Bereich der Vertriebenenseelsorge investiert wurde und dazu noch eine Verstärkung der Zuwendungen für seelsorgliche und kulturelle Zwecke in Aussicht gestellt. Auch die seelsorglichen Bemühungen um die Exilgruppen sollten verstärkt werden. Kardinal Döpfner hatte in seiner Predigt übrigens noch einen zweiten kirchenpolitischen Akzent gesetzt, der sich auf die Konsequenzen der gegenwärtigen Ost- und Deutschland-Politik bezog. Die Bischöfe, erklärte Döpfner, begrüßten alles, was dem Frieden und auch dem Wohl unserer Landsleute in *Mitteldeutschland* dient", aber in vielen Bereichen wachse die Gefahr weiterer Entfremdung. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz bekannte sich zu der „erneuten Selbstverpflichtung" gegenüber den Bischöfen und Katholiken in der DDR, „über alle äußeren Regelungen hinweg treu zu ihnen zu stehen und in der wachen Mitsorge um das Wirken der Kirche, das in der Gegenwart wahrhaftig nicht leichter geworden ist . . ." Dies klang wie ein vorbedachter Hinweis auf mögliche spätere Veränderungen. Es ist zwar klar, daß der Vatikan nach der Neuregelung im Oder-Neiße-Gebiet jetzt nicht auch einer Neuregelung der Diözesen in der DDR, die auch notwendig zu einer politischen und rechtlichen Aufwertung der dortigen Ordinarienkonferenz führen müßte, zustimmen würde, weil jede Grundlage des internationalen bzw. des Völkerrechts fehlt, aber es ist ebenso bekannt, daß die SED-Führung nach Abschluß eines Grundvertrages mit der Bundesrepublik eine solche Neuregelung energischer anstreben wird, als sie es jetzt schon tut.

Zu den „kirchenpolitischen" wird man wohl auch die *ökumenischen Fragen* zählen können, die in Fulda anstanden. Schon die große Zurückhaltung in der Frage der begrenzten offenen Kommunion zeigte, daß die „Unbefangenheit" der sechziger Jahre, von der Lukas Vischer in Utrecht im Bezug auf das Verhältnis Rom—Genf gesprochen hatte (vgl. ds. Heft, S. 489) auch in Deutschland nicht mehr besteht, wenn sie in dem Maße je bestanden haben sollte. Man griff zwar die neueren Bemühungen um mehr ökumenische Zusammenarbeit in den Gemeinden wieder auf, aber beließ es in diesem Punkt mit einem Verweis auf die Arbeit der Synode und bei der Absichtserklärung, „unter den lebendigen und engagierten Katholiken das Bewußtsein für eine lebendige, aber ausgewogene ökumenische Haltung zu schaffen". Die *Vollmitgliedschaft der katholischen Kirche in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* sei zwar, so hieß es, spruchreif, aber ein endgültiger Beschluß wurde, entgegen manchen Erwartungen auch hierzu nicht gefaßt.

Gesellschaftlich-politische Fragen

Aus diesem Bereich nennt das amtliche Kommuniqué drei Punkte: die *gesellschaftspolitische Erklärung* über die von den Bischöfen eindringlich beschriebene Gefahr der gesellschaftlichen Zerrüttung menschlicher Grundwerte (vgl. den Wortlaut ds. Heft, S. 518); den *Entwurf einer Erklärung über politische Krisen- und Konfliktherde*, in dessen Mittelpunkt die Wahrung der menschlichen Grundrechte und die Ablehnung von Gewaltanwendung stehen und der demnächst veröffentlicht werden soll; die *Diskussion von aktuellen Bildungsfragen* mit der ausdrücklichen Bejahung der Bemühungen um einen stoffbezogenen Unterricht und einer deutlichen Warnung vor einem Abgleiten der Bildungsreform ins rein Formale ohne Inhalts- und Wertbezug (der wichtigste Beschluß war jedoch die Schaffung der organisatorischen Basis der Kurrikulumsarbeit für den katholischen Religionsunterricht); schließlich das eingangs erwähnte *Sofortprogramm für die katholische Publizistik*, das der Sache nach wohl mehr in den kirchenpolitischen Bereich gehört (zum Inhalt dieses Programms vgl. HK, Juni 1972, 305). Einer der wichtigsten Punkte, der auch in Fulda wieder zur Debatte stand, ist die Frage nach der Möglichkeit einer umfassenden Kooperation zwischen den katholischen Verlagen als unternehmerischer Basis für ein solches Programm.

Zunächst stehen jedoch administrative Maßnahmen im Vordergrund, u. a. die Neugliederung der publizistischen Hauptstellen. Zur Verwirklichung dieser administrativen Maßnahmen und zur Konkretisierung des Gesamtprogramms wurde eine „publizistische Arbeitsstelle" beim Sekretariat der Konferenz geschaffen. In diesen Arbeitsrahmen dürften dann wohl auch die Vorschläge der Kommission VI der Synode (vgl. ds. Heft, 478) einmünden. Zugleich muß dieser Arbeitsbereich eingeordnet werden in den bevorstehenden *Ausbau des Sekretariats*, als dessen künftiger Sitz nun endgültig Bonn bestimmt wurde. Damit einher geht die Umstrukturierung der Organe und der Arbeitsweise der Konferenz, für die der Rahmen im wesentlichen festgelegt wurde. Auch darauf werden wir noch zurückkommen.

Programmkonzentration in der Gemeinsamen Synode

Die Synodenarbeit befindet sich in der Bundesrepublik in einer neuen Phase. Die gegenwärtigen Kompressionsbemühungen sind in früheren Perioden der Vorbereitung und Durchführung ohne Beispiel.
Der Einschnitt erfolgte in aller Stille noch mitten in den Sommerferien und ist eine mehr oder weniger direkte Folge der Erfahrungen der ersten Arbeitssitzung im Mai dieses Jahres. Die Öffentlichkeit nahm bisher allerdings wenig Notiz davon; ein nicht sehr informativer Bericht der amtlichen Synoden-Nachrichten „SYN" (11. 9. 72) und eine kurze Notiz der KNA waren alles, was in den ersten Tagen an Echo dazu zu hören war — sicher ein für die Einschätzung der Synodenarbeit im Kirchenvolk und in der Publizistik nicht unbezeichnender Vorgang.

Ein einschneidender Beschluß der Zentralkommission

Auf ihrer 13. Sitzung Ende Juni hat die Zentralkommission als erstes beschlossen, die geplante Herbstsitzung im November 1972 ausfallen zu lassen, da sich zeigte, daß wegen der dazwischenliegenden Sommerferien die Zeit von Mai bis November zu kurz sein würde, um alle auf der Mai-Vollversammlung in erster Lesung verhandelten Themenentwürfe für eine zweite Lesung zu präparieren; auch erwies sich der Ausarbeitungsstand in den anderen Themenbereichen als zu unsicher. Ferner entschied sie sich dafür, in Zukunft *jährlich nur zwei Sitzungen* durchzuführen. Da man den vorgesehenen Zeitplan — Ende der Synode 1975 — wegen des zu befürchtenden Kräfteverschleißes auf jeden Fall einhalten wollte, mußte man sich auch ernsthafte Gedanken über eine *Reduzierung der Themen* machen. Bekanntlich hatte das Präsidium auf Vorschlag der Synode Anfang Mai einen an Hand der laufenden Kommissionsarbeiten erstellten „Katalog" von 34 Beratungsgegenständen für die weitere Synodenarbeit festgesetzt. Die Maivollversammlung erklärte sich damit einverstanden. Aber bereits als dieser Katalog dem Plenum zur Kenntnis gebracht wurde, rechneten alle Einsichtigen mit notwendigen weiteren Kürzungen. Das vordergründigste, aber keineswegs nebensächlichste Argument war eine einfache Milchmädchenrechnung: Wenn es bei zwei Vollversammlungen im Jahre bleibe — dem wegen der zusätzlichen sitzungsreichen Kommissionsarbeit der Synodalen zumutbaren Maximum —, könne die vorliegende Liste von Beratungsgegenständen unmöglich ausgeschöpft werden. Jede Vollversammlung kann maximal dreieinhalb Tage dauern. Das wären bei insgesamt sechs Vollversammlungen nicht mehr als 21 Verhandlungstage. Erste und zweite Lesung zusammen beanspruchen bei jedem Beratungsgegenstand wenigstens einen Tag, wobei man noch keineswegs weiß, ob man sich hinsichtlich der zweiten Lesungen, in denen ein Konsens vermutlich viel schwieriger herzustellen sein wird als in dem verbindlich-unverbindlichen ersten Durchgang, nicht verrechnet. In Einzelfällen würde eine dritte Lesung notwendig werden. Die Erledigung von Geschäftsordnungsfragen und anderen Formalien beansprucht ebenfalls Zeit. Die notwendige Folge: der Themenkatalog mußte gründlich revidiert werden.
Zu diesem Zweck setzte die Zentralkommission auf der gleichen Sitzung eine siebenköpfige *Sonderkommission* ein. Diese machte auf einer eintägigen Sitzung (26. August) der Zentralkommission den Vorschlag, die bisher 34 Beratungsgegenstände auf 15 Vorlagen zu kürzen. Die Zentralkommission hat sich auf ihrer letzten Sitzung am 8. September diesen Vorschlag zu eigen gemacht. Es dürfte kein Zweifel bestehen, daß das Präsidium, das im Einvernehmen mit der Deutschen Bischofskonferenz die Beratungsgegenstände festlegt, diesem Plan ebenfalls zustimmt, sofern Beschlüsse von Zentralkommission und Präsidium nicht ohnehin durch Personalunion, da sämtliche Mitglieder des Präsidiums auch der Zentralkommission angehören, identisch sind. Ob das Plenum der Synode mit diesem Kürzungsverfahren ebenfalls einverstanden ist und ob sich die Kommissionen dem Willen der Zentralkommission restlos beugen, wird erst die nächste Vollversammlung Anfang Januar 1973 an den Tag bringen. Doch wird dies kaum an der Entscheidung etwas ändern, da die *Festsetzung der Beratungsgegenstände* Sache des Präsidiums bzw. der Bischofskonferenz und nicht des Plenums ist.

Die 15 Vorlagen

Wie sieht nach diesem *Kürzungsverfahren* das weitere Programm der Synode aus? Die *15 Themen*, zu denen *Vorlagen* im Entstehen bzw. vorgesehen sind, sind folgende: aus Sachkommission I: Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst (die erste Lesung fand auf der Mai-Vollversammlung statt, die zweite Lesung ist vorbereitet, der von der Kommission revidierte Text wurde in „Synode", 15. 9. 72, veröffentlicht); Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese (an einem Entwurf über den schulischen Religionsunterricht hat bereits bisher eine gemischte Kommission aus K I und VI gearbeitet; diese Kommission soll wegen Erweiterung auf die kirchliche Katechese durch weitere Mitglieder ergänzt werden). Aus Sachkommission II: Schwerpunkte gegenwärtiger Sakramentenpastoral (es handelt sich dabei um Taufe, Buße und Firmung; die Vorlagen über Taufe und Buße wurden in erster Lesung bereits behandelt, das Thema Firmung sollte auf der nächsten Vollversammlung folgen); Gottesdienst (zentriert auf den Sonntagsgottesdienst einschließlich des Themas ökumenische Gottesdienste und Interkommunion). Aus Sachkommission III: Ausländische Arbeitnehmer (ein Entwurf liegt für die erste Lesung bereit); Schwerpunkte der Jugendpastoral (bisher liegen nur erste Vorarbeiten vor). Aus Sachkommission IV: Christlich-gelebte Ehe (einschließlich der Richtlinien über pastorale Hilfen für Geschiedene und einschließlich der Familienpastoral und Ehevorbereitung. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte bereits im Frühjahr Weisung gegeben, den von der Kommission verabschiedeten Entwurf über pastorale Hilfen für Geschiedene in einem übergreifenden Entwurf über die Ehe einzuarbeiten). Aus Sachkommission V: eine noch nicht näher bezeichnet Vorlage zum Thema „Kirche in unserer Gesellschaft" (es ist nicht ganz klar,

ob diese Vorlage aus bisher von der Kommission behandelten Themen — Kirche und Pluralismus, Gerechtigkeit und Friede — entstehen soll oder ob die K V, die sich mit ihrer sehr gemischten Materie unter allen Kommissionen offenbar am schwersten tut, sich zu einem Neuansatz entschließt). Aus Sachkommission VI: Verantwortung der Kirche im Schul- und Bildungswesen (einschließlich Vorschulerziehung und Bildungseinrichtungen in freier Trägerschaft); Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik (angesichts der besonderen Schwierigkeiten, unter wirtschaftlich-organisatorischen Gesichtspunkten ein Gesamtkonzept Publizistik innerhalb der Synode zu entwerfen, gibt es offenbar das begrüßenswerte Bestreben, die Kommission zur Ausarbeitung eines Verfahrensvorschlags zu bewegen, der in möglichst kurzer Zeit von anderen Gremien konkretisiert werden sollte). Aus Sachkommission VII: Auftrag und Amt des Priesters in den Gemeinden im Zusammenwirken mit anderen pastoralen Diensten (dazu liegen erst Teilentwürfe vor); Dienst der Orden und anderer religiöser Gemeinschaften (liegt für die erste Lesung bereit). Aus Sachkommission VIII: Beteiligung des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche (die Rahmenordnung für die Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese wurde bereits in erster Lesung behandelt, diese soll nun durch Ausführung über die Stellung der Verbände ergänzt werden). Aus Sachkommission IX: Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum und für die Leitung und Verwaltung der Diözese (die beiden in erster Lesung verabschiedeten, aber stark revisionsbedürftigen gleichnamigen Entwürfe sollen in eine Vorlage zusammengeführt werden). Aus Sachkommission X: Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Die Vorlage behandelt auch die „Ökumene am Ort". Die Konzentration auf die pastoralen Gesichtspunkte ökumenischer Zusammenarbeit wurde bereits auf der Mai-Vollversammlung gefordert und gutgeheißen.

Ergänzung durch Kommissionspapiere

Die Zentralkommission hat sich jedoch nicht darauf beschränkt, einfach die Zahl der Beratungsgegenstände zu reduzieren, sondern hat in einer Art Kompensationsverfahren eine zweite Kategorie von Entwürfen geschaffen bzw. vorgesehen: die sog. *Kommissionspapiere,* die auch unter dem Titel „qualifizierte Arbeitspapiere" geführt werden. Entwürfe, für die keine Vorlagen zugelassen werden können, die aber bereits im Entstehen sind, sollen nicht einfach ad acta gelegt werden, sondern als Ausarbeitungen der Kommissionen behandelt und neben den verabschiedeten Vorlagen in einem Dokumentationsband der Synode veröffentlicht werden.

Über das Verfahren und das endgültige Schicksal solcher Entwürfe scheint freilich noch kein volles Einvernehmen zu bestehen. Gerechnet wird im wesentlichen mit *zwei Möglichkeiten:* 1. Billigung durch die Kommission und Veröffentlichung durch die Synode ohne Befassung des Plenums. 2. Eine verkürzte einmalige Lesung im Plenum der Synode, wobei die endgültige Form und Geltung (Empfehlungen?) ziemlich offen bliebe. An solchen Kommissionspapieren sind vorgesehen: ein Leitlinienpapier unter dem Titel „Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein" (aus K I); ein Entwurf über den katechetischen Dienst der Kirche (als Ergänzung zur Vorlage über den Religionsunterricht, ebenfalls aus K I); Arbeiter- und Betriebsseelsorge (K III). Menschliche Sexualität einschließlich der Stellung der unverheirateten Christen (aus K IV). Dieses Papier sollte zugleich mit der Vorlage über die Ehe veröffentlicht werden; Grundsätze über die Mitverantwortung in kirchlichen Entscheidungsgremien auf überdiözesaner Ebene einschließlich der überdiözesanen Pastoralplanung (K VIII in Zusammenarbeit mit K IX) — in dieses Papier müßte auch die bereits in erster Lesung behandelte Vorlage über die Zusammensetzung des Verbandes der Diözesen eingebracht werden; Kirchliche Schieds- und Verwaltungsgerichtsordnung (aus K IX); Dienst an der Weltmission und Schwerpunkte übernationaler Zusammenarbeit im kirchlichen Raum (beide K X). Hinzu kommen vermutlich noch zwei oder drei Papiere aus K V, die nicht in die oben genannte Vorlage integriert werden können, zu denen aber bereits Vorarbeiten bestehen. Unklar ist, was mit dem von K III vorbereiteten Papier über den Gestaltwandel der Not geschieht.

Übergänge offengelassen

Sieht man diesen Katalog genau durch, so erweisen sich die Kürzungen zwar als einschneidend, aber nicht als so radikal, wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Dies aus zwei Gründen: Erstens wurden in manche Vorlagen so viele Themen bzw. Unterthemen verpackt, daß manche Kommission kaum etwas von der Substanz opfern mußte, und es gab auch schon Stimmen aus einzelnen Kommissionen, die feststellten, man habe ihnen de facto alles belassen, beispielsweise der Kommission VI den ganzen Katalog von Bildungsthemen von der Vorschule bis zur Universität. Zweitens will man offensichtlich die Trennungslinie zwischen Vorlagen und qualifizierten Arbeitspapieren nicht scharf und nicht endgültig ziehen. Sollte sich, so heißt es in Kreisen der Zentralkommission, das eine oder andere Kommissionspapier als gehaltvoller erweisen als eine Vorlage, so stehe nichts entgegen, daß ein solches Papier anstelle eines minderqualifizierten Entwurfs zur Vorlage avanciere. Einige Kautschukthemen sind allerdings ganz dem Rotstift zum Opfer gefallen: dazu gehören „die Stellung der Frau in der Kirche und Gesellschaft" und, wenn nicht noch etwas anderes beschlossen wird, auch die „Initiativen zur Humanisierung der Leistungsgesellschaft".

Ein längst fälliger Schritt

Welche *Auswahlkriterien* bei der Festsetzung des gekürzten Themenkatalogs und bei der Scheidung in Vorlagen und Kommissionspapiere maßgebend waren, darüber gibt die Aufstellung wenig Aufschluß. Sie waren offensichtlich keineswegs einheitlich, wie man an einzelnen Beispielen ablesen kann, sogar recht gegensätzlich: einmal, so scheint es, waren es Rücksichten auf die Stimmung in den Kommissionen und auf die politisch-gesellschaftliche Aktualität (so im Falle der K VI mit den Themen Publizistik und Bildung) ein anderes Mal war es die Tatsache, daß die Vorarbeiten schon weit fortgeschritten sind und das betreffende Papier eine gute Qualität erreicht hat (das gilt im Falle der K III für das Thema ausländische Arbeitnehmer; denn von der Sache her ist nicht einsichtig, wie eine Synode mit gesetzgebender Funktion, wenn auch mit primär pastoralen Zielsetzungen

gerade diesem Thema, das andere Gremien ebenso adäquat behandeln könnten, Vorrang geben sollte). Ein drittes Mal mag es der Druck der pastoralen Notsituation gewesen sein. Es ist z. B. nicht anzunehmen, daß sich die Synode mit dem Thema Jugendpastoral ohne hinreichende kirchen- und sozialempirische Grundlagen besonders leicht tun würde. Aber es ist klar, daß sich eine Synode zum gegenwärtigen Zeitpunkt angesichts der noch zunehmenden Entfremdung der jungen Generation vom kirchlichen Leben diesem Thema nicht entziehen kann. Notwendigerweise waren bei den jetzigen Reduktionsverfahren eine ganze Reihe von Zufälligkeiten im Spiel. Dennoch war dieser Beschluß nach übereinstimmendem Urteil ein längst fälliger Schritt. Er wäre allerdings dem Zufall weniger ausgesetzt gewesen, wenn sich die Sachkommission zwischen der konstituierenden Sitzung und der ersten Vollversammlung der Synode um mehr Konzentration und um klarere Prioritäten bemüht hätte. Damals wurde der umfangreiche erste Themenkatalog der Vorbereitungskommission allzu unbesehen übernommen, nachdem es auch auf der konstituierenden Sitzung unterlassen worden war, wenige, aber klare thematische Akzente zu setzen. Die jetzige Scheidung in Vorlagen und Kommissionspapiere ist kein vollwertiger Ersatz für einen Prioritätenkatalog, der nach den Kriterien der Dringlichkeit, Bedeutsamkeit und Durchführbarkeit erstellt ist. Wenn sich die Kommissionen durch den jetzigen Eingriff und die vielfältige Arbeitsüberlastung gerade der besonders qualifizierten Synodalen nicht entmutigen lassen, dürfte eine begrenzte Umschichtung des Programms nach der besseren Qualität der Papiere noch eine gewisse Selbstkorrektur ermöglichen.

Römische Erlasse über niedere Weihen und Diakonat

Mit zwei Dokumenten setzte der Vatikan nach der Sommerpause die Reihe von Dekreten und Instruktionen fort, mit denen er sich im Frühsommer in die Ferien verabschiedet hatte (vgl. HK, September 1972, 419 bis 422). Beide tragen das Datum vom 15. August und wurden einen Monat später, am 14. September, in einer Pressekonferenz des Jesuiten *P. Dezza* von der Sakramentenkongregation bekanntgegeben (vgl. Osservatore Romano, 15. 9. 1972). In Form eines Motu proprio enthält das erste — „Ministeria quaedam" — die schon seit langem fällige Reform der Tonsur, der niederen Weihen und des Subdiakonats. Das zweite „Ad pascendum" gibt einige damit zusammenhängende neue Normen für den ständigen wie für den Übergangsdiakonat. Beide Dokumente treten zum 1. Januar 1973 in Kraft.

Eine späte Entflechtung

Die bisherige Regelung, Eintritt in den Klerikerstand mit Empfang der Tonsur, Erteilung der vier niederen Weihen des Ostiariers (Türhüters), des Lektors (Vorlesers), des Exorzisten (Dämonenaustreibers) und des Akolythen (Meßdieners), Subdiakonat und Diakonat, die auf das Konzil von Trient zurückgehen und als „Vorstufen" zum Priestertum gedacht waren, hatten allmählich ihre Bedeutung für die Gegenwart verloren. Für den Ostiarier und den Exorzisten ist dies ohne weiteres einsichtig. Die Funktionen des Lektors und der Akolythen sind schon längst so gut wie überall an Laien (bzw. Meßdiener) übergegangen. Eine dem *Subdiakonat* eigene Funktion, die zudem noch einer „Weihe" bedurfte, war ohnehin schwer einsichtig zu machen. Bisher waren, von liturgischer Assistenz abgesehen, in der Hauptsache das Zölibatsversprechen und die Verpflichtung zum Breviergebet damit verbunden. Der Diakonat hatte im Laufe der Zeit seine frühere Bedeutung als eigener Stand in der Kirche verloren und war zu einer bloßen Durchgangsstufe für das Presbyterat abgesunken. Die Väter des Zweiten Vatikanums wünschten seine Erneuerung als eigener ständiger Dienst in der Kirche (vgl. Lumen gentium, Nr. 29).

Eine erste Etappe zur Wiederherstellung des ständigen Diakonats war das Motu proprio „Sacrum Diaconatus Ordinem" vom 18. Juni 1967, das den kanonischen Status für den künftigen ständigen Diakon festlegte (vgl. AAS 59 [1967], 697—704; HK, August 1967, 353 f.). Ein Jahr später, am 17. Juni 1968, wurde mit der Apostolischen Konstitution „Pontificalis Romani Recognitio" der Ritus für die Erteilung der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe erneuert (vgl. AAS 60 [1968], 369—373) und Materie und Form des Weihesakraments erneut umschrieben. Die beiden neuen Dokumente sind somit im größeren Zusammenhang einer Neuordnung und Auffächerung der kirchlichen Dienste und Ämter zu sehen. Der Wesensunterschied zwischen dem allgemeinen und dem Amtspriestertum wird von ihnen nicht betroffen. Beide Dokumente wurden dem Weltepiskopat zur Stellungnahme vorgelegt.

Aus Klerikern werden Dienste

Das Motu proprio „Ministeria quaedam" enthält in 13 Bestimmungen, wenn man so will, eine *Entsakralisierung bzw. Funktionalisierung* der niederen Weihen, die nach traditioneller Theologie noch als Teilnahme am Priesteramt aufgefaßt wurden. Abgeschafft wird die erste Tonsur, womit bisher der Eintritt in den status clericalis verbunden war. Dieser erfolgt nun mit der Diakonatsweihe (I). Von den bisherigen vier niederen Weihen, die nun „Dienste" genannt (II) und Laien übertragen werden können (III), werden für die Gesamtkirche nur noch zwei beibehalten, der Dienst des Lektors und der des Akolythen bzw. des Meßdieners. Das Subdiakonat wird für die lateinische Kirche abgeschafft, seine Funktionen übernehmen der Lektor und der Meßdiener (IV). *Der Lektor* soll die Lesungen (nicht des Evangeliums) während der Messe und anderer liturgischer Handlungen vortragen. Er kann den Kirchenchor leiten, die Gläubigen zum „würdigen Empfang der Sakramente" anleiten und — falls notwendig — andere Gläubige in den Dienst als Lektor für Aushilfsfälle einführen. Die Schriftmeditation soll ihn seinen Dienst tiefer erfassen lassen (V).

Zu den *Diensten des Akolythen* gehören Hilfeleistungen für den Priester und Diakon während der Eucharistie und anderer liturgischer Handlungen, die Austeilung der Eucharistie

in Notfällen, Aussetzung des Allerheiligsten zur Anbetung in Ausnahmefällen, Anleitung von Vertretern zur Aushilfe für ihn selbst. Ein möglichst häufiger Eucharistieempfang wird für seinen Dienst als wünschenswert angesehen und empfohlen. Er soll sich weiter alle für die richtige Ausübung seines Dienstes nötigen Kenntnisse sowie eine gediegene Spiritualität aneignen (VI). Er erfährt insgesamt eine deutliche Aufwertung.

Die Dienste des Lektors und Akolythen sollen „nach einer verehrungswürdigen Tradition der Kirche Männern vorbehalten bleiben" (VII). Als Voraussetzungen für die Zulassung zu diesen Diensten nennt das Dokument: 1. Der betreffende Gläubige muß seinen Wunsch dem Ordinarius bzw. dem höheren Ordensoberen schriftlich einreichen und ihn mit seiner Unterschrift versehen. 2. Er muß das entsprechende Alter und die entsprechenden Fähigkeiten haben, die von den Bischofskonferenzen zu bestimmen sind. 3. Er muß Gott und dem christlichen Volk dienen wollen (VIII). Die Dienste des Lektors und Akolythen werden in einem eigenen liturgischen Ritus vom Bischof oder vom höheren Ordensoberen übertragen (IX). Zwischen beiden soll, wenn die gleiche Person betroffen ist, ein Zeitraum liegen, der vom Heiligen Stuhl oder den Bischofskonferenzen festgesetzt wird (X). Die Diakonats- und Priesteramtskandidaten sollen beide Dienste eine angemessene Zeit lang ausüben. Eine Dispens davon ist dem Heiligen Stuhl vorbehalten (XI). Beide Dienste sind unentgeltlich zu leisten (XII). Ein Ritus der Einsetzung in diese beiden Dienste wird demnächst veröffentlicht werden (XIII).

Korrekturen am Diakonat?

Mit dem neuen Motu proprio „Ad pascendum" werden die Bestimmungen von „Sacrum diaconatus ordinem" vom 18. Juni 1967 zum Teil revidiert und ergänzt. So wird nun ein *Aufnahmeritus für die Diakonats- und Presbyteratskandidaten* eingeführt. Für eine rechtmäßige Aufnahme sind erforderlich das freie schriftliche und unterschriebene Gesuch des Kandidaten und die schriftliche Annahme durch den zuständigen kirchlichen Oberen im Namen der Kirche. Ausgenommen von dieser Bestimmung sind Religiosen mit feierlichen Gelübden. Für die Annahme zuständig ist der Bischof oder der höhere Ordensobere. Von den Kandidaten werden die üblichen Voraussetzungen verlangt. Die Kandidaten für den Übergangsdiakonat müssen volljährig sein und das theologische Studium bereits begonnen haben. Die Aufnahme bringt die Pflicht mit sich, alles zu tun, damit die Berufung erhalten bleibe (I).

Der liturgische Aufnahmeritus für die Diakonats- und Presbyteratskandidaten soll von den zuständigen Ordinarien vorgenommen werden (III). Auch zwischen der Übertragung des Akoluthendienstes und der Diakonatsweihe soll ein angemessener Zeitraum liegen, den entweder der Heilige Stuhl oder die Bischofskonferenzen festlegen (IV). Vor der Diakonatsweihe müssen die Kandidaten ihrem Bischof bzw. dem höheren Ordensoberen eine von ihnen selbst unterzeichnete schriftliche Erklärung abgeben, daß sie sich freien Willens weihen lassen (V). Die *Zölibatsverpflichtung* wird nunmehr in einem *öffentlichen feierlichen Ritus* vor der Diakonatsweihe für Welt- wie für Ordenspriester in gleicher Weise übernommen. Er ist weiterhin ein trennendes Ehehindernis. Nach seiner Bekräftigung durch die letzte Bischofssynode 1971 (vgl. HK, Dezember 1971, 589 f.) ist diese Bestimmung wohl folgerichtig. Weniger folgerichtig, weil einer rein historisch verstehbaren Tradition verhaftet, ist die in ihrer Konsequenz wenig menschenfreundliche Vorschrift, daß ein verheirateter Diakon, dessen Frau stirbt, keine zweite Ehe mehr eingehen kann (VI). Diese zweifellos auf 1 Tim 3, 12 („die Diakone sollen eines einzigen Weibes Mann sein...") zurückgehende Bestimmung, die eine Tradition der Ostkirche übernimmt, beruht auf einer anfechtbaren Interpretation des biblischen Textes.

Den Zölibat im Blick

Priesterkandidaten werden in Zukunft erst dann zum Priester geweiht, wenn sie alle vom Apostolischen Stuhl vorgeschriebenen Studien absolviert haben. Für die theologische Ausbildung der ständigen Diakone sollen die Bischofskonferenzen entsprechende, ihren besonderen Verhältnissen angepaßte Normen ausarbeiten, die der Unterrichtskongregation zur Approbation vorzulegen sind (VII). Das kirchliche Stundengebet wird den geweihten ständigen Diakonen mit Nachdruck empfohlen, für Diakone, die Priesterkandidaten sind, wird es verpflichtend (VIII). Mit der Diakonatsweihe wird der Kandidat zugleich einer Diözese inkardiniert (IX). Der Ritus zur Aufnahme unter die Diakonats- und Presbyteratskandidaten sowie für die feierliche Übernahme der Zölibatsverpflichtung wird vom zuständigen römischen Dikasterium in Kürze veröffentlicht werden (X). Als Übergangsbestimmung für die, welche die Tonsur sowie die Subdiakonatsweihe schon empfangen haben, gelten die bisherigen Bestimmungen. Lediglich die feierliche Zölibatsverpflichtung muß von ihnen in einem öffentlichen Ritus nochmals wiederholt werden.

Kolloquium über Kommunikation und Pluralismus in der Kirche

Das internationale katholische Forschungs- und Informationszentrum *„Pro mundi vita"* (PMV) veranstaltete rund zehn Jahre nach seiner Gründung vom 11. bis 15. September in Löwen ein Kolloquium mit dem Thema „Überbrückung der Kommunikationslücken in einer Zeit des Pluralismus — eine Herausforderung an die Führungskräfte in der Kirche". Rund 50 Experten sehr unterschiedlicher Disziplinen aus allen Erdteilen nahmen an den Diskussionen zu dieser aktuellen und weitgespannten Thematik teil, die nicht nur die Gesamtkirche, sondern ganz speziell auch die Arbeit von PMV mit seinem gleichnamigen, für kirchliche Dienststellen bestimmten Bulletin betrifft. Denn schließlich hat sich diese Organisation das Ziel gesetzt, wissenschaftliche Untersuchungen der gegenwärtigen Situation der Gesamtkirche oder der Teilkirchen durchzuführen, um Trends und Bedürfnisse so aufzuzeigen, daß den kirchlichen Führungskräften die jeweils bestmöglichen pastoralen Antworten angeboten werden können. Ging es bei der Gründung vor zehn Jahren

hauptsächlich um eine möglichst umfassende Dokumentation, so stellt sich heute weitgehend die Frage nach der Position und nach der Berücksichtigung der oft sehr divergierenden Richtungen in der Kirche.

Das Phänomen der Polarisierung der Standpunkte — zum Teil auch Folge einer nie gekannten Informationsflut — findet sich innerhalb wie außerhalb der Kirche. Deshalb sollten die Teilnehmer des Kolloquiums sich besonders um die Beantwortung folgender Fragen bemühen: 1. Welches sind die Hauptgründe, allgemein und kirchlich, für die zunehmende Polarisierung innerhalb der Kirchen? 2. Sollte diese Polarisierung als ein normales Phänomen akzeptiert werden mit allem, was dies, was auch immer geschieht, im Hinblick auf den Dialog verschiedener Gruppen von Christen untereinander und mit der Welt mit sich bringt? 3. Wie können die verschiedenen Gruppen von Christen die durch Polarisierung unvermeidbar gewordenen Konfliktsituationen christlich leben? 4. Angenommen, die in den drei Fragen genannten Probleme lassen sich klären, sollten dann nicht PMV und ähnliche Institutionen alles daransetzen, um den Pluralismus und die Kommunikation gleichzeitig zu fördern? Trotz dieses Fragenkatalogs stand von vornherein fest, daß am Ende des Kolloquiums *nicht* eine Fülle von verbindlichen *Resolutionen,* sondern lediglich eine für die zukünftige Arbeit in der Kirche und von PMV wegweisende *Empfehlung* stehen sollte.
Den insgesamt acht einführenden Referaten folgten Erörterungen der Thematik in vier Arbeitskreisen.

Theologische Aspekte der Frage

Zu Beginn gab der Generalsekretär von PMV, Prof. *J. Kerkhofs SJ* (Löwen), einen Überblick über die theologischen Aspekte von Pluralismus, Polarisierung und Kommunikation. Seit der ersten christlichen Gemeinschaft von Jerusalem bis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil machte die Geschichte der Kirche deutlich, daß die Christen fast genausoviel Kraft auf die Auseinandersetzungen untereinander verwandt haben wie auf den Aufbau ihrer Gemeinschaft. Es sei „beeindruckend", zu sehen, „wie zwei große internationale katholische Zeitschriften mit fast gleichen Namen beide Versöhnung und Offenbarung in der theologischen Forschung und im Leben wollen — und dennoch Schwierigkeiten haben, sich untereinander zu verständigen". Gemeint waren „Concilium" und „Communio". Bei der Beobachtung dieses Phänomens überrasche am meisten, daß eine echte Theologie des Pluralismus und des Konflikts fehlt. In einem historischen Rückblick zeigte Kerkhofs die ständigen Schwierigkeiten der Kirche als plurale Gemeinschaft auf, den Zwiespalt zwischen Freiheit und Gesetz. Gleichzeitig machte er deutlich, daß Verschiedenheit in der christlichen Gemeinschaft durchaus möglich und gewollt ist. Uniformismus und Egalitarismus seien aus der christlichen Botschaft nicht abzulesen. „In diesem Sinne ist die Kirche ein Ort, an dem die Menschen niemals gleich sind, wo die Verschiedenheit der Menschen nicht nur toleriert und respektiert, sondern positiv gefördert wird." Allerdings sei es seit jeher eine der großen Versuchungen der Kirche gewesen, die möglichen Unterschiede auf einige immobile und genau begrenzte Modelle zu reduzieren und den fortgesetzten Appell neuer, für sie fremder Elemente auszuschließen.

Als *konkrete Konsequenzen* nannte Kerkhofs folgende Punkte: 1. Anstatt die Uniformität zu suchen, müsse sich die Kirche ohne Zögern für die Kreativität des Menschen öffnen, der Differenzierung in der Gemeinschaft und zwischen den Gemeinschaften Vorrang geben und diese intensivieren. 2. Die Kirche müsse jetzt, da sie aus einer Periode statischer Kultur heraustritt, den Christen klarmachen, daß Differenzierung ein fundamentaler und konstitutiver Wert des Menschen und menschlicher Gruppierungen ist. Aber gleichzeitig sehe „sie sich aufgerufen, neue Modelle der Gemeinschaft und des Verständnisses für das Fremde und die Fremden zu entwickeln". 3. Konsequenzen aus dieser notwendigen Differenzierung ergeben sich sowohl für die theologische Reflexion als auch für die Katechese, für einen Pluralismus der Formen christlicher Gruppen, im Bereich des politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, familiären Engagements, einschließlich der täglichen Praxis, in der uniforme „Befehle der Kirche" durch Denkhilfen (frz.: indications) und Vorschläge (frz.: suggestions) abgelöst werden müßten.

Die *Grenzen* der Differenzierung und der möglichen Kommunikation dürfen bei alldem nicht außer acht gelassen werden. Sie stellen nach Kerkhofs sogar das größte Problem dar. Die gemeinsame Ausrichtung auf die christliche Botschaft, auf die Mitte, endet in dem Moment, in dem keine Kommunikation mehr möglich ist. Andererseits dürfe eine augenblickliche Unmöglichkeit zur Kommunikation noch nicht notwendigerweise ein Ende des Dialogs sein. Dies hieße, die Notwendigkeit und den Nutzen des Kampfes, der Auseinandersetzung, der gegensätzlichen Positionen zu unterschätzen. Den *Konflikt* zwischen Christen und zwischen Gemeinschaften, zwischen Kirchen, abzulehnen, wäre nach Meinung von Kerkhofs unwürdig und kindlich. „Wer den Pluralismus in der historischen Kirche bejaht, akzeptiert auch die Polarisierungen und den Konflikt." Aus Furcht vor Anarchie, vor Dogmatismus und Uniformität wird der Pluralismus bis heute jedoch vielfach noch abgelehnt. „Viel wäre schon gewonnen, wenn alle einen wirklichen Pluralismus in der Wahrnehmung dieser Werte akzeptierten und damit einer Hierarchie dieser Werte zustimmten."

Fundament des Pluralismus: Ideologien oder Werte?

Nach diesen theologischen Grundlagen, die anschließend eingehend und oft sehr unterschiedlich in den Arbeitskreisen behandelt wurden, unternahmen Prof. *P. Delooz* (vom PMV-Stab) und *P. F. Rudge* (von CORAT, einer Organisation zur Förderung rationeller Verwaltung in Kirchen und kirchlichen Organisationen) den Versuch, sich dem Thema *Pluralismus* und *Kommunikation* von anderen Wissenszweigen her zu nähern. Ausgehend von der Erkenntnis, daß die frühere Trennung zwischen Katholiken und Protestanten weitgehend einer neuen Teilung zwischen christlichen Traditionalisten und Progressiven Platz gemacht habe, suchte P. Delooz nach einer möglichen Basis für einen Pluralismus in der Kirche. Er glaubt, daß eine pluralistische Kirche nur auf einer „moralischen Wahl" beruhen könne, die eine genügend freie Entscheidung ermöglicht, „um das Potential an Idealen und Bereitschaft unter Christen, ganz gleich welcher Einstellung, zu mobilisieren". Diese

moralische Basis könne jedoch nicht im Bereich der *Ideologien*, sondern nur unter den *Werten*, d. h. „im Bereich dessen, was die heute lebenden Menschen als bedeutend im Leben ansehen", gefunden werden. Delooz glaubt, diesen Konsensus, der für die Begründung pluraler Gemeinschaften notwendig ist, in der Anerkennung von Freiheit und Gewissen, von Gemeinschaft und Wandel zu sehen. Daran müßten sich auch Konflikt und Autorität messen lassen.

Anhand von vier verschiedenen Kommunikationsmodellen und aufgrund eingehender Fallstudien machte P. F. Rudge unterschiedliche Kirchentypen deutlich, d. h., er stellte eine Verbindung zwischen Kommunikationsformen und Erscheinung und Vorgehen einer Kirche her. Besonders aufschlußreich waren seine Darlegungen über Innen- und Außenkontakte von drei über längere Zeit hin beobachteten Diözesanbischöfen, aus denen der Überhang an Verwaltung und der Mangel an echter Kommunikation deutlich wurden.

Als größtes Hindernis für die spezielle Tätigkeit von PMV nannte *P. Digan SSC* vom PMV-Stab die immer größer werdende Schwierigkeit einer ausgewogenen Dokumentation. *Franz Eilers SVD*, der Generalsekretär des für die Medienplanung in Entwicklungs- und Missionsländern zuständigen Catholic Media Council, betonte besonders die Notwendigkeit der Mitarbeit in säkularen publizistischen Institutionen und stellte als Hauptforderung das gemeinsame Auftreten der Christen heraus.

Gemeinsame Probleme, unterschiedliche Praxis

Im letzten Teil des Kolloquiums wurde versucht, die theoretischen Analysen an der Praxis zu messen. Am Beispiel der katholischen Kirche der Niederlande machte Prof. *M. G. Thurlings* von der Katholischen Universität Nijmegen die Problematik von Identität und Pluralismus deutlich. Der Weg der holländischen Katholiken im Verlauf der Geschichte und ihre Wandlung von einer kaum beachteten Minderheit zu einer vielfach „gefürchteten", aber kaum von neuen Polarisierungen betroffenen Gruppierung zwischen zunehmender Distanzierung von fester Bindung und kreativer Weiterentwicklung wurde an diesem Beispiel nicht nur sehr gut sichtbar, sondern er verdeutlichte auch Grenzen und Möglichkeiten des Pluralismus. Einen aufschlußreichen Überblick über Kommunikationsprobleme in der Kirche Afrikas gab *A. Hastings*, ein bekannter englischer Missiologe und Afrika-Spezialist. Diese Probleme sind Teil der allgemeinen Unterentwicklung Afrikas. Leider würden bis heute nur in den seltensten Fällen die *positiven* Möglichkeiten eines solchen Zustandes, nämlich die gewisse Freiheit für lokale Experimente ohne öffentliches Aufsehen, genutzt, weil es an Selbstvertrauen der örtlichen Autoritäten fehle. Den meisten katholischen Bischöfen Afrikas wird nach den detaillierten Angaben von Hastings seitens der Priester und Laien mit Recht der Vorwurf gemacht, sie seien entweder unwissend oder bewußt uninteressiert an den dringenden Problemen der afrikanischen Kirche. So seien sie oft für lange Zeit abwesend von ihren Diözesen, nehmen selten an Treffen oder theologischen Diskussionen teil, sind Gegenstand fortgesetzten römischen Druckes, denken in Kirchenbegriffen und Missionsstrukturen von früher. Dies liege u. a. daran, daß fast 90 Prozent der heute amtierenden einheimischen afrikanischen Bischöfe erst nach dem Konzil ernannt worden sind. Die überall in Afrika zu erkennende Spannung zwischen Priestern und Bischöfen (von den Laien ganz zu schweigen) liegt hauptsächlich an der *mangelnden Bereitschaft zum Dialog*. Noch fehle es an diesem selbst unter den afrikanischen Priestern, da die theologische Auseinandersetzung bis heute fast ausschließlich unter Weißen ausgetragen wird. Immerhin sind noch 70 % aller in Afrika tätigen Priester ausländische Missionare. Die Bischöfe ihrerseits fürchten, daß durch eine kleine Minderheit unter ihnen unerwünschte theologische Ideen nach Afrika getragen werden. Die schwarzen Priester bemühen sich ihrerseits neuerdings um Zusammenschlüsse. Doch besteht nach Meinung von Hastings die Gefahr, daß die „äußerst fügsame Mehrheit der ausländischen Missionare" von den Bischöfen benutzt wird, die einheimischen Priester zu isolieren. Kommunikationslücken sah Hastings zwischen Afrika und Rom. In der Kurie sei wenig Verständnis für die wirklichen Vorgänge in Afrika vorhanden, viele Informationen würden nachweislich bewußt unterdrückt und nicht weitergeleitet.

Auch ein Blick in die lateinamerikanische Wirklichkeit, vorgetragen von *R. Poblete SJ* aus Chile, machte die Unruhe unter den Priestern und die fehlende Kommunikation zwischen Priestern und Bischöfen klar. Der Ausgangspunkt für die Vertrauenskrise war hier das politisch-soziale Wirken der Kirche. Seit 1969 haben sich überall auf dem Kontinent meist kleine *Protestgruppen* gebildet. Die Konflikte mit den Bischöfen entstanden meist in dem Moment, in dem sich die Priester organisierten und teilweise für marxistische Lösungsversuche votierten. In den seltensten Fällen komme es auch nur zu einem Versuch der Konfliktlösung. Konfrontation und Verhärtung seien bisher die Folgen.

Künftige Aufgaben

Die abschließenden Stellungnahmen und *Empfehlungen* der vier Arbeitskreise bieten zunächst ein theoretisches Fundament für die weitere Diskussion der Problematik. So wird eine vertiefte und grundlegende Studie über die soziologischen, psychologischen, ekklesiologischen und theologischen Aspekte des Pluralismus und seiner Grenzen gewünscht. Besonderer Wert wurde von allen Arbeitskreisen auf die Feststellung des positiven Charakters eines Konfliktes gelegt. Von denjenigen, die auf Pluralismus drängen, wird Verantwortung und Zurückhaltung erwartet und von den Autoritäten der Beweis ihrer Zustimmung durch praktische Schritte erhofft. Schulung der Verantwortlichen, objektive Information nach allen Seiten, Beschränkung auf ein Eingreifen der Bischöfe nur in solchen Fällen, in denen die christliche Einheit in Frage gestellt ist, ein gründliches Studium der „Theologie der Befreiung", die im englischen Arbeitskreis eine große Rolle spielte. Teilnahme der Laien und Priester an allen Bischofskonferenzen gehörten zu dem Katalog der Empfehlungen, die am Schluß ausgesprochen wurden. Für besondere Fälle der Verletzung grundsätzlicher christlicher Grundsätze durch eine Autorität wurde als letztes Mittel der *„selektive Ungehorsam"* (selective disobedience) empfohlen. Sicherlich werden sich daran und an

manchen anderen Stellungnahmen noch die Gemüter erhitzen. Aber das war zur Überwindung der bestehenden Kommunikationssperren ja auch beabsichtigt. Die ausführliche Information aller kirchlichen Führungskräfte über die Ergebnisse des Kolloquiums ist beabsichtigt. Daß es nicht nur bei einer Information bleibt, sondern auch zu sichtbaren Änderungen kommt, hängt weitgehend von den Empfängern ab.

Afrikanisches Bischofssymposium über Laienfragen

Vom 13. bis 18. August 1972 fand in Kampala, der Hauptstadt Ugandas, unter Vorsitz von Kardinal *P. Zoungrana,* Erzbischof von Ouagadougou in Obervolta, das *Dritte Symposium der afrikanischen und madagassischen Bischofskonferenzen* statt. 36 Vollmitglieder des Symposiums nahmen als Vertreter der afrikanischen Hierarchie teil. Außer ihnen waren noch 22 Beobachter und 8 Experten (unter ihnen insgesamt 12 Laien) zusammengekommen, um über Entwicklung und Formen des Laienapostolates beim Aufbau der jungen Kirchen und Staaten auf dem afrikanischen Kontinent zu beraten. Genau ein Jahr zuvor hatten sich über 300 Delegierte aus 36 afrikanischen Ländern zu einem *panafrikanischen Treffen der katholischen Laien in Accra* (Ghana) eingefunden, um die Situation des afrikanischen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, seine Aufgaben und Einsatzmöglichkeiten innerhalb der bestehenden und neuzuschaffenden Strukturen der Kirche zu studieren. Dabei ging es nicht nur um innerkirchliche Reformprogramme, sondern die Probleme, die die Schaffung des modernen Afrika mit sich bringt, wurden als gleichrangig neben den kirchlichen Fragen in die Diskussion einbezogen (vgl. HK, Oktober 1971, 466 f.).

Reaktion auf Accra

Das bischöfliche Symposium in Kampala ist in engstem Zusammenhang mit dem Laientreffen in Accra zu sehen und ist eine Reaktion auf seine bisherigen Wirkungen auf die sich immer deutlicher abzeichnenden Aktionsprogramme von Laien in vielen Teilen Afrikas. Das Treffen in Accra hatte nämlich zur Folge, daß die Hierarchien mehrerer afrikanischer Länder das Jahr 1972 zum *„Jahr des Laien"* erklärten (African Ecclesiastical Review Nr. 1, 1972, S. 2). Durch dieses sollte den derzeitig wichtigsten Bedürfnissen und den lange Zeit nur zögernd anerkannten Prioritäten der afrikanischen Kirchen, nämlich die Gewinnung des Laien für einen aktiven und dauerhaften Einsatz zur Neugestaltung des christlichen Lebens, voll zum Durchbruch verholfen werden. In Kampala erhielten die Bischöfe für ihre Beratungen eine Reihe von Anregungen, die vom *provisorischen panafrikanisch-madagassischen Komitee der Laien,* das vom 22. bis 26. März dieses Jahres in Rom getagt hatte, formuliert worden waren.

1. Die Laien bitten die Bischöfe, ihre Autorität für den *raschen Aufbau von regionalen Laiengremien* einzusetzen, die sich gemeinsam mit den nationalen Bischofskonferenzen für das Wachstum der Kirche und eine umfassende Entwicklung des Menschen (développement intégral) im Sinne der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" engagieren.
2. Angesichts der Schwierigkeit und Dringlichkeit der zu bewältigenden Aufgaben hält das Komitee die Errichtung eines *ständigen Generalsekretariates,* das sich möglichst in der Nähe des Sekretariates für die afrikanischen Bischofskonferenzen befinden soll, für unumgänglich. Dadurch soll eine bessere Voraussetzung für gezielte und qualifizierte kirchliche Aktionen in Afrika geschaffen werden.
3. Um derartige Vorhaben ausführen zu können, soll außerdem ein *panafrikanischer Laienrat* eingesetzt werden, der dem Laienapostolat angepaßte Strukturen aufbaut und fördert, und zwar vornehmlich auf übernationaler Ebene innerhalb Afrikas.

Den afrikanischen Laien ernst nehmen

Diese Vorschläge der Laien nahmen die in Kampala versammelten Bischöfe zum Anlaß, sich zunächst über ihre eigene Haltung gegenüber den vorwärtsdrängenden Führungskräften der Laien Klarheit zu verschaffen. Der ghanaische Bischof *V. K. Sarpong* erinnerte bei seiner Einführung zum ersten Thema, das sich mit allgemeinen Richtlinien der Bischöfe als Antwort auf die Wünsche der Laien befaßte, daran, daß die Versammlung der Laien in Accra eine berechtigte Herausforderung an die Bischöfe hinsichtlich der Frage der Autorität in der Kirche darstelle. Der Kardinal plädierte mit aller Entschiedenheit für eine wirklich „demokratische" hierarchische Führung nach dem Vorbild der Stammeshäuptlinge, die bei wichtigen Entscheidungen den Rat der Ältesten einholen mußten. Der Mißbrauch der Autorität habe auf diese Weise weitgehend verhindert werden können. Außerdem sei der Afrikaner stolz, Verantwortung tragen zu dürfen, und scheue nicht davor zurück, sich in Freiheit für eine lohnende Sache einzusetzen. Daher sollten die Bischöfe den Laien Afrikas Vertrauen schenken und ihnen wichtige Dienste übertragen. Autorität und Dienst müßten innerhalb der Kirche wieder zum Gemeingut des ganzen Volkes Gottes werden, sonst sei ein authentisches afrikanisches Christentum, wie es auch Papst Paul VI. bereits mehrfach gefordert hat, unmöglich. Dieses Symposium und alle weiteren Zusammenkünfte dieser Art würden nutzlos sein, meinte der Bischof, wenn es den Bischöfen nicht gelingt, eine „Atmosphäre des Respektes und gegenseitigen Vertrauens zwischen Hierarchie und Laien" zu schaffen. Bischof Sarpong beendete seine Rede mit der Hervorhebung unvergänglicher Werte der afrikanischen Kulturen — jedoch nicht ohne vor einer allzu oberflächlichen Anpassung an bestimmte afrikanische Traditionen zu warnen —, die für die christliche Religion eine große Bereicherung darstellen können, wenn sie, christlich erneuert, nicht nur praktiziert, sondern voll gelebt würden (nach DIA, 14. 8. 72).

In einem weiteren Themenkreis befaßte sich das Symposium mit den Problemen der Formung der Laien für ihr Engagement bei der Evangelisation und der Verbesserung der Lebensbedingungen ihrer Mitmenschen. Dazu legte der Bischof von Moshi (Tanzania), *J. Sipendi,* ein ebenfalls beachtenswertes Referat vor. Er ging bei der Beurteilung und der Einschätzung des *Stellenwertes der Laienarbeit* innerhalb der afri-

kanischen Kirche davon aus, daß mehr als 90 % aller schwarzafrikanischen Katholiken von Laien in die Kirche Christi geleitet worden seien. Außerdem habe die Kirche seit ihren Anfängen in Afrika für die Entwicklung des Kontinents gearbeitet. Es habe und werde in der Kirche immer Bereiche geben, in denen die Laien erfolgreicher arbeiten können als Priester und Ordensangehörige. Die Anerkennung dieser Tatsache müsse auch diejenigen zur Einsicht bringen, die in dem Wunsch der Laien nach mehr Mitspracherecht bei der Gestaltung des kirchlichen Lebens und des geistigen Klimas in ihren jeweiligen Ländern nur unangemessene Forderungen sehen.

Bei der Reform der kirchlichen Strukturen müsse der Akzent unmißverständlich auf der *wiederentdeckten individuellen und kollektiven Mitverantwortung aller Christen* liegen, womit er sich den Vorstellungen seines bischöflichen Mitbruders anschloß. Auf die praktischen Aspekte der Formung der Laien eingehend, erwähnte Bischof Sipendi die Massenmedien, das Katechumenat, die Predigten, die traditionellen Versammlungen und Vereinigungen der Afrikaner ebenso wie die Bibel, die althergebrachten Glaubensüberzeugungen, die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und die päpstlichen Enzykliken als besonders geeignete Mittel, den Laien ihre Unentbehrlichkeit in Kirche und Welt bewußt zu machen. Diesen mehr allgemeinen Empfehlungen zur Behebung des Mangels an qualifizierten Laienkräften fügte *P. Ekwa* SJ, der Sekretär des SREAM (Secrétariat Régional de l'Enseignement pour l'Afrique et Madagascar), eine detaillierte Aufstellung von neuzugründenden Bildungsinstituten hinzu. Außer modernen Schulen, Forschungszentren und Universitäten seien Jugendbewegungen erforderlich, mit deren Idealen und Zielen sich die verschiedenen Gruppen der heutigen afrikanischen Jugend leichter identifizieren können als bisher. Das gleiche gilt für die Erwachsenenbildung.

Die Beziehungen zum Klerus und zu den Ordensleuten

Der dritte der insgesamt fünf Tagungspunkte galt den *Beziehungen Klerus — Laien — Ordensleute* und der Zusammenarbeit zwischen diesen Gruppen. *R. Huchard* (Senegal) nahm als Generalsekretär der afrikanischen Organisation für das katholische Erziehungswesen zu diesen Fragen Stellung. Er charakterisierte kurz den Aufstieg der Kirche, den er in vier Bereiche einteilte: Evangelisation, Katechese, Sakramentenspendung und Gebet. Sie alle stünden auf gleicher Ebene und seien die Quellen aus denen jeder Christ die Kraft schöpft, um in die Welt hineinwirken zu können. Vor allem im sozialen Bereich liegt nach Huchard eine große Chance der Zusammenarbeit von Priestern, Laien und Ordensangehörigen, da hier die wechselseitige Abhängigkeit voneinander besonders deutlich wird. Jedoch könne eine solche Zusammenarbeit nur gelingen, wenn keine der drei Gruppen versuche, die anderen zu ignorieren oder unter Druck zu setzen. Seitdem die Laien in bisher nie gekanntem Maße an fast allen Formen kirchlicher Sendung teilnehmen können, sei es an der Ausbreitung des Evangeliums in Predigt, Liturgie und Katechese, am Wirken der Caritas und innerhalb der Ökumene, seien Dialogbereitschaft und Verständnis füreinander nötiger denn je. Ohne die Bereitschaft zu partnerschaftlichem Gespräch und Aktion sei auch eine Verständigung mit den Nichtchristen in Afrika ausgeschlossen.

Die Laien, die Ökumene und die Nichtchristen

Das *Verhältnis von Christen und Nichtchristen* (Animisten), Katholiken und anderen christlichen Gemeinschaften in Afrika wurde unter Punkt fünf des Konferenzprogramms der Bischöfe nochmals eigens behandelt. Die afrikanischen Christen wurden daran erinnert, daß sie ihren nichtchristlichen Brüdern auch heute noch durch viele wertvolle afrikanischen Traditionen verbunden seien. Wenn beispielsweise „die Ehrfurcht der Jungen vor der Weisheit und den Erfahrungen der Alten", selbst wenn diese noch Animisten sind, fortbestehe und die Verehrung der gemeinsamen Ahnen lebendig sei, so werde die Trennwand zwischen Christen und Nichtchristen leichter ertragen. Außerdem könne es keinen wirtschaftlichen Fortschritt, keine soziale Gerechtigkeit und keinen Frieden geben, wenn die Christen versuchten, ihre Entwicklungsarbeit zu monopolisieren. Diese wurde als eine wichtige und solide Achse für den Dialog zwischen den Nichtchristen und den christlichen Minderheiten bezeichnet. Über die Möglichkeiten einer Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten sprach der evangelische Pfarrer *C. Elliott*. Für ihn war die gemeinsame „soziale Aktion" ein wesentliches Merkmal für die Glaubwürdigkeit aller Kirchen in Afrika. Noch seien die Völker Afrikas arm, somit hätten die gespaltenen Kirchen Gelegenheit, sich im Kampf gegen Hunger und Krankheit, geistige Nöte und psychologische Probleme zu bewähren. Dieser gemeinsame Kampf verhindere vielleicht, daß die afrikanischen Kirchen zu „ehrenwerten" Institutionen wie in Amerika oder Europa werden.

Bei den abschließenden Beratungen ging es um praktische Fragen im Zusammenhang mit den Vorschlägen des provisorischen Komitees der afrikanischen Laien zur Errichtung neuer Gremien und Organe für das Laienapostolat, deren Status und Finanzierung. Die Bischöfe verfaßten eine 15 Punkte umfassende Resolution, in der sie die Vorschläge von Rom ohne Abstriche billigen und ihnen ihre volle Unterstützung zusicherten. Sie ermutigen die Laien, sich im Einvernehmen mit den Bischöfen die für ihre Aktivität notwendigen Strukturen zu schaffen, angefangen von Pfarrgemeinderäten bis zu nationalen und übernationalen Laienräten. Die Laien werden nochmals eindringlich darauf hingewiesen, daß sie die Hauptverantwortung bei der Entwicklungsarbeit der Kirche tragen. Sie müßten dabei den engen Zusammenhang mit den *Werten der afrikanischen Kultur* deutlich machen, denn materielle Hilfe allein könne Afrikas beste Kräfte nicht entfalten. Um den Respekt vor ihrer eigenen Kultur wiederzugewinnen, wird den kompetenten Laien nahegelegt, sich mit den Forschungsergebnissen der afrikanischen Anthropologie, der Soziologie und Religionswissenschaften ernsthaft auseinanderzusetzen. Die Experten in diesen Bereichen möchten sich um einen originellen Beitrag zur Bereicherung des afrikanischen Christentums bemühen. Durch den verstärkten Einsatz der Massenmedien sollten die Lehren des Konzils, die päpstlichen Rundschreiben und andere für die afrikanischen Kirchen wichtigen Beschlüsse auch diejenigen erreichen, die bisher keine Gelegenheit zu umfassender Information hatten. Die Bischöfe betrachten die

Jugend- und Familienarbeit, das pastorale Wirken in den Städten, aber auch auf dem Lande, in den Universitäten und den verschiedenen Schularten, die bisher besonders stark vernachlässigt waren, als vorrangig. Um jedoch nicht ständig um rein diözesane oder nationale Probleme zu kreisen, beschloß das Symposion zur besseren Verständigung der Bischöfe untereinander die Errichtung eines Komitees für sog. auswärtige afrikanische Angelegenheiten („Affaires Exterieures Africaines"). Es soll einzelne Fälle von Ungerechtigkeit und Unterdrückung in Afrika studieren, um ähnlichen Entwicklungen in anderen Ländern besser begegnen und um öffentlich dazu Stellung nehmen zu können.

Für eine immer noch als „konservativ" und „treurömisch" (im abwertenden Sinne) eingestufte afrikanische Kirche sind die Ergebnisse dieses Symposiums überraschend. In Kampala wurden neue Maßstäbe gesetzt. Es liegt jetzt im wesentlichen an den einzelnen Bischöfen und Bischofskonferenzen, ob sie bereit sind, zu dem zu stehen, was in Accra und Kampala gefordert wurde, und entsprechende Richtlinien zum Handeln in ihren Diözesen zu erlassen und das, was dort bereits in Bewegung gekommen ist, nicht zu unterdrücken, sondern zu stimulieren und in richtige Bahnen zu lenken. Als erste Ziele nannte deshalb ein Laienvertreter Zusammenarbeit und gegenseitige Information.

Vorgänge und Entwicklungen

Auf der Suche nach dem wirklichen Jesus

Zur Thematik der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen

Nachdem die Salzburger Hochschulwochen in den letzten Jahren vorwiegend Themen sozialer, politischer und philosophischer Relevanz aufgegriffen und damit nicht nur ein sicheres Gespür für äußere Aktualität, sondern — wie im Falle des letztjährigen Themas „Sprache und Wirklichkeit" — auch Sinn für nicht unmittelbar vor Augen liegende und darum schwerer zugängliche Vorgänge im Denken unserer Zeit bewiesen hatten, haben sie sich dieses Jahr einer Frage zugewandt, die an die Grundlagen christlichen Glaubens und christlicher Existenz rührt. In der Tat hängt an der „Frage nach Jesus", wie die offizielle Themenformulierung der in der Zeit vom 24. Juli bis 5. August in der Großen Aula der Salzburger Universität veranstalteten Hochschulwochen lautete, sozusagen das ganze Christentum, das ja in ganz anderer Weise als die nichtchristlichen Religionen mit der Existenz seines Stifters aufs innigste verbunden, ja in gewissem Sinne geradezu identisch ist. Gewiß mögen für die Wahl des diesjährigen Themas auch Gründe der äußeren Aktualität maßgebend gewesen sein. Man denke etwa an die moderne Jesus-Bewegung, die sich, ausgehend von den Vereinigten Staaten, allmählich auch auf unserem Kontinent auszubreiten beginnt, oder aber an die Flut zeitgenössischer Jesus-Literatur — von *J. Lehmanns* reißerischem „Jesus-Report" bis zu *A. Holls* Bestseller „Jesus in schlechter Gesellschaft". Mag man in diesen Erscheinungen nur modische Eintagsfliegen einer überreizten Zivilisation sehen, die in ihrer Sucht nach Neuem auch geistige Stimulantia ebenso rasch produziert wie verbraucht, oder aber ein Symptom für ein tieferliegendes Unbehagen und für die unentwegte Suche nach Sinn: in jedem Fall stellen sie ein starkes Indiz für die nicht nur den Religionssoziologen interessierende Tatsache dar, daß es in unserer angeblich total säkularisierten Gesellschaft und besonders in Teilen der nonkonformistischen Jugend ein vitales Interesse an Jesus von Nazareth gibt, das ganz offensichtlich von den christlichen Kirchen und ihrem dogmatisch-geprägten Jesus-Bild nicht befriedigt werden kann. Zweifellos bedeutet dieses durch keinerlei theologische Reflexionen „belastete" und alle kirchlichen Bindungen ignorierende Interesse, das spürte man auch in Salzburg, in seiner Unmittelbarkeit und Spontaneität für die christlichen Theologen aller Konfessionen eine echte Herausforderung. Auch mag die Versuchung nicht ganz fernliegen, diese spontan aufbrechenden Quellen religiöser Vitalität in bestehenden institutionellen Kanälen einzufangen und den nicht gerade durch überschäumende Lebendigkeit sich auszeichnenden organisierten Kirchen zuzuleiten. Immerhin wollten es die Veranstalter dieser Salzburger Hochschulwochen nicht bei der Diskussion der genannten Phänomene — mögen diese soziologisch auch noch so interessant sein — bewenden lassen, sondern, diese nur zum Anlaß nehmend, die Frage nach Jesus in ihrer ganzen Vielschichtigkeit und Vieldimensionalität aufrollen, wie sie sich heute auf dem geistigen Hintergrund der unbestreitbaren Krise des dogmatischen, kirchlich vermittelten Christus-Verständnisses in vielleicht nie dagewesener Dringlichkeit stellt.

Die Rückfrage nach dem historischen Jesus

Wollte man die Grundtendenz dieser Salzburger Hochschulwochen auf eine zusammenfassende Formel bringen, so könnte man in leichter Abwandlung und Ergänzung des offiziellen Titels sagen, daß es ihnen vor allem um die Frage nach dem wirklichen Jesus gegangen ist; um jene Wirklichkeit Jesu also, die uns in Jahrhunderten theologisch-metaphysischer Entrückung mehr und mehr abhanden gekommen ist und die heute wiederum, wenn auch in stark verfremdeter Form und gleichsam von außen, in Gestalt spontaner Erweckungsbewegungen dem steril und angepaßt empfundenen Kirchenchristentum unserer Tage entgegentritt. Dabei sollte sich allerdings schon sehr bald herausstellen, daß die Frage nach dem wirklichen Jesus keineswegs mit jener nach dem historischen Jesus im strengen Sinne des modernen historischen Bewußtseins identisch ist.

Wie der bekannte Salzburger Neutestamentler Prof. *W. Beilner* in seiner Einleitungsvorlesung „Der Weg zu Jesus — der Verkünder und der Verkündigte" betonte, hätten

zwei Jahrhunderte historisch-kritischer Exegese in letzter Konsequenz dazu geführt, daß die Konturen des historischen Jesus mehr und mehr verblaßten und daß sich dementsprechend die moderne Theologie immer mehr genötigt sah, zu Surrogaten und Konstruktionen ihre Zuflucht zu nehmen, mögen diese nun „Wort Gottes" oder „kirchliche Tradition" oder anderswie heißen. Zwar würde heute kein vernünftiger Historiker mehr die Existenz des historischen Jesus ernsthaft bestreiten, doch habe sich dessen Rekonstruktion aus den zur Verfügung stehenden Quellen im letzten als undurchführbar erwiesen. Was diese Quellen in ihren Überlieferungen über Jesusworte und Jesustaten enthalten, ist im wesentlichen der Versuch einer Umschreibung der Bedeutung und des Wesens Jesu. Versuche, ein Leben Jesu im Sinne einer Biographie zu schreiben, sind daher von vorneherein zum Scheitern verurteilt. Sosehr auf der einen Seite die Evangelien vom theologischen Aussagewillen ihrer Verfasser geprägt sind, so wenig dürfe auf der anderen wissenschaftlich übersehen werden, daß die Evangelientradition sehr wohl über Jesus zuverlässig berichten will und daß im gesamten Überlieferungsprozeß der alten Kirche *authentische* Jesus-Überlieferung, wenn auch deutend und anwendend, faktisch weitergegeben worden ist. Die Tatsache, daß Jesus weder etwas Schriftliches hinterlassen noch mit seiner Jüngergemeinde mnemotechnische Praktiken zur sicheren mündlichen Weitergabe eingeübt hat, kann nach Beilner kaum anders gedeutet werden, als daß Jesus sich positiv auf einen solchen Weg festlegen wollte, durch den der Jüngergemeinde eine verblüffend große Freiheit in der Wahrung seiner Anliegen eingeräumt wurde. So gesehen, sei es von der Sache her falsch, den historischen Jesus gegenüber der ihn tradierenden Kirche auszuspielen. Theologisch sind die Evangelien nicht weiter zu hinterfragen, da der eigentliche Ansatzpunkt neutestamentlicher Offenbarung die für uns feststellbare Verkündigung der Urkirche ist, in der auch die Wirklichkeit des historischen Jesus gleichsam „aufgehoben" sei.

Hatte sich Beilner noch vor kurzem — so etwa in seinem 1971 veröffentlichten Aufsatz „Der historische Jesus und der Christus der Evangelien" — mit einer solchen Lösung zufriedengegeben, so sieht er heute offenbar seine stärkere Spannung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens, die auf Grund der spezifischen Quellensituation wohl kaum jemals ganz überwunden werden kann. Vor allem verkennt er keineswegs die Gefahr einer gewissen Enthistorisierung, die mit der theologisch an sich richtigen Substituierung des historischen Jesus durch den in der Verkündigung der Gemeinde weiterlebenden verbunden ist. Der historische Jesus und der Jesus der Kirche, der Verkündiger und der Verkündigte, stehen offenbar sowohl in unauflöslicher Beziehung als auch in nicht zu behebender Spannung zueinander. Durchaus folgerichtig verwirft Beilner die Methoden des Reduktionismus und die Harmonisierung, die beide zu kurzschlüssigen Lösungen führen müssen.

Das historische fundamentum in re

Demgegenüber mußte sein Wort von der „Kirche als dem eigentlichen und einzigen hermeneutischen Ort der Frage nach Jesus" — übrigens eine der wenigen ekklesiologischen Bezugnahmen im Rahmen dieser Hochschulwochen! — insoweit problematisch erscheinen, als damit der institutionellen Kirche mit dem amtlich verfaßten Lehramt ein ausschließliches Deutungsmonopol zuerkannt wird. Wäre das so gemeint, so würde dadurch definitiv der historische Jesus — was immer dieser auch bedeuten mag — durch die Autorität der Kirche ersetzt. Das Ergebnis wäre ein kirchlicher Positivismus, der auch dadurch nicht an Plausibilität gewinnt, daß in der abendländischen Kirchengeschichte große Geister wie Augustinus und Pascal so gedacht haben. Dagegen wird man mit Beilner als Ergebnis von zwei Jahrhunderten kritischer Leben-Jesu-Forschung festhalten dürfen, daß sich die Spannung zwischen dem historischen Jesus und Christus des Glaubens auch in Zukunft nicht glatt und eindeutig wird lösen lassen. Alles wird darauf ankommen, die relative Unlösbarkeit des Problems anzuerkennen und die damit verbundene Aporie als verstehender, historisch fragender Mensch auszuhalten. Obwohl wir über die Evangelien als einzigen uns zur Verfügung stehenden Primärquellen nicht hinausgehen können, ist und bleibt die ständige Rückfrage nach dem historischen Jesus — soweit war man sich einig — nicht nur sinnvoll, sondern auf jeden Fall notwendig, wenn christlicher Glaube nicht vollends seines realen historischen Fundaments verlustig gehen soll.

Auf diesem historischen „fundamentum in re" insistierte auch der Wiener Judaist Prof. *K. Schubert* mit größtem Nachdruck. Ohne dieses Fundament, erklärte Schubert im Rahmen einer Arbeitsgemeinschaft über „Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums", würde der christliche Glaube unweigerlich zu einer neuen Form der Mythologie, zu einer neuen Gnosis degenerieren. Die Bezugnahme auf den historischen Jesus sei daher sowohl für den wissenschaftlichen Historiker als auch für den gläubigen Christen unabdingbar, wenn anders letzterem nicht zugemutet werden soll, an den Glauben anderer zu glauben. Trotz der besonderen Überlieferungslage der Evangelien, die übrigens bei allen aus einer vorrationalen Zeit stammenden Quellen ziemlich ähnlich ist, könne das historische Fundament mit Hilfe eines Vergleichs mit religionsgeschichtlichen Quellen des zeitgenössischen Judentums sehr wohl rekonstruiert werden. Diese seine These verifizierte Schubert u. a. an den Auferstehungsberichten. So kenne das Alte Testament Auferstehung nur als ein universales und eschatologisches Ereignis. Niemals wurde die Auferstehung eines einzelnen und schon gar nicht eines Messias erwartet. Aus diesem Grund sei es unmöglich, daß allein die in der Urgemeinde vorhandene Überzeugung, die Sache Jesu sei mit dessen Tod nicht erledigt, die Auferstehungsbotschaft motiviert haben kann, wenn nicht darüber hinaus die Osterzeugen die *Erfahrung einer auch sinnlich wahrnehmbaren Begegnung* mit dem nach Tod und Grab lebendigen Jesus von Nazareth gehabt hätten.

Ebenso war für Schubert die heute weitverbreitete Annahme, daß die Mitteilung vom leeren Grab erst eine sekundäre Veranschaulichung des vorauszusetzenden Auferstehungsglaubens sei, schlechthin absurd. Unter den Voraussetzungen der jüdischen Anthropologie, für die die Leiblichkeit — anders als für den modernen Dualismus — ganz wesentlich zur Natur des Menschen gehörte, wäre die Botschaft von der Auferstehung Jesu in Jerusalem sehr schnell ad absurdum geführt worden, wenn nicht faktisch sein leeres Grab vorhanden gewesen wäre. Allein die historisch kaum zu bestreitende Tatsache, daß in Jerusalem überhaupt von der Auferstehung Jesu gesprochen wurde, setzt nach Meinung Schuberts ipso facto ein leeres Grab voraus.

Die Auferstehung Christi — eine theologische Verlegenheit?

Derlei auf einfachem Common sense beruhende Überlegungen schienen allerdings manchen Richtungen moderner Theologie völlig fernzuliegen. Für sie, so hatte man den Eindruck, ist die Auferstehung Christi — nach wie vor das Fundament des christlichen Glaubens — zu einer einzigen großen Verlegenheit geworden. Existentialtheologische Thesen — man denke nur an *R. Bultmann* oder an *W. Marxsen* — fanden ihren Niederschlag in weitverbreiteter Skepsis und Resignation auch in Kreisen, denen theologische Reflexion völlig fernliegt. Wie könnte die Auferstehung Christi noch Grundlage unserer Hoffnung sein, wenn sie nur ein aus den Zeitumständen erklärbares Interpretament darstellt, dem keinerlei reales Geschehen zugrunde liegt? Diese Frage stand im Mittelpunkt einer Vorlesungsreihe des Münchner Theologen Prof. *J. Finkenzeller* über „Die Auferstehung Christi und unsere Hoffnung". Wie Finkenzeller betonte, habe es der Kirche sehr geschadet, daß sie in ständigen Rückzugsgefechten Positionen verteidigte, die nach sorgfältigem Abwägen aller Gründe und Gegengründe nicht mehr sinnvoll aufrechterhalten werden können. Zwar dürfe die Botschaft von der Auferstehung Christi, sofern sie nach wie vor das Fundament des christlichen Glaubens ist, in ihren Grundsätzen nicht erschüttert werden. Damit sei aber noch lange nicht die Frage beantwortet, wie Auferstehung konkret zu verstehen ist und in welcher Weise die damit in Zusammenhang stehenden Probleme gelöst werden können. Im Grunde seien die Osterberichte weder reine Historie noch bloße Legende, wie denn ganz allgemein die moderne Unterscheidung zwischen historisch verifizierbaren Fakten und kerygmatischen Entscheidungen auf den Evangelien ebenso unangemessen ist wie die andere zwischen Sach- und Existenzwahrheit. Damit wird freilich die Auferstehung als ein *primär* hermeneutisches, d. h. der Auslegung bedürftiges Problem anerkannt. Entgegen dem Anspruch eines gegenwärtig wieder stärker in Erscheinung tretenden Fundamentalismus, der die neutestamentlichen Berichte schlicht und einfach „wörtlich" nehmen möchte, könnten wir uns heute nicht mehr länger der Einsicht verschließen, daß uns die Sache des Glaubens niemals *unmittelbar* zugänglich ist, sondern immer nur auf dem *hermeneutischen* Wege des „Verstehens des ursprünglich Verstandenen" (Karl Jaspers), wie es uns in den Quellen und in der Überlieferung entgegentritt. Sosehr also der Glaube auf auslegendes Verstehen verwiesen bleibt, so wenig dürften wir uns der Frage nach der Angemessenheit bzw. Unangemessenheit alles verstehenden Auslegens entziehen. In der Tat besteht heute eine starke Tendenz, derzufolge die Aussagen des Neuen Testaments nur mehr im Sinne von Chiffren zu verstehen seien, die immer weniger „beim Wort" genommen werden wollen. Für eine solche Theologie würde die Stunde des geistigen Offenbarungseides nicht mehr allzu ferne sein.

Reaktionen auf rationalistische Theologie

Im Verlaufe der Vorlesung Prof. Finkenzellers wurde besonders deutlich, daß sich christlicher Glaube auf bloß rationalistischen Konstruktionen allein nicht begründen läßt, so unabdingbar die Forderung nach Aufklärung gerade im Raum des Christlichen auch sein mag. Und wenn man sich das blasse und schemenhafte Jesusbild des aufgeklärten Durchschnittschristen von heute vergegenwärtigt, kann man sich wohl kaum eines Gefühls innerer Armut und Leere erwehren, das einem angesichts jener Intensität beschleicht, mit der die „Jesus people" — unberührt von des Zweifels Blässe — Jesus als den Auferstandenen, den Lebendigen, den ganz Gegenwärtigen, den Heilenden erfahren und erleben. Gewiß weist dieses Jesus-Bild, wie *R. Bleistein S. J.* im Rahmen einer Arbeitsgemeinschaft über die Jesus-Bewegung hervorhob, schwerwiegende Mängel auf, unter denen jener der fast völligen Abwesenheit jeglicher theologischer Reflexion nicht einmal am meisten ins Gewicht fällt. Was diesem Jesus-Bild fehlt, ist vor allem die unerbittliche Wirklichkeit des Leidens und Sterbens, also die gesamte Dimension des Scheiterns im Leben Jesu, die *P. L. Boros S. J.*, Zürich, in seinem Festvortrag zum Gegenstand einer Meditation machte, die allerdings die Grenzen konventioneller Erbauung nicht überschritt. Nichtsdestoweniger wurde das „ungemein Positive" dieses wieder- und neuentdeckten Jesus in seiner ganzen Erlebnis- und Erfahrungsdichte anerkannt, während für die zum Teil höchst tendenziösen Jesus-Darstellungen in sozialkritisch-revolutionärer Absicht kaum das gleiche galt. Diesen gegenüber formulierte vor allem der Tübinger Moraltheologe Prof. *A. Auer* im Rahmen einer Vorlesung über „Die sittliche Aktualität der Botschaft Jesu" ernste Vorbehalte.

Warnung vor neuen Jesus-Klischees

Zwar könne Jesus nicht für die Legitimierung sozialer und politischer Ordnungen in Anspruch genommen werden; doch ebensowenig dürfe er als Kronzeuge gegen jegliche Ordnung aufgerufen werden, wenn anders die Rückfrage nach dem historisch-authentischen Jesus noch irgendeinen Sinn haben soll. Es gehe nicht an, an Stelle des abgewirtschafteten Dogmatismus und Moralismus neue Jesus-Klischees zu setzen, die genauso falsch seien wie die alten. Wenn wir auch über den historischen Jesus verhältnismäßig wenig wüßten, so stehe doch so viel fest, daß dieser kein Umstürzler aus Prinzip, kein Revolutionär gewesen ist. Zwar sei in der Biographie des historischen Jesus ein gewisser „Zug nach unten" unverkennbar, doch dürfe seine Solidarisierung mit den gesellschaftlichen Außenseitern nicht aus einem angeblichen Hang zur „schlechten Gesellschaft" erklärt werden. Was Auer dem gleichnamigen Buch von Adolf Holl vorwarf, war vor allem die Tatsache, daß der Autor den Leser über die wahren Motive Jesu im unklaren läßt. Es gehe nicht an — und diese Kritik treffe nicht nur das Buch von Holl, sondern viele Jesus-Darstellungen dieser Art —, sich über das für Jesus essentielle Verhältnis zu seinem Vater standhaft auszuschweigen oder dieses nur en passant, als Ausdruck eines „falschen Bewußtseins" zu erwähnen. Hier rächt sich, so hatte man den Eindruck, wohl definitiv der Verzicht auf jegliche theologische Durchdringung zugunsten zweitrangiger, aber moralisch aufgeputzter ideologischer Leitbilder. Der uns heute so bewegenden Frage nach dem wirklichen Jesus wäre damit kein Dienst erwiesen.

Oskar Schatz

Viele Probleme, aber keine Wende

Zur Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Utrecht

Der Zentralausschuß des Weltkirchenrats kommt alle ein bis anderthalb Jahre zusammen, um Berichte entgegenzunehmen und die weitere Arbeit der Genfer Büros zu planen. Die Tagung in Utrecht vom 13. bis 23. August war die vierte des in Uppsala sorgfältig nach Konfession, geographischer Verteilung, Größe und Mitgliedskirchen, Anteil von Laien, Jugendlichen und Frauen gewählten Ausschusses. Die zunächst hart aufeinanderprallenden Gegensätze haben einer gewissen Duldung Platz gemacht, durch die nur gelegentlich Emotionen hindurchscheinen. Das zeigte sich an den Entscheidungen zum Anti-Rassismus-Programm, aber auch in der Diskussion des Rahmenthemas dieser Sitzung „Zur Gemeinschaft verpflichtet".

Der neue Generalsekretär

Höhepunkt der Utrechter Tagung waren aber nicht die sehr breite und vielfältige Auseinandersetzung über den Charakter der ökumenischen Gemeinschaft oder die Beschlüsse über Investitionsstop und Aufstockung des Anti-Rassismus-Programms, sondern *die Wahl eines neuen Generalsekretärs*. Einstimmig wurde der methodistische Pfarrer *Philip A. Potter* zum Nachfolger des Presbyterianers *E. C. Blake* gewählt. Potter wird am 1. November die Leitung der Genfer Büros übernehmen. Seit 1967 hat er die Abteilung für Weltmission und Evangelisation geführt, seit der Umstrukturierung des Rates Anfang 1971 übernahm er ferner den Vorsitz in der Einheit „Glaube und Zeugnis", die außer Weltmission die Unterabteilungen Glaube und Kirchenverfassung, Kirche und Gesellschaft und Dialog mit anderen Religionen umfaßt. Die Entscheidung für ihn bedeutete keine Überraschung, mögen sich auch manche Delegierte mit der Vorstellung getragen haben, daß *Lukas Vischer* auf diesen Posten kommen sollte; er wäre der dritte Generalsekretär reformierter Tradition gewesen und wieder ein Theologe aus dem Westen.

Philip Potter ist aber nicht primär deshalb gewählt worden, weil er aus der Dritten Welt kommt. Der einundfünfzigjährige schwarze Westinder hat reiche ökumenische Erfahrungen hinter sich. Er kommt aus einer missionarischen Situation, er hat selbst früh als Laie Funktionen in seiner Kirche übernommen, er war methodistischer Prediger, bevor er begann, in Jamaica Theologie zu studieren. Sein Examen (B. D.) hat er 1948 in London gemacht, sechs Jahre später dort auch den „Master of Theology", und 1971 erhielt er von der Universität Hamburg den theologischen Ehrendoktor. Er wird häufig als Jamaicaner bezeichnet, geboren ist er aber auf der britischen Antilleninsel Dominica, mitten zwischen den französischen Inseln Martinique und Guadeloupe. Früher Umgang mit Bibel und Wesleys Liedern und Schriften prägten seine englische Ausdrucksweise, aber er kann sich ebensogut in Französisch ausdrücken. Seine erste Begegnung mit Vertretern des Ökumenischen Rates fand 1947 auf der Weltjugendkonferenz in Oslo statt, dort hat *W. A. Visser 't Hooft* auf ihn einen nachhaltigen Eindruck gemacht, von dort an stand er aktiv in der Jugendarbeit der Ökumene, bis er ab 1961 der erste nichteuropäische Sekretär der Methodistischen Missionsgesellschaft in London und gleichzeitig Vorsitzender des Christlichen Studentenweltbundes wurde.

Das Erbe des Methodismus — seine Mutter war Methodistin, sein Vater Katholik — ist für Potter die Bibelgebundenheit und die soziale Aufgabe. Er wirft seiner Kirche fundamentalistische Anwandlungen vor und zitiert häufig die Feststellung, daß man Bibel und Zeitung nebeneinander lesen müsse. Als Missionierter und Missionar fordert er Präsenz der Kirche in den Strukturen der Gesellschaft. Theologie ist für Potter etwas, was man tut. Die westlichen Theologen würden Antworten geben auf Fragen, die niemand stellt, meinte er gelegentlich. Als Potter die Abteilung für Weltmission des Ökumenischen Rates der Kirchen übernahm und damit in die Tradition des Internationalen Missionsrats trat, wurde von einer „Mission in sechs Kontinenten" gesprochen — für ihn war das eine Realität. Daher auch die Auseinandersetzung mit dem missionarischen Konzept der „Frankfurter Erklärung", das Potter einseitig vorkommt, weil es keine Partnerschaft vorauszusetzen scheint. Auch in der Weltmissionsabteilung war Potter wie jetzt als Generalsekretär der erste Nichtwestler. Er folgte Bischof *Lesslie Newbigin* und hat sich lange gefragt, ob er den in ihn gesetzten Erwartungen gerecht werden könne. Bedeutete damals seine Ernennung einen Kurswechsel? Ist eine Radikalisierung eingetreten? Hat Philip Potter das Anti-Rassismus-Programm angeregt? Auf diese Fragen ist eindeutig mit Nein zu antworten, und das läßt auch einige Folgerungen für seine zukünftige Arbeit zu.

Der Ökumenische Rat der Kirchen steht wegen seines sozialpolitischen Engagements im Kreuzfeuer der Kritik. Entwicklungsfragen, Mission und Rassismus gehen Potter persönlich an, aber er ist zu sehr Teil der ökumenischen Gemeinschaft, als daß er in diesen Punkten einen sehr persönlichen Kurs einschlagen dürfte. Er ist ein loyaler Vertreter der Sache, er übernimmt ein Programm, er geht nicht nach eigenem Konzept vor. In seiner ökumenischen Vergangenheit hat er immer die Aktion seiner Kollegen und Mitarbeiter verteidigt, und wenn er Kritik übte, sich selbst eingeschlossen. Das dürfte von ihm auch als Generalsekretär zu erwarten sein.

Der neue Generalsekretär empfindet sich als Vertreter der Dritten Welt. Potter distanziert sich aber von revolutionären Lateinamerikanern; Westindien hat kulturell andere Grundlagen. Als Sekretär der Methodistischen Missionsgesellschaft bereiste er häufig Westafrika — von dort sind Vorfahren als Sklaven nach Dominica gekommen. Seine heimliche Liebe galt Asien, dem Kontinent seines Vorgängers in der Jugendarbeit und Vorbilds *D. T. Niles*. Potter ist, wie „Le Monde" feststellte, „eher überredend als autoritär", diplomatisch, zurückhaltend im Urteil, aber im persönlichen Umgang pastoral und zugänglich. Der „freundliche Riese" hat schon seit 25 Jahren in der Ökumene eine Art Vaterrolle gespielt.

Das Verhältnis zur katholischen Kirche

Neben der Wahl des neuen Generalsekretärs hat der Zentralausschuß diesmal auch wieder weitere Mitgliedskirchen

aufgenommen — die Gesamtzahl der anglikanischen, altkatholischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen beträgt jetzt 261 —, die Entwicklung läßt sich aber eher als Umschichtung statt als Wachstum bezeichnen. Für die römisch-katholische Kirche ist eine Mitgliedschaft gegenwärtig nicht akut. Das wurde mehrfach nüchtern festgestellt. E. C. Blake, der ausscheidende Generalsekretär, hat in seinem Rechenschaftsbericht auf das Unnatürliche dieser Situation hingewiesen. Beziehungen bestehen vor allem auf der unverbindlichen persönlichen Ebene. Am 21. August statteten die Kardinäle *J. Willebrands* und *B. Alfrink* dem Zentralausschuß einen privaten Besuch ab und sprachen zu den Teilnehmern, eine erfreuliche Geste. Als offiziell delegierte Beobachter waren die Patres *J. Long* und *B. Meeking* vom Einheitssekretariat anwesend. Echte Begegnung erlebten die Teilnehmer bei einem ökumenischen Treffen der Holländer am Sonntag im gleichen Hause. Unter den Gästen waren auch während der Plenarsitzungen zahlreiche Katholiken des Landes.

Doch drohen die institutionellen Beziehungen des Rates zur römisch-katholischen Kirche im Provisorium steckenzubleiben. Wenn die gemeinsame Arbeitsgruppe, die seit 1965 besteht, keine echte Funktion erfüllt, so muß sich bald die Frage nach ihrer Fortexistenz stellen. Zunächst einmal ist die Arbeitsgruppe aber fähig gewesen, die Beziehungen zwischen Genf und Rom zu vervielfältigen und zu intensivieren. Der Vorsitz liegt nicht mehr bei dem damaligen Bischof Willebrands und Generalsekretär Blake, sondern den bisherigen Sekretären *P. J. Hamer* und *L. Vischer*. Der *Einfluß auf kirchliche Strukturen* vor allem in der römischen Kirche ist damit geringer geworden. Ein Bericht über den Stand der Mitgliedschaftsfrage mit dem gegenwärtig negativen Ergebnis wurde vor der Zentralausschußsitzung veröffentlicht. Der Dank für das Vollbrachte ist deutlicher als der Wunsch, von hier aus gemeinsam weiterzugehen. Auch die von Papst Paul VI. durch Kardinal Villot telegraphisch übermittelten Wünsche für den scheidenden und den kommenden Generalsekretär waren eher rückblickend als vorwärtsweisend.

Lukas Vischer stellte in seinem Bericht über die Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe fest, daß die „Unbefangenheit der ersten Jahre" vorüber sei. Ein italienischer Journalist hatte einige Schwierigkeiten, den Begriff entsprechend wiederzugeben, und das war mehr als ein linguistisches Problem. Die Beziehung zwischen Rom und Genf war sicher schon einmal unbefangener als heute, aber man wird sich vor jeder Verklärung einer konziliaren Epoche, auch vor der des Zweiten Vatikanums hüten. Der Blick war in Utrecht nicht nur rückwärts gewandt. Lukas Vischer rechnete mit verstärkter interkonfessioneller Zusammenarbeit vor allem auf theologischem Gebiet, außerdem sind Studien über die Rolle der Frau in der Kirche und eine Konferenz über Erziehungsfragen geplant. Von der Anerkennung der ekklesialen Realität der nichtrömischen Kirchen durch das Vatikanische Konzil führt der Weg zur Definition der *ekklesialen Realität von Räten*. Gedämpfte Hoffnungen kennzeichnete insgesamt die Stimmung der Teilnehmer, aber das Referat des amerikanischen Professors *J. Deschner* über die Lage der Kirchenunionsverhandlungen kam zu recht erfreulichen, weitgehend statistisch belegten Ergebnissen. Kirchenunionen sind in der Dritten Welt erfolgreicher als im nordatlantischen Raum, wo ein negativer Verlauf oft auf soziale und administrative Gründe oder auf „evangelikalen Konservativismus" zurückzuführen ist. Ganz eindeutig wurde allerdings festgestellt, daß diese Kirchenunionen keine orthodoxen Kirchen einschließen oder die römische Kirche.

Kardinal Alfrink sprach im holländischen Fernsehen am 14. August, einen Tag nach Eröffnung der Zentralausschußsitzung, von zwei verschiedenen Auffassungen von der kirchlichen Struktur, nämlich der traditionell autoritären und der demokratischen. In eine andere Terminologie übertragen, heißt das kirchendiplomatische oder konziliare Ordnung der zwischenkirchlichen Beziehungen. In Utrecht zeigte sich, daß die Verbindungen auf den sehr unterschiedlichen höchsten Ebenen in Genf und Rom nicht ausreichend funktionieren. Auf der untersten Ebene bestehen dagegen teilweise gute Kontakte, und über die *Zusammenarbeit in den lokalen, regionalen und nationalen Räten* (z. B. Holland) wurde erfreulich positiv berichtet. Der Vatikan steht den Räten aber vielfach ablehnend gegenüber, weil sie die Zuständigkeiten der Bischöfe zu beschränken scheinen. Aber auch der Ökumenische Rat muß sich zu einer neuen Einschätzung dieser Lage durchringen. Noch immer ist der Rat eine Einrichtung der Kirchen, *nationale Räte* stehen nur mit ihm in Kontakt. Nach der Verfassung haben deren Vertreter im ÖRK kein Stimmrecht. Nationale Räte, noch mehr aber die regionalen und lokalen Christenräte bedürfen von beiden Seiten einer strukturellen Einordnung.

Das Stichwort von der Konziliarität

Das kirchlich-strukturell bestimmende Konzept der Utrechter Tagung war nach wie vor das der *Konziliarität*, d. h. die synodale Struktur. Die Vorstellung eines wahrhaft ökumenischen Konzils, von Glauben und Kirchenverfassung unter maßgeblicher Beteiligung von *L. Vischer* erarbeitet, basiert auf Vorstellungen von den ersten Konzilien der Christenheit. Die orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat betonen immer wieder, daß ein Konzil die Einheit der Kirche voraussetze. Es ist deshalb auffallend, wie Bischof *K. Sarkissian* in seinem Vortrag zum Hauptthema „Zur Gemeinschaft verpflichtet" — Koreferent war Prof. *J. Moltmann* — das Problem umkreiste. Für Sarkissian ist der Ökumenische Rat der Kirchen „nicht einmal die embryonale Form eines Konzils", geschweige denn ein Konzil. Aber auch die Verfechter der Konziliarität werden das nicht behaupten. Sarkissian bezeichnete andererseits die Vollversammlung — die nächste soll 1975 in Djakarta stattfinden — als „hoffnungsvollen geistlichen Vorgeschmack eines künftigen Ökumenischen Konzils". Anschließend stellte der armenische Orthodoxe fest, daß die Frage, ob der ÖRK eine Präfiguration eines ökumenischen Konzils darstelle, zwar voreilig sei, aber gestellt werden müsse. Sarkissian steht mitten in dem Dilemma der Definition von Konziliarität und damit der Konzeption zukünftiger kirchlicher Zusammenarbeit. Das Problem der gemeinsamen Aktion der Kirchen auf der Ebene der Räte kann nur gelöst werden, wenn deren Beziehung zu Genf und Rom geklärt und ihre „ekklesiale Realität" definiert ist.

Prof. Moltmann bezeichnete sein Koreferat als einen Kontrapunkt zu dem von Sarkissian, schon der Titel zeigt das an: „Gemeinschaft in einer geteilten Welt". In seiner Eindeutigkeit fand der Vortrag viel Beifall, und zwar auch von den Vertretern der Dritten Welt. Den Orthodoxen erschien er zu werkgerecht, zu aktivistisch. Jemand hat

gesagt, Moltmann habe die Theologie Blakes vorgetragen, aber diese Beziehung ist eher umgekehrt zu sehen. Jedenfalls zeigten die beiden Referate die Spannweite theologischen Denkens im Ökumenischen Rat und mit Moltmann wohl dessen Schwerpunkt.

In den Arbeitsgruppen sind die beiden Referate lebhaft diskutiert worden. „Gemeinschaft" war einer der Begriffe, die an der Realität der ökumenischen Begegnung, des theologischen Gesprächs und des christlichen Zeugnisses in der Aktion geprüft wurden. Ergebnis dieser Debatte war der Brief an die Mitgliedskirchen, als Zeitdokument (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 514) eher Ausdruck des Ringens und Suchens als sicherer Überzeugungen. Der Zentralausschußvorsitzende, der Inder *M. M. Thomas,* hat die Charakteristik des ÖRK als „suchende Gemeinschaft" besonders betont, und die Utrechter Tagung hat gezeigt, wie vielseitig die Erwartungen sind, die von den Mitgliedskirchen in den ÖRK gesetzt werden. Die beiden Referate haben die zwei möglichen Stoßrichtungen der Zukunft aufgewiesen, die nicht als sich gegenseitig ausschließend, sondern als komplementär zu verstehen sind. Die einen suchen in der Konziliarität ökumenischer Gemeinsamkeit eine *neue Struktur für das Innenverhältnis der Kirchen* zueinander, für andere ist es zunächst einmal Element *kirchlicher Wirksamkeit nach außen.* In der Betonung des letzteren liegt die Gefahr eines gewissen Triumphalismus, der der Kirche Christi heute weniger denn je gut steht. Die Entwicklung der kirchlichen Zusammenarbeit seit der letzten Vollversammlung in Uppsala hat gezeigt, daß der ÖRK — wie es seine Verfassung vorschreibt — nur durch „Wahrheit und Weisheit" wirken kann, und nicht durch Macht. Daß sich diese Einsicht mehr oder weniger freiwillig durchsetzt, scheint die Zentralausschußsitzung in Utrecht zu beweisen. Es muß gefragt werden, ob die Zurückhaltung der römisch-katholischen Kirche insofern nicht geradezu als eine Hilfe zur Besinnung betrachtet werden darf.

Die politischen Beschlüsse

Im Rahmen des „Programms zur Bekämpfung des Rassismus" wurden in Utrecht vom Zentralausschuß zwei wesentliche Beschlüsse gefaßt. Der eine war die Aufstockung des ohnehin bereits überzahlten Sonderfonds von einer halben auf eine Million Dollar, der zweite und umstrittene der *Rückzug von Investitionen.* Mit dieser Entscheidung haben vor allem die deutschen Kirchenvertreter Schwierigkeiten. Der Ökumenische Rat der Kirchen beschloß, alle Investitionen bei solchen Unternehmen zurückzuziehen, die mit Firmen in südafrikanischen Ländern in wirtschaftlicher Beziehung stehen. Die Mitgliedskirchen wurden gleichzeitig aufgefordert, in ihrem Gebiet auf den entsprechenden Abzug von Mitteln hinzuwirken In der Diskussion war als politische Maßnahme auch empfohlen worden, auf Aktionärsversammlungen zugunsten der Schwarzen in Südafrika Druck auszuüben und so deren Lage wirkungsvoller zu beeinflussen. Unter Berufung auf den Beschluß auf der Sitzung in Addis Abeba 1971 werden nun verschiedene Wege zur Erleichterung der Situation der Mehrheit im südlichen Afrika eingeschlagen, die sich gegenseitig aufheben. Die einen Kirchen wollen ihre Aktien und Wertpapiere verkaufen, und die anderen werden, um entsprechenden Einfluß in den Hauptversammlungen der Aktiengesellschaften ausüben zu können, diese aufkaufen. Das ist weder wirtschaftlich sinnvoll noch im Sinne der Betroffenen effektiv.

Zur *Nordirlandfrage* wurde nicht Stellung genommen, wohl aber zu der *Vertreibung der Asiaten aus Uganda,* es wurde eine Stiftung für Wiederaufbau in Indochina ins Leben gerufen, eine Empfehlung zur Frage der Menschenrechte abgegeben, eine Entschließung zur Lage im Nahen Osten verabschiedet und der Appell an die Kirchen bekräftigt, 2% ihres Budgets für Entwicklung bereitzustellen. Auch die Unterstützung einer Europäischen Sicherheitskonferenz ging widerspruchslos durch. Der Ökumenische Rat der Kirchen unterstützt zusammen mit der Konferenz europäischer Kirchen diese politische Initiative, und er hat auch wieder auf die Bedeutung der Vereinten Nationen für die Weltgemeinschaft hingewiesen. Die Zusammenarbeit der Kirchen ist strukturell vom Vorbild des Völkerbunds und der Vereinten Nationen beeinflußt worden, die Vereinten Nationen und der Ökumenische Rat der Kirchen haben gewisse Ziele, vor allem aber auch Schwächen gemeinsam. Beide leiden unter einem gewissen Desinteresse und an einer Tendenz der Mitglieder zur Lösung ihrer eigenen Probleme. Die Staaten verfolgen ihre partikularischen Ziele, sie suchen ihre Macht zu erhalten und zu stärken. Die Mitgliedskirchen des ÖRK sind so beschäftigt, ihre internen Probleme zu lösen, daß sie in der gemeinsamen kirchlichen Verantwortung nur mit der linken Hand mitmischen. Die gegenwärtige Gefahr der Ökumene besteht darin, daß bestimmte öffentliche Initiativen des Rates oder die gemeinsam mit dem Vatikan unterhaltenen Einrichtungen formal weitergeführt werden, sich aber in ihrer Wirkungslosigkeit — wie die Vereinten Nationen — abnutzen.

In Utrecht gab es Anzeichen dafür, daß auf politischem Gebiet beim ÖRK mehr von einem Theater als von einer moralischen Anstalt gesprochen werden kann. Die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten beginnt sich aber erfreulicherweise in Erklärungen stärker zurückzuhalten und nicht jeden Krisenherd zu behandeln. Die Arbeit der Einheit „Gerechtigkeit und Dienst" konzentriert sich auf die Stärkung der Menschenrechte, die Unterstützung der Unterdrückten und wirtschaftlich Schwachen und auf die Hilfe für Kriegsopfer und Flüchtlinge. Das Programm des ÖRK ist auch darin bescheidener und damit realistischer geworden.

Keine einschneidenden Folgen

Auf der Utrechter Tagung hat sich ferner eine Entwicklung verstärkt, die sich schon auf der letzten Sitzung in Addis Abeba vor anderthalb Jahren abzuzeichnen begann, nämlich die stärkere *theologische Durchdringung der gesamten Arbeit.* Das ist nicht dem genius loci Utrechts zuzuschreiben. Sie geht auch kaum vom Ressort Bibelstudien in Genf aus. Der Wille zu mehr theologischer Reflexion zeigte sich im Verlauf der ganzen Sitzung. Die beiden Hauptreferenten besannen sich auf den Zeugnischarakter der ökumenischen Gemeinschaft. Bischof Sarkissian forderte dazu auf, von der Ungeduld zur Demut zu kommen. Im Bericht über die Gemeinsame Arbeitsgruppe schloß Lukas Vischer damit, daß der Auftrag zu pflanzen nicht von den Chancen des Erfolges abhängig gemacht werden könne. Visser 't Hooft, der auch als Ehrenpräsident das Geschehen noch immer wesentlich beeinflußt, hatte in der Eröffnungspredigt das Kreuz Christi in den

Mittelpunkt gestellt. Auch bei Jürgen Moltmann war das entscheidende Movens der kirchlichen Gemeinschaft der Kreuzestod Christi.
Die Tagung in Utrecht war kein entscheidender Einschnitt in der Entwicklung des Ökumenischen Rates, sie stellte keinen Wendepunkt dar oder ist wenigstens als ein solcher jetzt nicht zu erkennen. Eine Reihe von leitenden Mitarbeitern wird Genf verlassen, und Philip Potter wird diese Posten neu besetzen können. Die grundlegende Kontinuität dürfte aber gewahrt bleiben.

Walter Müller-Römheld

Das Interview

Konflikt zwischen Rom und Holland

Ein Interview mit Kardinal Alfrink zum Veto Roms gegen den niederländischen Pastoralrat

Zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem niederländischen Episkopat scheint sich ein neuer Konflikt anzubahnen. Nachdem erst Mitte Juli ein offenbar von Kardinal Alfrink unterstütztes Beschwerdeschreiben des Domkapitels von Roermond gegen den dortigen Diözesanbischof J. M. Gijsen mit dem Bescheid beantwortet wurde, für eine Abberufung des von Rom eingesetzten, von den Diözesangremien aber abgelehnten Bischofs bestehe keinerlei Grund, der Bischof möge auf dem eingeschlagenen Weg weitergehen, erhielt die holländische Bischofskonferenz am 21. Juli ein von den Präfekten dreier römischer Kongregationen (Kardinal F. Šeper, Glaubenskongregation; C. Confalonieri, Bischofskongregation; J. Wright, Kleruskongregation) unterzeichnetes Schreiben, in dem Einspruch erhoben wurde gegen die Konstituierung des im August vorigen Jahres beschlossenen Nationalen Pastoralrates (Landelijke Pastorale Raad), der in den ersten Oktobertagen zu seiner ersten Sitzung zusammentreten sollte (vgl. HK, Oktober 1971, 463 f.). Die Präfekten der drei genannten Kongregationen lehnten das Statut des nationalen Pastoralrates unter anderem mit dem Hinweis ab, die Zeit für einen solchen Rat sei noch nicht reif. In einem gemeinsamen Kommuniqué, das am 14. August in Utrecht veröffentlicht wurde, gaben die holländischen Bischöfe ihren Gläubigen von dem Einspruch Roms Kenntnis und versicherten zugleich, es müsse auf jeden Fall ein Weg gefunden werden, das Gespräch zwischen den verschiedenen Gruppen in der Kirche auf nationaler Ebene fortzuführen. Am 15. August gab der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal B. Alfrink, im holländischen Fernsehen ein Interview, in dem er zu den Begründungen Roms und zu der in Holland entstandenen Situation Stellung bezog. Die jetzige Maßnahme Roms betrifft nicht nur die Kirche in den Niederlanden, sondern dürfte auch andere Formen nationaler bzw. synodaler Räte auf Landesebene, wie sie da und dort vor allem als Fortsetzung von Landessynoden und Pastoralkonzilien ins Gespräch gekommen sind, präjudizieren. Deswegen und weil das Interview über die neuerliche Zuspitzung in Holland deutlich Auskunft erteilt, geben wir den Wortlaut mit geringfügigen Kürzungen wieder.

Frage: Herr Kardinal, welche Einwände hat Rom gegen den Landespastoralrat, so wie er den niederländischen Bischöfen vorschwebt?
Antwort: De facto sind vier Einwände vorgebracht worden, die übrigens nicht alle gleich schwer wiegen. Der erste Einwand ist die Tatsache, daß Rom mit der Ausarbeitung eines Dokuments über die Räte beschäftigt ist, die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil innerhalb der Kirche entwickelt haben und man es deshalb nicht gern sieht, wenn wir dem zuvorkommen würden. Ein zweiter Einwand ergibt sich aus der Tatsache, daß nach den Statuten, so wie sie publiziert wurden, die Mitglieder des Rates gewählt, nicht vom Bischof — in diesem Fall von den Bischöfen — ernannt werden. Ein dritter Einwand betrifft den nationalen Charakter dieses Rates; bis heute gibt es in der Kirche noch nirgends einen nationalen Pastoralrat. Der vierte, und das scheint mir der Haupteinwand zu sein, ist die Position, die die Bischöfe innerhalb dieses Landespastoralrates einnehmen. Man fürchtet nämlich, daß durch die Statuten die Autoritätsstellung der Bischöfe nicht ausreichend berücksichtigt wird. Wir haben uns nämlich bemüht, in diesen Statuten zum Ausdruck zu bringen, daß die ganze Glaubensgemeinschaft innerhalb der Kirche für die Vorgänge in der Kirche, für das Leben in der Kirche eine bestimmte Verantwortung trägt, aber — da eine Kirche niemals eine völlige Demokratie sein kann — selbstverständlich jeder auf seinem eigenen Platz im Rahmen der Kompetenz, über die er in der Kirche verfügt. Es kann also nur von einer differenzierten und gegliederten Verantwortlichkeit die Rede sein und deshalb auch von einer gegliederten, differenzierten Autoritätsposition. Man fürchtet nun, daß in diesem Statut die Autoritätsstellung des Bischofs nicht völlig zu ihrem Recht kommen kann. Es ist aber eigenartig, daß gewisse Presseorgane nach der ersten Veröffentlichung dieser Statuten in den Niederlanden geschrieben haben, die Bischöfe hätten sehr wohl dafür gesorgt, daß sie das Heft in der Hand behielten. Man sieht, wie man von ein und derselben Terminologie ausgehend zu einer verschiedenen Beurteilung kommen kann.

Frage: Sie meinen, daß das, womit man hier nicht weit genug ging, für Rom schon zu weit geht?

Antwort: In diesem Sinne war es gemeint.

Frage: Herr Kardinal, ist es nicht so, daß sich hier zwei Auffassungen einander gegenüberstehen in bezug auf die Frage, wie eine Kirche funktionieren kann und muß und wie Autorität ausgeübt werden sollte?

Antwort: Meiner Meinung nach bestehen hier in der Tat zwei unterschiedliche Auffassungen über die Ausübung von Autorität innerhalb der Kirche. Das Zweite Vatika-

nische Konzil hat klargestellt, daß innerhalb der Glaubensgemeinschaft jeder Gläubige eine bestimmte Mitsorge und Verantwortung für die Kirche zu tragen hat, und niemand wird diesen Grundsatz bestreiten wollen; aber wir müssen dabei natürlich auch bedenken, daß eine Kirchen- und Glaubensgemeinschaft wie die unsere nicht ein demokratisches Parlament sein kann, sondern ein Miteinander-Reden (samenspraak), innerhalb dessen jeder auf seinem eigenen Platz seine Verantwortung zu tragen hat. Früher trat die Autorität autoritär, oder besser, isoliert auf, während heute eine andere Tendenz der Autoritätsausübung in der Kirche registriert wird, die mehr Rücksicht auf die Verantwortung des anderen nimmt und mehr Entscheidungen durch das Miteinander-Reden erreichen will. Diese Form der Autoritätsausübung ist meiner Meinung nach der Denkweise des modernen Menschen besser angepaßt.

Frage: Sie meinen, daß Rom an der stärker autoritären Weise der Autoritätsausübung festhält?

Antwort: So könnte man es sagen. Aber man muß sich vor Augen führen, daß solches Verhalten in der ganzen kirchlichen Gemeinschaft festzustellen ist. Man findet überall eine zweifache Auffassung über die Autoritätsausübung in dieser Zeit. Es gibt in Rom und außerhalb Roms, im Weltepiskopat und in jeder Bischofskonferenz Leute, die die Autorität auf die hergebrachte Weise, also autoritär, ausgeübt wissen wollen. Es gibt auf der anderen Seite auch solche, die die Ausübung von Autorität, ohne diese Autorität selbst in Zweifel zu ziehen, lieber auf eine freiere Weise gestalten wollen, auf eine Weise, die denen Offenheit und Spielraum gibt, die durch diese Autorität betroffen werden und denen man innerhalb dieser Autoritätsausübung ein gewisses Maß an Mitsprache einräumen will. Das hängt mit einer bestimmten Situation der Kirche im gegenwärtigen Zeitpunkt zusammen. Wir haben im vorigen Jahr bei der Bischofssynode im Oktober und November feststellen können, wie in der Glaubensgemeinschaft der Kirche und im Weltepiskopat zwei Anschauungen, zwei Trends sichtbar werden, die beide von der Situation abhängig sind, in der die Kirche in dieser Zeit in der Gemeinschaft der Menschen lebt. Da gibt es solche, die aus Sorge um die Kirche meinen, die Kirche könne nichts Besseres tun, als zum Zustand vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurückzukehren, als festzuhalten an all dem, was der Kirchengemeinschaft zuvor vertraut war, und die meinen, daß darin das Heil der Glaubensgemeinschaft zu suchen ist. Und es gibt andere, die auf Grund derselben Sorge um die Kirche der Gegenwart selbstverständlich festhalten wollen, was in dieser kirchlichen Gemeinschaft dauerhaft ist und die sich doch auf der anderen Seite stärker der Zeit, in der wir leben, anzupassen bemüht sind. Sie sind auf der Suche nach mehr Spielraum für Abwechslung, für Pluriformität oder — wie man es auch nennen will — auf der Suche, so möchte man fast sagen, nach mehr Atemraum in diesem Miteinanderleben von Glaubensgefährten über die ganze Welt hin. Auf diesen doppelten Trend, der bei beiden Gruppen aus wirklicher Sorge um die Kirche entsteht, stößt man in den Einzelheiten und konkreten Fragen immer wieder, so auch in der Auffassung von der Autoritätsausübung in der Kirche.

Frage: Ist es so, daß Rom einen Landespastoralrat nur zugestehen möchte, wenn dieser nur ein unverbindliches Beratungsorgan ist?

Antwort: Im Vorjahr zirkulierte bei den Bischöfen der ganzen Welt der Entwurf eines Dokuments, in dem dieser Art von Räten, Diözesanräten, Pfarrgemeinderäten, eine bloß beratende Kompetenz zuerkannt wird, soweit man dabei von Kompetenz sprechen will. Auch darin kommt natürlich eine bestimmte Auffassung von der Autoritätsausübung in der Kirche zum Ausdruck. Was den Landespastoralrat betrifft, so hätte ihn die römische Autorität vielleicht akzeptieren können, wären die Statuten so formuliert gewesen, daß von bloßer Beratung die Rede gewesen wäre. In der Praxis wäre meiner Meinung nach der Unterschied nicht so groß, denn es hängt hauptsächlich davon ab, wie ein solcher Rat funktioniert. Wenn man in ihm in gegenseitigem Vertrauen und mit Respekt voreinander zusammenarbeitet, so wäre ich der Meinung, daß auch ein solcher Rat mit bloß beratender Kompetenz doch einen Einfluß auf die Führung hat, die von den Bischöfen wahrzunehmen ist.

Frage: Jedenfalls wird durch die Entscheidungen Roms in den Niederlanden nun eine Entwicklung hin zu gemeinsamer Verantwortung vorläufig gestoppt.

Antwort: Wir wollen annehmen, daß es nur vorläufig ist. Ich meine aber auf der anderen Seite doch, daß die Entwicklung nicht mehr aufzuhalten ist und daß sich dieser Gedanke durchsetzen wird: daß man nämlich — welche Beratungsgremien man auch einsetzen wird —, wenn diese gut funktionieren sollen, letzten Endes dennoch zur Schaffung eines Beratungssystems kommen wird, wie es für unseren Landespastoralrat gedacht war.

Frage: Und wenn man das nicht tut, was würde Ihrer Meinung nach dann geschehen?

Antwort: Wenn man es nicht tut, wird man wohl bei bestimmten Gruppen bestimmte Frustrationen verursachen, ein Gefühl des Unbehagens innerhalb der einen Kirche, innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, die auf den Geist des Evangeliums gestellt sein muß.

Frage: Ich möchte an ein Zitat des protestantischen Professors *Van Holk* erinnern. Er war Beobachter beim Vatikanischen Konzil und beim Pastoralkonzil in Noordwijkerhout. Er sagte vorige Woche: „Es ist außerordentlich naiv von den niederländischen Katholiken zu denken, ihre demokratischen Ideen könnten in Rom einiger Sympathie begegnen. Dieses niederländische Experiment wird auf permanente Opposition bei der Römischen Kurie stoßen." Soweit Professor Van Holk. Meine Frage wäre, ob die niederländischen Bischöfe tatsächlich naiv gewesen sind, als sie dachten, Rom würde diesem Landespastoralrat in dieser Form zustimmen?

Antwort: Wir sind nicht so naiv gewesen, meine ich, vorauszusetzen, daß das, was über das Funktionieren eines derartigen Rates festgelegt ist, von jedermann akzeptiert werden könnte. Anderseits dachten wir doch, daß man durch Beratung und Verdeutlichung dessen, was gemeint ist, zur Übereinstimmung kommen könnte.

Frage: Wenn wir richtig orientiert sind, so hat sich diese Beratung in den vergangenen Monaten abgespielt.

Antwort: Ja, wir haben im vorigen Sommer, als unsere Statuten fertiggestellt waren, diese nach Rom geschickt. Sodann habe ich während der vorjährigen Bischofssynode in Rom mit den drei Kardinälen, die jetzt den Brief geschrieben haben, stundenlang gesprochen. Sie haben ihre Einwände geäußert. Ich habe meinerseits verdeutlicht, was unsere Absicht war, und ich bin mehr oder

weniger in der Meinung heimgekehrt, daß wir doch ein gewisses Maß an Übereinstimmung erreicht hätten. Nach diesem Gespräch in Rom, das damals im niederländischen Kolleg stattfand, leiteten wir noch ein Gesprächsprotokoll zu und legten eine englische Übersetzung bei, da ich feststellte, daß das Wort „beleidsvormend" ein nicht ohne weiteres verständlicher Ausdruck war.

Frage: In Ihrem heutigen Kommuniqué betonen Sie, der Landespastoralrat sei nur suspendiert (ausgesetzt) worden. Das bedeutet zunächst also einen Aufschub. Ist dieser Aufschub aber nicht als Aufhebung zu verstehen, da die Einwände Roms sehr weitreichend sind? Welche Form von Pastoralrat bleibt ausgeschlossen?

Antwort: Wir haben in diesem Kommuniqué ausdrücklich das Wort „ausgesetzt" (opgeschort) verwendet, weil dieses auch im Brief der drei Kardinäle vorkommt. Wir wurden nicht gebeten, den Pastoralrat aufzuheben, sondern wir wurden gebeten, ihn auszusetzen. Ich nehme also an, daß noch eine gewisse Entwicklung möglich sein wird. Ob diese Entwicklung innerhalb kurzer Zeit eintreten kann oder ob man in der Lage sein wird, einander zu verstehen und auf ein Konzept zurückzukommen, wie es in unseren Statuten vorgesehen ist, wage ich nicht zu sagen.

Frage: Was meinen Sie, wenn Sie von einer noch möglichen Entwicklung sprechen? Woran denken Sie dabei?

Antwort: Ich meine vor allem, daß die Entwicklung dieses einen Trends von Autoritätsausübung, von dem wir gesprochen haben, in der Kirche immer weiter gehen wird, daß er vermutlich immer mehr Anhänger finden wird.

Frage: Im Kommuniqué wird gesagt: die niederländischen Bischöfe seien weiterhin bemüht, der Eigenverantwortlichkeit aller Gläubigen für das Leben der Kirche in einer anderen Form nationaler Beratung Ausdruck zu geben. Darf ich annehmen, daß alle niederländischen Bischöfe hinter dieser Meinung stehen?

Antwort: In der Tat, ja, so ist es. Die Verantwortlichkeit der ganzen Glaubensgemeinschaft und jedes einzelnen Gläubigen ist im Zweiten Vatikanischen Konzil umschrieben. Und ich glaube, daß sich dem niemand entziehen kann. Die Diskussion dreht sich auch, wie ich meine, nicht so sehr um diese Verantwortlichkeit, sondern mehr darum, wie diese Verantwortlichkeit beschaffen sein soll.

Frage: Und sind Sie sich als Mitbischöfe auch darüber einig, auf welche Weise das zu geschehen hat?

Antwort: Mir scheint, daß darüber gewisse Auffassungsunterschiede möglich sind und daß solche wohl auch innerhalb des niederländischen Episkopats bestehen.

Frage: Wir haben nun, Herr Kardinal, in diesem Jahr die zweite Krise im Verhältnis der katholischen Niederlande zu Rom. Die erste betraf die Ernennung von Bischof *Gijsen* in Roermond. Haben Sie eine Vorstellung davon, welchen Eindruck eine solche Krise auf Katholiken macht, die sich noch mit der Kirche der Niederlande verbunden wissen und verbunden fühlen?

Antwort: Es ist sehr schwierig, davon keine Vorstellung zu haben. Eine exakte Einschätzung ist vielleicht nicht ganz einfach, aber ich kann mir denken, und ich weiß auch sehr wohl, daß es sehr viele Menschen gibt, die damit nicht glücklich sind, die in der Glaubensgemeinschaft, die ein auf dem Evangelium aufgebauter Liebesbund sein soll, lieber andere Methoden angewandt sehen würden. Natürlich muß man davon überzeugt sein, daß jeder, der in diesem Prozeß mitwirkt und auftritt, von seiner Sorge um die Kirche, seiner Liebe für die Kirche ausgeht; aber es ist andererseits doch klar, daß dieser Lauf der Dinge allmählich Grund und Ursache für die Leute sein kann, einander zu verketzern; er verschärft die Polarisierung. Es gibt Menschen, die anfangen, sich frustriert zu fühlen, die sich die Frage stellen, was es mit der Kirche noch auf sich hat, ob es noch einen Sinn hat, weiter in der Kirche zu leben und Verantwortung zu tragen. Und dies ist eine tragische Sache, eine enttäuschende Sache, die, so glaube ich, besonders einem Bischof zu Herzen gehen muß.

Frage: Was ist nach Ihrem Gefühl einschneidender, was hat mehr Gewicht: die Ernennung von Bischof Gijsen in Roermond oder dieser Brief, in dem der Landespastoralrat in der vorgesehenen Form faktisch verboten wird?

Antwort: Es scheint mir besonders schwierig, diese beiden Dinge gegeneinander abzuwägen. Ich glaube, daß man das auch erst nach Ablauf von Jahren wird genau sehen können. Persönlich denke ich im Augenblick, daß die Ernennung eines Bischofs doch irgendwie schwerer wiegt und mehr Konsequenzen hat als der konkrete Fall, der jetzt zur Diskussion steht.

Frage: Was bedeutet der Vorgang für Sie persönlich?

Antwort: Für mich persönlich? Es ist enttäuschend, wenn man sein Bestes tut, um die ganze Glaubensgemeinschaft zusammenzuhalten und diese ganze Glaubensgemeinschaft an die Weltkirche zu binden. Es ist doch wirklich fatal, wenn man immer wieder in Situationen gerät, in denen dies außerordentlich erschwert wird, in denen man das Gefühl hat, daß einem auch aus einem Teil der eigenen Glaubensgemeinschaft ein gewisses Mißtrauen entgegenschlägt. Das ist eine Situation, die zweifellos schmerzlich sein kann, aber ich meine schon öfter betont zu haben, daß es in dieser Situation nicht so wichtig ist, was davon mich persönlich betrifft und wie ich persönlich darunter leide oder nicht leide. Wovon ich am meisten betroffen bin, das ist gerade diese Polarisierung innerhalb der Glaubensgemeinschaft, in der man auf beiden Seiten Menschen findet, die sich verletzt fühlen, die frustriert werden, die das Gefühl haben, daß es auf jeden Fall in der Kirche schiefläuft, sei es nach der einen, sei es nach der anderen Seite. Darüber glaube ich, kann ein Bischof niemals glücklich sein. Auf der anderen Seite ist es aber doch so, daß ich persönlich einigen Abstand davon gewinnen und es einigermaßen relativieren kann.

Frage: Woher nehmen Sie die Geduld, um doch weiterzumachen?

Antwort: Das ist eine Frage, die ich mir selbst auch oft stelle. Ich glaube — ich habe dies schon öfter gesagt —, daß man diese Geduld nur in einem wirklichen Glauben an das Evangelium, in einem wirklichen Glauben auch an die Kirche finden kann und im Vertrauen darauf, daß es sich hier wieder um Übergangssituationen handelt, durch die wir hindurch müssen und durch die hindurch wir versuchen müssen, einander doch festzuhalten und doch wieder zu einer Zeit größerer Einmütigkeit zu kommen, zu einer Zeit größeren gegenseitigen Vertrauens, zu einer Zeit stärkeren gegenseitigen Verständigungswillens und tatsächlichen besseren Verstehens; so daß man nicht sozusagen als Block, als ein massiver Block in der Gemeinschaft der Menschen steht, sondern als eine Gemeinschaft, in der Vertrauen und Hoffnung lebendig sind, auf Grund der Verheißung des Evangeliums.

Zwischen Taktik und Anpassung

Zur gegenwärtigen Politik der SED-Führung

Wie hier bereits berichtet wurde (HK, März 1972, 131), hat die Anpassung an die mehr nach Westen geöffnete neue sowjetische Deutschlandpolitik der SED nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten gebracht. Dogmatische Kader wurden verunsichert, weil das geläufige Feindbild von der „revanchistischen entspannungsfeindlichen" Bundesrepublik sich nicht mehr aufrechterhalten ließ und sich auch Zweifel an der Vorzugsposition der DDR bei der Sowjetunion einschlichen. Jetzt — nach Inkrafttreten des Berlin-Abkommens — gibt es innerhalb der SED ernste Besorgnis über negative Auswirkungen dieses Abkommens und des schon abgeschlossenen, aber noch nicht in Kraft getretenen Verkehrsvertrages. In ausgeweiteten West-Ost-Kontakten sieht man erhebliche Aufweichungsgefahren für das sozialistische Staatsbewußtsein.

Abschirmungsbemühungen

Die durchwegs elastische Anpassung der SED unter Honecker an die neue sowjetische Deutschlandpolitik macht *verstärkte Anstrengungen zur inneren Abschirmung* der DDR erforderlich. Während im staatlichen Bereich Verständigungsbereitschaft erkennbar ist, wird im ideologischen Bereich ein harter Kurs gefahren und die Gegensätzlichkeit zur Bundesrepublik drastisch betont. Die Ankündigung von *E. Honecker* vom 18. April 1972 in Sofia kann einerseits zwar als ein Signal für eine Modifizierung in der Deutschlandpolitik der SED gewertet werden.
Honecker sagte dort u. a.:

„Die Deutsche Demokratische Republik ist bereit, nach der Ratifizierung der Verträge zwischen der UdSSR und der Volksrepublik Polen und der BRD in einen Meinungsaustausch über die Herstellung normaler Beziehungen zwischen der Deutschen Demokratischen Republik und Bundesrepublik Deutschland einzutreten und die hierzu erforderlichen völkerrechtsmäßigen Vereinbarungen zu treffen. Es könnte eine Entwicklung eingeleitet werden . . ., die zu einem friedlichen Nebeneinander zwischen der DDR und der BRD führt, zu normalen, gutnachbarlichen Beziehungen mit dem Ausblick zu einem Miteinander im Interesse des Friedens, im Interesse der Bürger beider Staaten" („Neues Deutschland", 19. 4. 72).

Die *Absichtserklärung* Honeckers, zum Abbau von Spannungen beizutragen und das Verhältnis zwischen den beiden deutschen Staaten zu versachlichen, wurde begleitet von einer Reihe anderer Äußerungen prominenter SED-Politiker, die deutlich machten, daß gleichzeitig die ideologische Abgrenzung verstärkt wird.
Prof. *A. Norden* (Mitglied des SED-Politbüros) konnte am 5. Juli 1972 in der „Prawda" einen Grundsatzartikel unter der Überschrift „Friedliche Koexistenz und ideologischer Klassenkampf" veröffentlichen, der auch im „Neuen Deutschland" nachgedruckt wurde. In diesem Artikel hieß es u. a.:

„Die Imperialisten werden durch neue Realitäten gezwungen, unhaltbare Positionen aufzugeben, ihre Taktik zu variieren und ihre Politik der zu ihren Ungusten veränderten Lage mehr oder minder anzupassen. Sie müssen den Gegegebenheiten Rechnung tragen, aber sie bleiben Imperialisten.

Bei der Entwicklung und Propagierung von Illusionen, von flexiblem und differenziertem Antikommunismus spielt der rechte Flügel der internationalen Sozialdemokratie eine bedeutende Rolle. Er versteht sich eindeutig als Alternative gegenüber dem Kommunismus und wird in dieser Richtung zunehmend aktiv. . . . Der Sozialismus hat aber heute in allen Ländern eine solche Resonanz gefunden, daß auch rechtssozialdemokratische Ideologen ihre antikommunistischen Angriffe von scheinbar sozialistischen Positionen aus vortragen müssen. . . . Sie wollen ‚den Fuß in die Tür zur DDR' stellen, wie das von ihnen 1969 auf der Konferenz der ‚Sozialistischen Internationale' zum Ausdruck gebracht wurde."
Norden zitierte aus dem Bericht des Politbüros auf dem 6. Plenum des SED-Zentralkomitees (6. und 7. Juli 1972), in dem es hieß:
„Die Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus entflammt auf dem Gebiet der Ideologie stärker als zuvor.
Wir sind uns dieser Tatsache voll bewußt. Deshalb orientieren wir die Kraft unserer Partei auf den unversöhnlichen Kampf gegen alle Erscheinungsformen feindlicher Ideologien."

Absage an die Einheit der Nation

Auch in dem im Mittelpunkt der 6. Plenartagung des SED-Zentralkomitees stehenden Referat von Prof. *K. Hager* (Mitglied des Politbüros) „Zu Fragen der Kulturpolitik der SED" standen Probleme der Abgrenzung direkt und indirekt im Vordergrund. Seine Bilanz der kulturellen Arbeit in der DDR war als *Gegenüberstellung* zwischen der „aufstrebenden sozialistischen Kultur in der DDR" und dem „Kulturzerfall in der BRD" angelegt. Hager polemisierte gegen revisionistische Tendenzen in der Kultur (Leugnung der führenden Rolle der marxistisch-leninistischen Partei, des Parteilichkeitsprinzips u. a.) und die „Legende" von der Einheit der deutschen Kultur:

„Die herrschenden Kreise in der BRD verfolgen gegenüber der DDR die nationalistische Linie des ‚Fortbestandes der Einheit der deutschen Nation'. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die bürgerliche These von der einheitlichen ‚Kulturnation'. Da die Existenz zweier Staaten mit gegensätzlicher Gesellschaftsordnung von niemandem mehr zu leugnen ist, wird die längst widerlegte Behauptung von einer angeblichen geschichtlich begründeten und weiter fortbestehenden ‚Einheit der deutschen Kultur' aufrechterhalten.
Wie die Geschichte zeigt, hat es eine außerhalb der Bestrebungen der Klassen stehende einheitliche deutsche Kultur nie gegeben . . .
Die Klassenauseinandersetzung in der Kultur verschärfte sich nach 1945 unter den Bedingungen der Besatzungszonen. Wir gingen mit Hilfe der Sowjetunion sofort daran, eine antifaschistisch-demokratische Kultur aufzubauen . . . Mit dem Entstehen zweier Staaten und ihren entgegengesetzten gesellschaftlichen Systemen hat sich auch der gegensätzliche Charakter der Kultur in der DDR und in der BRD voll herausgebildet. Die sozialistische Kultur in der DDR entfaltet sich als Kultur der Arbeiterklasse und der mit ihr verbündeten Klassen und Schichten des Volkes. Demgegenüber herrscht in der BRD die imperialistische, volksfeindliche Verfallskultur. Somit stehen sich heute zwei Kulturen gegenüber, die ihrem Inhalt und Klassencharakter nach unvereinbar sind" („Neues Deutschland", 8. 7. 72).

Nach Hager soll die „ästhetische" Bildung und Erziehung in der DDR dazu beitragen, die Menschen mit *sozialistischen Wertvorstellungen* zu erfüllen und „bis in die tiefsten Schichten gegen das Gift der menschenfeindlichen imperialistischen Ideologie und Unmoral" zu wappnen
(Seite 4).
Die SED-Führung ist auch weiterhin bemüht, alle jetzt

mißverständlich gewordenen und als überholt angesehenen Fixierungen meist stillschweigend aus dem Verkehr zu ziehen. Zu den herausragenden Beschlüssen des 6. ZK-Plenums gehört die Einsetzung einer Kommission zur Ausarbeitung eines neuen Parteiprogramms. Offenbar soll im Rahmen einer Revision des ersten, erst 1963 verabschiedeten SED-Programms auch das Bekenntnis zur einen deutschen Nation gestrichen werden.

In jüngster Zeit trug aber das Bekenntnis von Nord- und Südkorea zum Ziel der Wiedervereinigung des geteilten Landes nicht unwesentlich zur Verunsicherung der Parteifunktionäre bei. Soweit es ging, wurde dieser Vorgang in der DDR-Presse (im Gegensatz zur Sowjetunion) totgeschwiegen bzw. nur beiläufig erwähnt. Wenn zwei bisher total verfeindete Staaten, die gegeneinander sogar einen erbitterten Krieg führten, der formell noch gar nicht beendet ist, eine Wiedervereinigung anstreben, so muß dies gerade jetzt die SED-Führung nachdenklich stimmen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Vorgang — sofern die Sowjetunion ihn als vorbildlich ansieht — im SED-Politbüro zu neuen Überlegungen Anlaß geben könnte, um doch wenigstens zur Formel „zwei Staaten — eine Nation" zurückzukehren. Eine Kopierung des *koreanischen Modells* ist jedoch schon aufgrund der unterschiedlichen Gewichte und Machtkonstellationen kaum zu erwarten. Nach all ihren Erfahrungen mit China, Rumänien und Jugoslawien wäre der Sowjetunion sogar ein mächtiges kommunistisches Deutschland mit nationalkommunistischen Tendenzen unheimlich. Aus diesem Grunde ist wahrscheinlich, daß die Sowjetunion eine kommunistische, fest in ihren Machtbereich integrierte DDR und ein neutralisiertes Westeuropa bevorzugt.

Dialektik à la Honecker

Die Serie von Abgrenzungsäußerungen, die Attacken gegen den Sozialdemokratismus, die systematische Zerstörung aller gesamtdeutschen Hoffnungen, ist für die SED-Führung durchaus kein Widerspruch zur Herstellung normalisierter staatlicher Beziehungen zur Bundesrepublik. Harte ideologische Äußerungen in Ost-Berlin — die vielfach insbesondere interne Adressaten haben — darf man daher nicht schlechthin als Verhärtung deuten.

Die DDR ist zum Beispiel bei der *Realisierung des Berlin-Abkommens* vorsichtig, teilweise sogar ängstlich, doch gleichzeitig legt sie darauf Wert, weiterhin guten Willen zu bekunden und als vertragstreu zu gelten. Bisher kann man sagen, daß das Berlin-Abkommen im großen und ganzen reibungslos abgewickelt wird. Einzelne Vorbehalte wird man besser nicht überbewerten. Freizügigkeit konnte man vom Berlin-Abkommen ohnehin nicht erwarten. Die von einigen Presseorganen beanstandeten Auflagen für SED-Mitglieder sowie Partei- und Staatsfunktionäre zur Enthaltsamkeit bei Westkontakten existieren schon seit 20 Jahren (auch in der Bundesrepublik gibt es Auflagen für bestimmte Personengruppen zur Enthaltsamkeit bei Ostkontakten). Diese „Kader-Schutzbestimmungen" waren niemals Gegenstand von innerdeutschen Verhandlungen.

Trotz intensiver Abgrenzungsaktivität ist es durchaus möglich, daß noch in diesem Jahr ein *Grundvertrag zwischen den beiden deutschen Staaten* paraphiert werden kann, obwohl gerade in den Verhandlungen viele äußerst komplizierte Probleme zu klären sind, u. a. die Fixierung der Besonderheiten in den Beziehungen zwischen beiden Staaten (beide können zueinander einerseits nicht Ausland, aber auch im eigentlichen Sinne nicht mehr Inland sein), Fragen der Staatsbürgerschaft, der Revision verschiedener Gesetze.

Wenn man die gegenwärtigen Tendenzen kommunistischer Politik richtig deuten will, so muß man die Denkweise der Kommunisten berücksichtigen. Die beiden *Grundtendenzen der SED-Politik* (begrenzte Öffnung nach Westen und zugleich verstärkte Abschirmung vor westlichen Aufweichungseinflüssen) sind in der Sicht der Kommunisten eine „dialektische Einheit". Es ist gewissermaßen kommunistischer Grundsatz, in Zeiten einer mehr geöffneten Außenpolitik die Staatsraison im Innern zu akzentuieren und die Führungsrolle der Partei zu verstärken. Je offener die Außenpolitik wird, desto notwendiger ist in der Regel auch deren innere Abschirmung. Gerade weil im politisch-staatlichen Bereich gegenwärtig die bisherige weitgehende Abschirmung aufgegeben wird, ist es in der Sicht der Partei notwendig, gegen aufkeimende Illusionen und Unsicherheiten, anzugehen. Aktivere kommunistische Westpolitik ist nur auf der Grundlage einer konservativ geprägten kommunistischen Innenpolitik durchführbar. Die Kommunisten würden aufhören Kommunisten zu sein, wenn sie aktivere Westpolitik *und zugleich* inneres Tauwetter, zunehmende Liberalisierung, Reduzierung der Führungsrolle der Partei dulden würden. Honeckers Abgrenzungskurs ist also völlig doktrin- und situationsgerecht.

Konzessionen sozialistischer Wohlfahrt

Die SED-Führung beschränkt sich in ihren intensivierten Bemühungen zur Festigung der DDR aber nicht nur auf die intensivierte verbale ideologische Abgrenzungskampagne. Als notwendige Ergänzung und Untermauerung der ideologischen Abschirmung ist die SED-Führung unter Honecker verstärkt bemüht, durch innenpolitische Maßnahmen den sozialistischen Charakter der DDR eindeutiger zu profilieren. Sichtbarer als früher will man den breiten Schichten des Volkes durch neue *soziale Verbesserungen* entgegenkommen. Dort, wo es machtpolitisch vertretbar ist, gibt es nicht unwesentliche Zugeständnisse an die Bevölkerung.

Auf der 5. Tagung des SED-Zentralkomitees (27. und 28. April 1972) wurde eine Reihe sozialpolitischer Maßnahmen beschlossen. Für 3,4 Mill. DDR-Bewohner wurden die Renten und die Sozialbeihilfen erhöht. Die *Rentenerhöhungsquote* liegt zwischen 20 und 40 %. Die Mindestrente nach 45 Arbeitsjahren wurde z. B. von 170 auf 240 Mark heraufgesetzt. Wenngleich damit das westdeutsche Rentenniveau noch nicht erreicht wurde, so ist die Erhöhungsquote im Vergleich zu früher doch beachtlich. Für alle vollbeschäftigten berufstätigen Mütter mit drei und mehr Kindern unter 16 Jahren wurde die 40-Stundenwoche ohne Verdienstreduzierung eingeführt und der Mindesturlaub auf 21 Arbeitstage erhöht. Der Schwangerschaftsurlaub wurde von 12 auf insgesamt 18 Wochen verlängert.

Die *Geburtenbeihilfen* wurden ab erstem Kind einheitlich auf 1000 M erhöht. Junge Eheleute bis zu 26 Jahren und einem niedrigeren gemeinsamen Einkommen als 1400 M können bei einer Erstehe für die Wohnungsbeschaffung einen zweckgebundenen Kredit aufnehmen. Bis zu 5000 M eines solchen Kredites werden zinslos gewährt, die Tilgung

soll innerhalb von 8 Jahren erfolgen, wobei die ersten drei Jahre tilgungsfrei sind. Beachtenswert ist, daß von dem zurückzuzahlenden Kreditbetrag erhebliche Abschläge nach der Geburt von Kindern gewährt werden. Bei der Geburt des ersten Kindes werden 1000 M Schuld, bei der Geburt des zweiten weitere 1500 M, bei der Geburt des dritten Kindes weitere 2500 M gestrichen.

Auch die *Wohnungsmieten* für die nach dem 1. Januar 1967 bezogenen Neubauwohnungen werden für Arbeiter, Angestellte und Genossenschaftsbauern mit einem monatlichen Brutto-Familien-Einkommen unter 2000 M neu festgesetzt und auf das Mietpreisniveau von 1966 reduziert. Die Höchstmiete für Neubauwohnungen für diesen Personenkreis darf in Ostberlin nur 1.25 M je Quadratmeter und in anderen Städten der DDR nur 90 Pfennig betragen.

Enteignungen: ideologisch zweckgebunden

Die sich ausweitenden Ost-West-Kontakte im Ergebnis der Ostpolitik nötigen die SED-Führung, die DDR im sozialen und wirtschaftlichen Bereich westbegegnungsfähig zu machen. Dies kommt den Menschen in der DDR unmittelbar zugute, stärkt aber auch das Regime. Eine sich nicht mehr so stark abkapselnde, weitgehend anerkannte DDR muß menschlichere Formen des Sozialismus entwickeln, weil sie nur dadurch sich wirksam abschirmen kann und gleichzeitig auch in die Lage versetzt wird, etwas nach Westen auszustrahlen.

Auch die letzten Enteignungen privater Kleinunternehmen sind auf dieser Linie zu sehen. Für diese Sozialisierungsaktion gab es keine wirtschaftliche Notwendigkeit. Der kleine Sektor halbstaatlicher und privater Betriebe war wirtschaftlich durchaus gesund. Er arbeitete rentabel und konnte sich elastischer als staatliche Betriebe auf Marktlücken einstellen und in der Versorgung der Bevölkerung eine äußerst positive Rolle spielen. Die überwiegende Mehrheit der Betroffenen verhielt sich auch loyal zum Staat. Die SED hat zur Begründung ihrer Aktion auch niemals von „Sabotage", „Feindschaft" und „Unrentabilität" gesprochen. Die SED-Führung wollte „Erscheinungen der Rekapitalisierung" beseitigen. Gutgeführte, rentabel arbeitende private Unternehmen, die vielfach noch Wachstumstendenz hatten und deren Eigentümer überdurchschnittlich gut leben konnten, waren der Partei ein Dorn im Auge. Es ging ausschließlich darum, aus ideologischen Motiven den sozialistischen Wirtschaftssektor abzurunden. Aber offenbar ging es auch um die Erringung finanzieller Vorteile. Zwar wurde die Sozialisierungsaktion nicht in Form entschädigungsloser Enteignung abgewickelt, und es gab auch keine generelle Diskriminierung der bisherigen Eigentümer (man beließ sie vielfach in Führungspositionen z. B. als Angestellte weisungsgebundene Geschäftsführer), doch da der Staat der einzige Kaufpartner war, wurden die Betriebe zu einem konkurrenzlosen Minimalpreis aufgekauft. Die Kaufsumme wurde auf Sperrkonto überwiesen und wird jeweils nur in kleinen Raten den früheren Eigentümern zur Verfügung gestellt. Der bei der Sozialisierungsaktion erzielte finanzielle Vorteil soll offensichtlich auch dazu dienen, die vorstehend erwähnten erhöhten Sozialleistungen (die etwa 8 Milliarden Mark in den nächsten vier Jahren zusätzlich erfordern werden) zu finanzieren.

Gerade mit dieser letzten Sozialisierungsaktion will die SED erreichen, daß der unüberbrückbare qualitative Unterschied zwischen den Gesellschaftsordnungen in beiden deutschen Staaten noch deutlicher in Erscheinung tritt. An der Schwelle der neuen Deutschlandpolitik (vom bisherigen Gegeneinander zu einem betonten Nebeneinander) will die SED-Führung die „kapitalistische Restbasis" in der DDR beseitigen.

Obwohl unter Honecker auch im Innern die *Klassenkampf-Ideologie* stärker betont wird, so werden doch Konfrontationen mit negativen Auswirkungen für die innere Stabilität vermieden. Der einstige Sicherheitschef Honecker agiert betont vorsichtig. Politische Vorstöße in Teilbereichen bzw. aus Fehlkalkulationen sich ergebende Benachteiligungen in einzelnen Sektoren werden ausbalanciert durch Zugeständnisse in anderen. Die Organe der Polizei und der Staatssicherheit sind im Gebrauch ihrer Macht zurückhaltender geworden. Die Festigung des Regimes soll vor allem durch politische und soziale Maßnahmen erfolgen. Die Einführung eines visafreien Reiseverkehrs nach Polen und der ČSSR sollte z. B. ein neuartiges Freizügigkeitsgefühl vermitteln. Die eingeräumten bzw. in Aussicht gestellten Erleichterungen im Rahmen des Berlin-Abkommens bzw. des Verkehrsvertrages kamen bei der Bevölkerung gut an. Wenn auch die neu eingeführte Fristenlösung in der Schwangerschaftsunterbrechung bei überzeugten Christen Empörung hervorgerufen hat, so wird dieses Gesetz von der Mehrheit areligiöser Bevölkerungsschichten eher als Erleichterung angesehen.

Steuerung der Bildungschancen

Ungeachtet der kontinuierlichen Stabilisierung hat die DDR nach wie vor mit mannigfaltigen Problemen zu ringen. Hier sei als Beispiel erwähnt, daß jetzt ein *Überschuß von Hochschulabsolventen* zutage getreten ist und daher ein ausbildungsgerechter Einsatz vielfach nicht mehr erfolgen kann. Gleichzeitig besteht aber ein recht erheblicher Mangel an qualifizierten Facharbeitern und mittleren Führungskräften sowie an Arbeitskräften überhaupt (Notwendigkeit von Gastarbeitern). Die Zahl der Studienplätze wurde nun in den Überschußbereichen beträchtlich reduziert und das Ausleseverfahren für Studienbewerber verschärft. Arbeiterkinder werden zwar weiterhin bevorzugt zugelassen, doch Kinder von Akademikern (mitunter auch von Funktionären) haben es dagegen schwerer, einen Studienplatz zu bekommen. Hinsichtlich politischer Zuverlässigkeit werden „strengere Maßstäbe" angelegt. Die *Hauptleidtragenden* einer solch diskriminierenden Auslese nach politischen und weltanschaulichen Kriterien sind die Christen beider Konfessionen. Für sie wird diese Diskriminierung immer mehr zum Problem Nummer 1. Wehrdienstverweigerer, politische Passivisten, Nichtteilnehmer an der Jugendweihe etc. verbauen sich unter den gegebenen Bedingungen insgesamt den Weg zum Studium. Die SED geht davon aus, daß jeder DDR-Bürger das Recht auf 10klassige Schulbildung hat, daß aber alles Darüberhinausgehende eine besondere Vergünstigung ist, die nicht voraussetzungslos gewährt werden kann.

In vielen Familien gibt es gerade wegen dieser diskriminierenden Handhabung der Bildungsschancen Unzufriedenheit. Es ist freilich auch zu beachten, daß in der DDR das Sozialprestige gerade des Akademikers bereits reduziert ist. Verschiedene Akademiker verdienen — wenn

man die längere Ausbildung berücksichtigt — nicht nennenswert mehr (mitunter sogar weniger) als qualifizierte spezialisierte im Leistungslohn tätige Arbeitnehmer oder mittlere Führungskräfte. Die Zahl der freiberuflich tätigen Akademiker ist sehr gering, die meisten sind Angestellte. Nur noch in geringem Maße werden Einzelverträge mit Spitzengehältern und Sondervergünstigungen mit Angehörigen der Intelligenz abgeschlossen. In der Ära Honecker gilt nicht mehr wie bei Ulbricht die Wissenschaft als „eine Hauptproduktivkraft".

Eine *allgemeine* Verschärfung der kommunistischen Religions- und Kirchenpolitik ist dagegen bisher nicht zu verzeichnen. Die SED-Führung geht davon aus, daß unter den Bedingungen des sich ausweitenden atheistischen Staates der Einfluß der schon an den Rand abgedrängten Kirchen nicht mehr mit großen Kampagnen, sondern nur noch mit stetiger dosierter „positiver" weltanschaulicher Propaganda, also auf kaltem Wege reduziert werden könne.

Taktische Gegensätze

Gegenwärtig muß man davon ausgehen, daß es im SED-Politbüro, insbesondere in der Frage der Gestaltung der Deutschlandpolitik Meinungsunterschiede darüber gibt, ob und wieweit man sich gegenüber der BRD bei der Gestaltung des *Grundvertrages* konzessionsbereit verhalten soll. Die selbstbewußten harten Kräfte in der SED halten entweder einen Grundvertrag für gänzlich überflüssig (z. B. Rede von Außenminister Otto Winzer am 23. Juni 1972 in der Parteihochschule Karl Marx) bzw. meinen, daß es damit keine Eile habe, weil die Zeit allein für die DDR arbeite und man ihn nur dann abzuschließen brauche, wenn die eigenen Forderungen (keine Erwähnung der Viermächte-Verantwortung, vollwertige völkerrechtliche Beziehungen etc.) durchgesetzt sind. Ob die DDR mit geringer Verzögerung in die UN aufgenommen wird, erscheint ihnen gleichgültig.

Andere Kräfte scheinen aber davon auszugehen, daß ein nochmaliges Einlenken auf vertretbare Kompromißformeln sich langfristig — ungeachtet momentan gegebener Aufweichungsverfahren — doch besser auszahlte. Demonstrierter guter Wille wird als gutes Aushängeschild und positiver Faktor für die DDR-Auslandswerbung angesehen. Diese Kräfte sind bereit, durch begrenztes Einlenken eventuell zu einem Wahlsieg der Bonner Regierungskoalition beizutragen, um die Kontinuität bundesdeutscher Ostpolitik zu sichern und so zu gewährleisten, daß der Status quo auch in Zukunft nicht mehr in Frage gestellt wird.

Maßgebend wird sein, wie sich die Sowjetführung verhält. Die Sowjetunion dürfte aber, ungeachtet der gegebenen Risiken der deutschen Ostpolitik, für den eigenen Machtbereich dazu neigen, die deutsche Frage durch einen Generalvertrag bei Wahrung ihrer Rechtsposition als eine der Siegermächte halbwegs zu lösen und damit vom Tisch zu haben. Unter Gesichtspunkten der Entspannung zwischen den Großmächten (Vereinbarungen zwischen den USA und der Sowjetunion) drängt sich diese Variante auf. Im übrigen würde ein Grundvertrag zwischen der Bundesrepublik und der DDR zur Festigung des Status quo beitragen, und eine Europäische Sicherheitskonferenz könnte in ihrem Ergebnis durch eine multilaterale Anerkennung der gegebenen Grenzen in Europa Elemente eines Friedensvertragsersatzes haben.

Der Zeitbericht

Michael Traber

Elite oder Führungsersatz?

Zur Rolle des Militärs in Schwarz-Afrika

In Afrika sind Armeeputsche an der Tagesordnung. Sie begannen im Juli 1952 mit dem Sturz der Monarchie in Ägypten und haben sich seither wie eine ansteckende Krankheit im unabhängigen Afrika verbreitet. Seit Nassers Coup in Kairo haben 19 „erfolgreiche" Staatsputsche stattgefunden, mehrere sind vereitelt worden. 18 der 40 Regierungen im unabhängigen Afrika kamen durch Militärputsche zur Macht und werden (mit Ausnahme von Ägypten und Sierra Leone) weiterhin durch Militärführer geleitet. (Für die Liste der in Afrika stattgefundenen Staatsstreiche vgl. HK, März 1971, 140.) Das bedeutet, daß ca. 155 Millionen Menschen in 16 Ländern des unabhängigen Afrika oder 53 % der Bevölkerung von Militärdiktaturen regiert werden.

Doch erscheint es nicht sehr sinnvoll, diese Putsche oder Putschversuche einzeln zu beschreiben oder eine vergleichende Darstellung der Stärke der Armeen Afrikas zu liefern. Ertragreicher ist eine Analyse der *Stellung und Rolle der afrikanischen Armeen in Vergangenheit und Gegenwart im gesamtpolitischen Zusammenhang.* Nur wenn die koloniale Vergangenheit der afrikanischen Armeen, ihre gegenwärtige Abhängigkeit von auswärtigen Mächten und ihre Stellung innerhalb des sozialen und politischen Gefüges gesehen wird, kann der Stellenwert der Staatsputsche Afrikas mit einiger Objektivität erfaßt werden.

Militärische Faktoren bei der Entkolonisierung

Die *Entkolonisierung* Afrikas vollzog sich im wesentlichen in zwei Phasen: Die erste erfolgte in den zehn Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg und betraf jene Länder, in denen europäische Armeen während des Krieges Schlachten ausgetragen hatten: Libyen (1951), Sudan (1955), Marokko (1956) und Tunesien (1956); Äthiopiens und Ägyptens (seit 1922) Unabhängigkeit wurden bestätigt.

Die zweite Etappe begann mit der Unabhängigkeit der westafrikanischen Staaten Ghana (1957) und Guinea

(1958). Darauf folgten im Jahre 1960 die 14 übrigen französischen Kolonien und der Kongo (Zaire), dessen Weg zur Unabhängigkeit plötzlich von 30 Jahren auf sieben Monate verkürzt worden war. Bis Ende der sechziger Jahre war die formelle Entkolonisierung im wesentlichen abgeschlossen: 1968 gab es 40 unabhängige Staaten in Afrika und sechs Länder, die von weißen Minderheiten (interner Kolonialismus) beherrscht wurden (Südafrika, Namibia, Rhodesien und die portugiesischen Territorien Angola, Mozambique und Guinea-Bissao). In beiden Phasen der Entkolonisierung wurde das Tempo wesentlich von militärischen Faktoren beeinflußt.

In Ghana demonstrierten schon Ende der vierziger Jahre einheimische Soldaten, die aus der Kolonialarmee entlassen worden waren. Ihr Marsch auf das Schloß Christianborg war der auslösende Faktor für den Aufstand vom Februar 1948. In Ostafrika beeinflußte der Mau-Mau-Aufstand wesentlich die Termine der Unabhängigkeit, und in den französischen Kolonien war der entscheidende Faktor der Unabhängigkeitskampf Algeriens. Algerien stellt jedoch den einzigen Fall in der ganzen Entkolonisierung Afrikas dar, in dem die Unabhängigkeit mit Waffengewalt erzwungen wurde.

Wesentlich für die Gewährung der Unabhängigkeit waren ferner *interne Probleme der Kolonialmächte.* Alle europäischen Kolonialmächte verloren im oder nach dem Zweiten Weltkrieg ihre Großmachtstellung. Großbritannien, durch den Krieg physisch und psychisch erschöpft, wandte sich den Problemen der eigenen Inseln und dem Aufbau seines Wohlfahrtsstaates zu. Frankreich geriet von einer Regierungskrise in die andere; dazu kam seit anfangs der fünfziger Jahre die Belastung durch den Krieg in Indochina. Frankreichs militärische Niederlage in Dien Bien Phu (1954) änderte schließlich nicht nur seine Politik in Asien, sondern auch in Afrika. Auf die 15 000 afrikanischen Soldaten, die am Indochinakrieg teilgenommen hatten, blieb die Entschlossenheit und der Durchhaltewillen der Soldaten General Giaps nicht ohne Wirkung. Vor den Augen der Politiker Frankreichs stand jetzt das Schreckbild einer Wiederholung des Dien-Bien-Phu-Debakels in Afrika; der Gedanke an die entfernte Möglichkeit eines militärischen Befreiungskampfes genügte, um Frankreichs Kurs in Afrika zu ändern.

In Algerien hatte der Kampf bereits begonnen (November 1954). Darüber drohte Frankreich Ende der fünfziger Jahre zu zerbrechen. Es brauchte das volle Prestige und die starke Hand de Gaulles, um Frankreich und seine Armee aus Algerien zurückzuführen. Dem algerischen Befreiungskampf verdankte das frankophone Afrika seine Unabhängigkeit (1960). Algerien blieb jedoch der einzige Fall, in dem eine afrikanische Armee um die Unabhängigkeit ihrer Heimat kämpfte. Die Kampferfahrungen, die die übrigen Armeen Afrikas hatten, beschränkten sich auf ihr Engagement *für* und nicht *gegen* die Kolonialmacht.

Für Großbritannien spielten die afrikanischen Kolonialarmeen eine viel geringere Rolle als für Frankreich. England hatte die indische Armee als Hauptreserve in Übersee. Erst nach 1939 wurde die Rekrutierung in Afrika wesentlich gesteigert. Ca. 372 000 Afrikaner dienten während des Zweiten Weltkrieges in der britischen Armee (vgl. *R. First,* The Barrel of a Gun, London 1970, 75). Frankreich hingegen benützte seine Afrikaterritorien seit langem als wichtigstes koloniales Reservoir seiner Armee. Afrikanische Soldaten nahmen im 19. und 20. Jahrhundert an fast allen Kriegen Frankreichs teil — in Europa und in Übersee. Die Hälfte der französischen Truppen, die während des Zweiten Weltkrieges für das „freie Frankreich" auf seiten der Alliierten kämpften, bestand aus afrikanischen Soldaten.

Die in französischen Diensten stehenden Soldaten wurden französische Bürger und erhielten nach ihrer Rückkehr in die Heimat Stimm- und Wahlrecht. So bestand 1948 58 % der gesamten Wählerschaft in Dahomey aus Soldaten (vgl. R. First, a. a. O., 76).

Die französischen, aber noch mehr die britischen Rekrutierungsoffiziere verlegten ihre Haupttätigkeit auf jene Stämme, die eine „kriegerische Tradition" besaßen, und/oder bevorzugten Stämme aus dem „Hinterland". In Togo rekrutierte sich die Armee zu 80 % aus nördlichen Stämmen; in Nigerien wurden ebenfalls die Männer aus gewissen nördlichen Gebieten für die Armee angeworben. In Uganda konzentrierte man sich auf die Stämme im Westnildistrikt, und in Kenia wurden die Minderheitsstämme der Kamba und Kalenjin rekrutiert. Die kolonialen Armeen waren in keiner Weise Instrumente der nationalen Einheit, sondern institutionalisierten in gefährlicher Weise Stammesrivalitäten.

Ein Sonderfall in der militärischen Geschichte Afrikas war der Kongo. Es gehörte zur belgischen Politik, keine Truppen aus dem Mutterland dauernd im Kongo zu stationieren. Das Land sollte mit eigenen Sicherheitskräften befriedet werden. Die Force Publique wurde bereits 1888 gegründet und war meistens etwa 20 000 Mann stark. 1953 betrug die Zahl der Europäer in der kongolesischen Armee lediglich 788 (vgl. R. First, a. a. O., 78). Die Belgier hatten den Grundsatz, daß alle Stämme in der Armee vertreten sein sollten. Für sie war dies eine Vorkehrung gegen mögliche Meutereien. Alle Führungsposten waren jedoch von Belgiern besetzt; zur Zeit der kongolesischen Unabhängigkeit gab es lediglich drei afrikanische Feldwebel. Die Forderung der Soldaten nach einer rapiden Afrikanisierung der Armee war der Anfang der Kongowirren. Geradezu fluchtartig verließen darauf die belgischen Offiziere das Land; daß die Disziplin in der Armee darauf zerbrach, ist nicht zu verwundern.

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die in ihre Heimat zurückgekehrten ausgedienten Soldaten eine nicht unbedeutende politische Kraft. Nur ein geringer Teil konnte in die Territorialarmeen aufgenommen werden. Die Armeepensionen waren gering; genügend Arbeitsplätze waren nicht vorhanden. Die Versprechungen, die ihre Offiziere während des Krieges gemacht hatten, erwiesen sich als leere Worte. Wohl hatte Frankreich das Prinzip, ein Viertel der freiwerdenden Verwaltungsposten mit ehemaligen Soldaten zu besetzen. Aber das Heer afrikanischer Soldaten, das im Zweiten Weltkrieg gedient hatte (ca. 350 000) und noch 1962 in französischen Diensten stand (ca. 300 000 Mann) (vgl. R. First, a. a. O., 88), war so groß, daß es nach der Rückkehr in die Heimat zwangsläufig ein ernstes Problem bildete. So mußte z. B. Obervolta, eines der ärmsten Länder Afrikas, nach der Umstrukturierung der französischen Armee 150 000 Veteranen aufnehmen, d. h. ein Sechstel der erwachsenen männlichen Bevölkerung des Landes. Die Armee Obervoltas zählte damals (1966) 1500 Mann, für die ein Siebtel des Staatsbudgets verwendet wurde (loc. cit.). Soldaten, die

in die einheimischen Armeen aufgenommen wurden, mußten nicht nur große Soldkürzungen in Kauf nehmen, sondern befanden sich jetzt auch in Armeen, deren Ausrüstung sich in keiner Weise mit der französischen vergleichen ließ. Um dem Problem der heimgekehrten Soldaten zu begegnen, wurde das Militärbudget in den meisten Staaten Westafrikas erhöht und die Armeen vergrößert.

Keine Institution Afrikas hat ihren kolonialen Charakter so treu bewahrt wie die Armeen des unabhängigen Afrika. Sie blieben von den Kolonialmächten abhängig, die sie aufgebaut hatten: die Offiziere wurden an der Königlichen Militärakademie von Sandhurst oder in St-Cyr ausgebildet; die Waffen lieferte das ehemalige Mutterland — schon aus praktischen Gründen, nämlich um den Nachschub an Bestandteilen der Waffen aus früherer Zeit sicherzustellen. Afrikanische Armeen wurden in die Verteidigungskonzepte der westlichen Mächte integriert; Verteidigungsabkommen banden sie an Paris oder (wie im Fall Kenias) an London.

Unpolitische Armeen?

In Afrika wie anderswo sind die Armeen offiziell unpolitisch. Der Mythos der unpolitischen Armee war für die Kolonialmächte eine Lebensfrage. Hätten die damaligen Armeen die Politik, die Politiker und ihre eigene systemerhaltende Funktion in Frage gestellt, wäre das Kolonialsystem einer dauernden und aktiven Bedrohung ausgesetzt gewesen. Soweit jedoch stimmt der Slogan von der unpolitischen Armee: Viele Armeeverbände in Afrika waren und sind z. T. heute noch bedeutend weniger an bestimmte soziale oder politische Gruppen gebunden, als dies in Europa der Fall ist. Ihre Rolle im Machtspiel der Politik ist daher nicht festgelegt; sie können sich leicht neuen politischen Machtverhältnissen anpassen und sich in ein neues Staatssystem eingliedern.

Die Betonung des nichtpolitischen Charakters der Armee hat dazu geführt, daß die Soldaten ihre Autorität klar von der jeweiligen afrikanischen Regierung absetzen. Nicht nur war die Armee von der Regierung verschieden, sondern ihr an Macht auch überlegen. Sie bildet gleichsam einen Staat innerhalb des Staates. Die afrikanischen Armeen sind ja auch älter als die selbständigen Regierungen; sie sehen sich im Auf und Ab der politischen Entwicklung als den eigentlichen stabilisierenden Faktor des Staatswesens.

Afrikanische Armeen fordern daher ein hohes Maß von Autonomie. Sie — und nicht die Politiker — wollen über ihre Organisation, Ausrüstung und Rekrutierung bestimmen. Wenn eine Regierung diese Entscheidungsgewalt der Obersten und Generäle antastet, entsteht eine Konfliktsituation zwischen Staat und Armee, die der Regierung den Kopf kosten kann. Der Anlaß für den Staatsstreich gegen *Nkrumah* war ebensosehr die Konkurrenzstellung der Privatgarde des Präsidenten gegenüber der Armee wie die Person Nkrumahs selbst. Ähnliches gilt für den Sturz *Milton Obotes* in Uganda im Januar 1971. Obotes „General Service Unit" hatte sich zu einer Spionage- und Armeeorganisation entwickelt, vor der sich kein Offizier der regulären Armee sicher fühlte. In anderen Fällen war es die Kürzung der Militärhilfe aus dem Ausland oder, wie bereits betont, das Tempo der Afrikanisierung oder lediglich eine Frage der persönlichen Ausrüstung der Soldaten. *Im allgemeinen liegt das politische Gewicht der afrikanischen Armeen auf der bewahrenden, konservativen und status-quo-erhaltenden Seite des afrikanischen Staatswesens.*

Schließlich muß die Armee als eine Art Gewerkschaft angesehen werden. Die Soldforderungen, die Offiziere und Soldaten erheben, werden nicht am Einkommen ihrer Mitbürger gemessen, sondern am Sold ihrer britischen oder französischen Kollegen. Dies gilt vor allem für Offiziere. Ein Bataillonskommandant kann zehn- bis fünfzehnmal soviel verdienen wie ein Soldat. Nachdem in Ostafrika im Jahre 1963 Armee-Einheiten gemeutert hatten, wurde der Sold in Kenia beinahe verdoppelt, in Uganda verdreifacht. Nach jedem Armeeputsch wird der Verteidigungsetat erhöht bzw. der „Standard" der Streitkräfte gehoben. Am Jahrestag der Übernahme der Regierung Ugandas durch die Armee gab General *Amin* bekannt, daß eine der ersten Aufgaben seiner Regierung die Stärkung der Armee und ihre bessere Ausrüstung sei. „Unsere Soldaten gingen in Fetzen herum, und das war ihres Standes nicht würdig", erklärte Präsident Amin (Uganda Argus, 27. 1. 72). Nach dem Armee-Coup in Ghana im Januar 1972 beklagte sich Oberstleutnant *Acheampong*, Ministerpräsident *Busia* habe sogar „die wenigen Annehmlichkeiten und die geringe Bevorzugung, die wir, die Armee, selbst zu Nkrumahs Zeiten besaßen, von uns genommen" (Newsweek, 24. 1. 72).

Wegen der „gewerkschaftlichen" Forderungen der Soldaten und der ständigen Expansion der Armee verschlingen die Verteidigungsbudgets in den meisten afrikanischen Staaten einen wesentlichen Teil des Staatshaushaltes. Acht der fünfzehn frankophonen Staaten Afrikas gaben 1967/68 für ihre Armeen 15—25 % des Staatshaushaltes aus (vgl. R. First, a. a. O., 430). Die Armee Äthiopiens beansprucht zweimal soviel wie das gesamte Schulwesen des Landes und achtundzwanzigmal mehr, als für „community development" ausgegeben wird (vgl. *R. Greenfield*, Ethiopia, London 1965, 470). Als Präsident *Olympio* sich weigerte, die Armee Togos auszubauen, wurde er 1963 von einer Gruppe von Soldaten, die aus der französischen Armee ausgemustert worden waren, erschossen. Olympios „tiefsitzende Verachtung für das Militär" war einer der vier Punkte, die im „Manifest" der Putschisten gegen den ersten Präsidenten von Togo angeführt wurden. Kurz darauf wurde die Armee von 250 auf 1200 Mann erhöht. Einer der „taktischen Fehler" Busias war die Ankündigung, die Militärausgaben Ghanas würden um 13 % reduziert (vgl. FAZ, 25. 1. 72).

In scharfem Gegensatz zu den schnellen und ausgeklügelten militärischen Operationen der Putschisten steht die Passivität der Bevölkerung, die dem Coup wie einem Armeemanöver zuschaut. Gewiß ist es vorgekommen, daß, wie in Kongo-Brazzaville, Dahomey und Obervolta, Generalstreiks unpopuläre Regime zu Fall gebracht haben; aber im allgemeinen waren die Gewerkschaften eher geneigt, den Regierungswechsel der Armee zu überlassen. In kaum einem afrikanischen Land gibt es gewerkschaftliche Kräfte, die imstande wären, das Modell der gegenwärtigen Elitepolitik zu ändern. Zu Staatsstreichen kommt es nicht nur, weil Regierungen zu schwach sind, sondern auch, weil es keine gesellschaftlichen Gruppierungen gibt, die die politische Richtung im Land verändern können.

Auch die Studenten haben bei den Staatsstreichen, die seit 1960 in den Ländern südlich der Sahara stattgefunden haben, keine große Rolle gespielt, es sei denn, sie schlossen

sich, wie beim Januarputsch 1966 in Obervolta, Unternehmungen an, die von anderen entfacht worden waren. Vier Jahre zuvor war es zwar in den Oberschulen von Conakry zu einer regelrechten Revolte gekommen, die *Sékou Touré* aber ohne allzu große Schwierigkeiten niederwerfen konnte. Dagegen ist keiner der Regierungswechsel in Dahomey, Togo, Ghana, der Zentralafrikanischen Republik, Nigerien, Sierra Leone, den beiden Kongo-Staaten, in Mali oder Uganda auf die Mitwirkung oder Initiative von Studenten zurückzuführen. Es gelang ihnen nicht einmal, den rebellierenden Gruppen oder militärischen Einheiten Hilfe zu leisten (vgl. *G. Comte*, Internationales Afrikaforum, März 1969, 198).

Intervention außerafrikanischer Mächte

Die Staaten Afrikas sind für die Großmächte von sehr unterschiedlichem Interesse. Das *Ausmaß der Militärhilfe* der Vereinigten Staaten kann in etwa zeigen, an welchen Ländern Großmächte interessiert sind. Äthiopien, das eine strategische Schlüsselstellung in bezug auf Ägypten, das Rote Meer und den Mittleren Osten einnimmt, erhielt in den Jahren 1950—66 nicht weniger als 77 % des gesamten Militärhilfeprogramms der USA für Afrika südlich der Sahara. In der äthiopischen Stadt Asmara besitzen die Vereinigten Staaten ein Nachrichtenübermittlungszentrum, das die Präsenz von 1800 Amerikanern notwendig macht. Als Kaiser Haile Selassi I. während des Coup-Versuchs von 1960 in sein Land zurückkehrte, benützte er für die Landung den von der amerikanischen Armee kontrollierten Flugplatz von Asmara.

Ein zweites Land, auf das sich die Augen der Welt richten, ist *Nigerien*. Die Sezession Biafras hat alle Großmächte mobilisiert. Was als interner Konflikt begann, wurde sehr bald eine internationale Auseinandersetzung, in der sich die Sowjetunion und Großbritannien, Frankreich und China, die Vereinigten Staaten und Portugal, Südafrika und Rhodesien gegenüberstanden. Zwar haben die Vereinigten Staaten offiziell im Nigerien-Biafra-Krieg eine neutrale Haltung eingenommen; um so engagierter zeigten sie sich aber nach Kriegsende. Schon sechs Monate nach Kriegsausbruch begann eine amerikanische Firma mit der Planung des Wiederaufbaus Nigeriens; eine amerikanische Stiftung finanzierte auch die „Konferenz für Wiederaufbau und Entwicklung" vom Jahre 1969.

Ein weiteres Land von weltpolitischem und strategischem Interesse ist *Zaire*. Schon der Sturz Lumumbas (1960) war entscheidend vom Ausland beeinflußt. In den Augen des Westens lag Lumumbas „Vergehen" in seiner eigenwilligen, nach dem kommunistischen Osten geöffneten Außenpolitik. Nachdem westliche Staaten sein Gesuch um Hilfe für den Transport von Militäreinheiten nach dem sezessionistischen Katanga verweigert hatten, bat er die Sowjetunion, ihm diese zu gewähren. Eine solche Erweiterung der sowjetischen Einflußnahme konnte nur durch die Beseitigung Lumumbas verhindert werden. Das Instrument war der damalige Oberst Mobutu. Vier Tage bevor er gegen Lumumba vorging, erhielt er von den UN fünf Millionen Francs, um den Sold der Armee bezahlen zu können (vgl. R. First, a. a. O., 207). Damit gelangte er zur effektiven Kontrolle der disziplinlosen Armee und wurde zum mächtigsten Mann in Zaire.

Die zweite ausländische Intervention zugunsten Mobutus erfolgte im Oktober 1965, als er während des Disputs zwischen Präsident Kasavubu und Premierminister Tschombé die Regierung übernahm. Die amerikanische Präsenz in Zaire und die Entscheidung der USA für Mobutu bilden eine wesentliche Stütze seines Regimes. Dabei haben sich die USA und Belgien in Zaire in die Aufgaben geteilt: Die frühere Kolonialmacht stellt die Lehrer und Techniker, die USA liefern Militärhilfe und stellen durch ihre kommerziellen Unternehmungen und humanitären Institutionen Entwicklungskapital bereit. In einer Geschichte der amerikanischen Geheimdienstorganisation CIA wurde festgestellt, daß Mobutu eine „Entdeckung" des CIA gewesen sei: Amerika habe dem Kongo (Zaire) zur rechten Zeit mit dem rechten Mann geholfen (vgl. R. First, a. a. O., 420).

Großbritanniens Interventionen waren in den politischen Krisen Ghanas und Nigeriens in besonderer Weise sichtbar. Gemeinsam mit den Vereinigten Staaten sorgten die Engländer dafür, daß die verschiedenen Militärregierungen seit dem Sturz Nkrumahs britische Rückendeckung erhielten. In Nigerien war der englische Hochkommissar maßgebend an der Installation des Regimes von General Ironsi beteiligt. Als sich später zeigte, daß die Kluft zwischen Nigerien und Biafra kaum mehr zu überbrücken war, entschloß sich Großbritannien zur aktiven Unterstützung Gowons und seiner Armee. Britische Ölinteressen in der Bucht von Biafra deckten sich mit den Interessen der herrschenden Elite in Lagos.

Zum Horn Afrikas gehört auch Somalia. Die Grenzkonflikte dieses Landes mit Äthiopien und Kenia und das strategische Interesse, das Somalia für die Großmächte hat, haben zu einer Aufrüstung seiner Armee geführt, die 1963 von der Sowjetunion übernommen wurde. Das Stockholmer Institut für Friedensforschung kam zum Schluß, daß die Grenzkriege zwischen Äthiopien und Somalia, die 1968 beendet wurden, direkte Auswirkungen der Rivalität der Großmächte und des von ihnen gesteuerten Wettrüstens waren (vgl. Stockholm International Peace Research Institute [SIPRI], *The Arms Trade with the Third World*, Stockholm/New York 1971, 608).
Am direktesten und häufigsten sind jedoch Frankreichs diplomatisch-militärische Interventionen in Afrika. Die französische Armee-Zeitschrift *„L'Armée"* gab 1968 bekannt, daß 1400 französische Offiziere in zwölf frankophonen Ländern eingesetzt seien. Dazu kommen 6000 bis 7000 Soldaten der französischen Armee, die in folgenden Ländern stationiert waren: Senegal, Tschad, Niger, Elfenbeinküste, Gabun und Madagaskar (vgl. R. First, a. a. O., 422/23). Elf afrikanische Länder haben mit Frankreich Verteidigungsabkommen abgeschlossen. Die Abkommen stellen fest, daß jeder afrikanische Staat allein für seine äußere und innere Sicherheit verantwortlich sei und Frankreich nur „unter besonderen Umständen" zu Hilfe gerufen werden dürfe. Die französische Intervention ist ferner zeitlich beschränkt, kann aber, wenn notwendig, wiederholt werden. So steht die 11. Division in Südwestfrankreich in Bereitschaft, um auf Ansuchen eines afrikanischen Staates ihre Aktivität nach Afrika zu verlegen.

Der französische Informationsminister, *Alain Peyrefitte*, gab 1964 bekannt, daß Frankreich zwischen 1960 und 1963 zwölfmal mit seinen Truppen in Afrika eingegriffen habe: mehrmals im Tschad, um „Aufständische zu bekämpfen, dann in Kamerun, in Niger (Dezember 1963), um einem Militäraufstand gegen Präsident Diori entge-

genzuwirken, zweimal in Mauretanien, im September 1962 in Kongo-Brazzaville und 1964 in Gabun (zit. Africa Report, März 1964, 14—15).

1966 hat General de Gaulle afrikanischen Armeeführern in mehreren frankophonen Ländern gedroht, daß bei weiteren Militärcoups die französische Verteidigungshilfe zurückgezogen würde. Trotzdem führt Frankreich seit spätestens 1969 Präsident *Tombalbayes* Krieg gegen „aufständische Stämme", wofür der Tschad 38 % seines Staatshaushaltes ausgibt (vgl. Neue Zürcher Nachrichten, 25. 1. 72). Wer sich wundert, warum die französische Armee gerade in Tschad so offensichtlich die Entwicklung bestimmen will, muß lediglich die Landkarte betrachten: Das Land ist umgeben von Nigerien und dem Sudan, Niger, Kamerun und der Zentralafrikanischen Republik. Dazu kommt, daß Fort Lamy im militärischen Kommunikationsnetz Frankreichs eine wichtige Rolle spielt.

Frankreich war und ist der Schiedsrichter, der darüber entscheidet, welche Regierung in seinen ehemaligen Kolonien an der Macht bleiben und welche früher oder später abgelöst werden soll. Am engsten sind Frankreichs Verbindungen mit der Elfenbeinküste und mit Senegal. Die persönlichen Freundschaften, die die Präsidenten *Houphouet-Boigny* und *Senghor* mit der politischen und wirtschaftlichen Elite Frankreichs verbinden, sind die besten Garantien, daß französische Interessen auch in diesen beiden Ländern gewahrt würden.

Das Schicksal der ehemaligen französischen Kolonien in den letzten zehn Jahren hat mit besonderer Deutlichkeit gezeigt, daß Entwicklungshilfe, insbesondere Militärhilfe, die mit militärischer Ausbildung gekoppelt ist, die Armeen Afrikas nicht in erster Linie an ihre eigenen Regierungen bindet, sondern an eine ausländische Macht. Die meisten Armeen sind daran interessiert, daß die Militärhilfe nicht abbricht, und bemühen sich daher, die guten Beziehungen mit den Lieferanten aufrechtzuerhalten.

Eine weitere Folge der Militärhilfe an Afrika ist die *unproportionierte Ballung von Macht in den Armeen, vor allem in kleinen Ländern.* Die meisten Armeen haben keine eigentliche Verteidigungsaufgabe zu erfüllen (eine Ausnahme bildete der Grenzkonflikt zwischen Kenia und Somalia), sondern sie funktionieren lediglich im internen Bereich. Sie sind mächtiger als ihre Regierungen, und durch die Einflußnahme auf die Armee können die Machtverhältnisse in den meisten afrikanischen Ländern vom Ausland am leichtesten tangiert werden.

Die Rolle der Volksrepublik China

Welchen Einfluß hat die Volksrepublik China auf militärischem Gebiet in Schwarzafrika? Diese Frage ist von Bedeutung, weil China in den letzten Jahren zur „dritten Weltmacht" aufgestiegen ist und weil die „chinesische Offensive" in Schwarzafrika im Westen wie im Osten mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt wird. Die folgenden Ausführungen befassen sich nicht mit den Mechanismen der bilateralen Wirtschaftshilfe, sondern ausschließlich mit politisch-militärischen Aspekten der Beeinflussung Afrikas durch China.

Wiederum kann die Militärhilfe als ein Indikator der Einflußnahme der Volksrepublik China auf Afrika betrachtet werden. Im Vergleich mit der Waffen- und Ausbildungshilfe der USA und der Sowjetunion, Frankreichs und Großbritanniens, ja sogar Israels ist der Einsatz Chinas in Afrika gering. Zudem muß der diplomatisch-militärische Druck Chinas (vor allem bis 1965) im Kontext der sino-sowjetischen Konkurrenz gesehen werden.

Im Jahre 1959 griff die Volksrepublik China mit ihrer Militärhilfe zum erstenmal über den asiatischen Raum hinaus: Sie gewährte der FLN Algeriens Unterstützung durch Waffenlieferungen und militärische Ausbildungsmöglichkeiten. Algerien hatte später für die chinesische Präsenz in Afrika geradezu symbolische Bedeutung. Mit Hilfe des damaligen Staatschefs Ben Bella beteiligten sich die Chinesen intensiv an den Vorbereitungen der afro-asiatischen Solidaritätskonferenz, die im Juni 1965 in Algier stattfinden sollte. China wollte mit dieser zweiten Bandung-Konferenz bewußt ein Gegenstück zum Moskauer Treffen von 19 kommunistischen Parteien (März 1965) schaffen. Nach der Amtsenthebung Ben Bellas durch Boumédienne im Juni 1965 wurde die von China vorbereitete Konferenz auf den November vertagt. Die Mehrzahl der Regierungen Afrikas und Asiens weigerte sich jedoch, die Bedingung der Volksrepublik anzunehmen, wonach die Sowjetunion nicht an dieser Konferenz vertreten sein dürfe. Die Algier-Konferenz fand nie statt.

Die frühen Kontakte der Volksrepublik China, die im Zeichen des sino-sowjetischen Konkurrenzkampfes standen, erstreckten sich vor allem auf Mali, Kongo-Brazzaville, Burundi und Sansibar.

Die Republik Mali erhielt von 1961—68 chinesische Militärhilfe, vor allem in Form von Ausbildung. Die Hauptlieferanten für die Ausrüstung der Armee des Landes waren aber die Sowjetunion mit Satelliten und die USA (vgl. SIPRI, a. a. O., 617). Der Militärcoup vom November 1968 brachte eine Wende zugunsten der Sowjetunion. Die Militärhilfe Chinas wurde drastisch reduziert und durch Lieferungen aus der Sowjetunion ersetzt.

In Kongo-Brazzaville traten die Chinesen zum erstenmal im April 1964 in Erscheinung. Eine chinesische Militärmission war für die Ausbildung der Volksmiliz verantwortlich; die Armee wurde mit chinesischen und kubanischen Waffen ausgerüstet. Nach einer Kabinettsumbildung im Jahre 1968 jedoch änderte Brazzaville seinen Kurs zugunsten der Sowjetunion. 1970 hingegen weilte von neuem eine Militärmission Pekings auf Besuch.

Chinas stärkster Brückenkopf in Afrika war der kleine zentralafrikanische Staat Burundi (vgl. *C. M. Naether, Ein Kontinent sucht die Freiheit. Afrika zwischen den Großmächten,* Frankfurt a. M. 1968, 57 f.). Bereits 1963 unterhielt Peking in Bujumbura eine Botschaft, deren Bestand zeitweise 50 Personen betrug. 1964/65 organisierte diese Botschaft die Verteilung von Waffen an Watutsi-Flüchtlinge aus Rwanda und an die Mulele-Rebellen im Kongo (Zaire). Im Januar 1965 wurde das gesamte Botschaftspersonal des Landes verwiesen. Erst 1971 nahm Burundi mit der Volksrepublik China wieder diplomatische Beziehungen auf.

Im Mai 1965 gab der damalige Premierminister Ugandas, *Milton Obote,* bekannt, daß sein Land von China militärische Unterstützung erhalten habe. Im gleichen Jahr „scheute Obote sich jedoch nicht, der Öffentlichkeit die (chinesische) Herkunft von 75 Tonnen Waffen zu entdecken, die einen ostafrikanischen ‚Ho-Chi-Minh-Pfad' passierten" (C. M. Naether, a. a. O., 73) und offensichtlich für die Kongo-Rebellen bestimmt waren.

Nach 1965 änderten die Chinesen ihre Prioritäten. Als Folge der „großen Kulturrevolution" wurden alle Botschafter Chinas in Afrika (mit Ausnahme des Botschafters in Kairo) nach Peking zurückberufen. Die neue Interventionspolitik Pekings konzentrierte sich seither auf die Unterstützung der Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika (vgl. *P. Enahoro*, „China's African Offensive", *Africa* [London], 1, 3 [August 1971], 45—47). Es ist anzunehmen, daß diese Akzentverschiebung mit dem allgemeinen Umbruch der Kulturrevolution im Zusammenhang steht. Aber von 1968 an intensivierte China seine diplomatischen Beziehungen mit verschiedenen afrikanischen Regierungen, vor allem Mali, Kongo-Brazzaville und Tansania.

Auswirkungen der Militärputsche

Wie ihre kolonialen Vorgänger, verbieten die Offiziere schon am ersten Tag ihrer Machtübernahme allen politischen Parteien jegliche Tätigkeit. Eine neue Politik müsse begonnen werden, erklären die Putschisten, aber diesmal ohne Politiker. „Die Politiker haben unser Land ruiniert", sagen die Soldaten, „und wir müssen es jetzt wiederaufbauen." Bei genauem Hinsehen sind jedoch solche Erklärungen mit politischen Prämissen beladen. Im Ghana-Coup von 1966 z. B. bedeutete die Forderung „Keine Politik" eine klare politische Stellungnahme, in diesem Fall für die freie Marktwirtschaft und die Elitepolitik. Die Armee entschloß sich also, viele Dinge weiterzuführen, die letztlich zum Sturz Nkrumahs geführt hatten.

In den wenigsten Fällen hat der Armeecoup etwas an der gesellschaftlichen Basis der Staatsmacht geändert. Afrika hat diesbezüglich einen lateinamerikanischen Kurs eingeschlagen, wo sich „seit 1 1/2 Jahrhunderten die traditionelle Rolle des ‚Caudillo', des ‚Man on Horseback' (entwickelt hat) — also des militärischen Kommandeurs, der sich durch einen Staatsstreich oder Bürgerkrieg zum politischen Führer aufschwingt, ohne damit eine soziale Strukturänderung zu bewirken oder auch nur ernsthaft zu wollen" (*R. F. Behrendt*, Soziale Strategie für Entwicklungsländer. Entwurf einer Entwicklungssoziologie. Frankfurt a. M. ²1968, 233). Das einzig Neue nach einem Staatsputsch durch die Armee ist gewöhnlich die Zusammensetzung der herrschenden Elite, die Heranziehung einiger junger, gut gebildeter Technokraten und in vielen Fällen eine Umverteilung der politischen Macht auf regionaler oder Stammesebene.

In Togo z. B. stammten vier Fünftel der Soldaten aus dem Norden; die Stämme aus dem Süden stellten die Verwaltung und die Regierung. 1963 änderte sich dies vollständig. Eine kleine Gruppe von dienstentlassenen Soldaten ermordete Präsident Olympio und beendete die Herrschaft der Südländer. Als diese 1967 einen administrativen Putsch versuchten, ging die Armee auf die Straße, um ihn zu verhindern. Solange Aussicht besteht, daß das südländische Element durch Wahlen von neuem in einer Zivilregierung dominieren wird, wird die Armee die Macht kaum aus den Händen geben. In Kongo-Brazzaville und in Zaire war die Armee seit der Unabhängigkeit bestrebt, die Staatsführung dem machtvollen Stamm der Bakongo zu entreißen.

Sobald eine Armee damit beginnt, Funktionen auszuüben, für die sie nicht gedrillt wurde, besteht die Gefahr, daß ihre innere Einheit zerfällt. „Die Armeedisziplin ist letztlich darauf ausgerichtet, Siege zu erringen ... In der Staatsführung jedoch müssen Konflikte auf subtilere und differenziertere Art gelöst werden" (*A. A. Mazrui*, „Pluralism and National Integration", in: *L. Kuper* und *M. G. Smith* [Hrsg.], Pluralism in Africa. Berkeley 1969, 343). Somit wird auch die Armee ins Spiel der politischen Kräfte und Intrigen hineingezogen, bzw. beginnt das Spiel, das sie bei den Politikern verurteilt hatte, von neuem.

In den meisten afrikanischen Armeen besteht ein scharfer Generationenkonflikt unter den Offizieren und Rivalität in den unteren Rängen. Kommandanten sind meist jene, die auf der militärischen Stufenleiter langsam aufgestiegen sind und schließlich im Zuge der Afrikanisierung nach der Unabhängigkeit zu Majoren und Obersten befördert wurden. Zu ihnen stießen allmälich Offiziere einer jüngeren Generation, die eine bessere Ausbildung erhalten hatten. Ihre Aussichten auf eine rasche militärische Beförderung sind gering, denn die Kommandantenposten sind von Männern der Vierzigerjahre besetzt. So besteht das Offizierskorps praktisch nur aus zwei Gruppen, einer mittleren Generation, die die Macht besitzt, und einer jungen, die in nächster Zukunft keine Aufstiegschancen hat. Die jungen Offiziere sind daher in besonderem Maße der Frustration ausgesetzt.

Solange eine Armee einig ist, gibt es kaum Mittel, sich ihrer Macht zu entledigen. Wenn aber diese Einheit in die Brüche geht, ist auch ihre Machtposition erschüttert. Sobald sich der Mythos der nichtpolitischen Armee aufgelöst hat, fällt es Offizieren und Soldaten leicht, sich nicht mehr mit den ihnen übergeordneten Offizieren zu identifizieren. Sie suchen neue Verbindungen und Gruppierungen mit Kameraden aus ihrer Generation oder ihrem Stamm oder mit ihresgleichen in Zivilleben und Politik. Je länger eine Armee an der Macht bleibt, um so mehr droht den regierenden Offizieren die Gefahr eines Gegenputsches — vielleicht aus der Reihe der Subalternoffiziere oder der Unteroffiziere, wie z. B. in Nigerien (Juli 1966) und Ghana (Januar 1972).

Militärische Ehre verpflichtet alle Armee-Putchisten, so bald wie möglich und immer wieder zu erklären, daß Offiziere und Soldaten keine politischen Ambitionen besäßen, keine Absicht hätten, an der Macht zu bleiben, und baldmöglichst die Regierunggewalt in die Hände von Zivilisten zurücklegen würden. So ehrlich diese Worte gemeint sein mögen, sie verlieren im Verlaufe der Monate oder Jahre, in denen die Armee an der Macht bleibt, ihre Überzeugungskraft. In Afrika wie anderswo hat sich gezeigt, daß es für eine Armee viel leichter ist, an die Macht zu kommen, als diese wieder abzugeben. Die Generäle bekommen am Hofzeremoniell eines Staatschefs Geschmack. Die Offiziere finden das Leben in den Ministerien weit interessanter als das in den Kasernen, und die Soldaten genießen den Respekt und die Ehrfurcht, die ihnen die Bevölkerung jetzt zollt.

Fast alle Militärregierungen verstehen ihre Herrschaft „als vorübergehende Notstandsdiktatur im altrömischen Sinn, nicht als eine grundsätzliche Abkehr von der Demokratie ..., (bzw.) als vorübergehendes Mittel der Erziehung zur Demokratie" (*K. H. Pfeffer*, Welt im Umbruch. Gesellschaftliche und geistige Probleme in den Entwicklungsländern. Gütersloh 1966, 37). Was aber meistens fehlt, sind praktische Maßnahmen zur Förderung der freien politischen Meinungsbildung. Der Offizier Nasser schuf seine eigene Partei; doch können die Verhältnisse

im damaligen Ägypten kaum mit denen im heutigen Schwarzafrika verglichen werden. Präsident Mobutu versucht eine politische Partei auf- und auszubauen, um das politische Vakuum Zaires zu füllen. Entscheidend jedoch ist die Schaffung eines neuen politischen Klimas. Nur wenn die Volksmassen am politischen Prozeß aktiv teilnehmen und darauf hingearbeitet wird, dem Volk eine freie Regierungswahl zu ermöglichen, kann eine neue Runde von Staatsstreichen durch Armeegruppierungen vermieden werden. Dabei ginge es aber um nichts Geringeres als um die Schaffung einer neuen Elite, die von der Masse des Volkes nicht getrennt ist, sondern sich ihrem Dienst verpflichtet weiß.

Ähnliches gilt für die Armeen selbst. *Solange sich Offiziere und Soldaten als eine elitäre Kaste fühlen, die auf ihren Standesprivilegien beharren und — nach europäischem Muster — ihre einzige Aufgabe in der militärischen Landesverteidigung sehen, nicht aber im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ausbau des Landes, wird es in den afrikanischen Staaten weitere Militärputsche geben, die die wesentlichen Probleme Afrikas ungelöst lassen.* Daß die Armee eine „Volksarmee" werden und wichtige Entwicklungsaufgaben übernehmen soll, ist in Afrika zwar immer wieder angekündigt, aber kaum je verwirklicht worden.
Richard F. Behrendt faßt die möglichen Maßnahmen, die zu einem Ausbruch aus dem „Teufelskreis der Militärcoups" führen könnten, in folgenden vier Punkten zusammen:

„a) Förderung des Pluralismus und der Dezentralisierung im öffentlichen Leben: größere Beteiligung von Bürgern aller Schichten an Diskussion und Kontrolle, aber auch Verminderung der entscheidenden Bedeutung der Zentralregierung und der Hauptstadt, die heute einen militärischen Staatsstreich so leicht und erfolgversprechend macht, auch wenn sich nur einige Truppeneinheiten in der Hauptstadt daran beteiligen.

b) Abbau — sowohl quantitativ wie qualitativ, also technisch — der bewaffneten Kräfte anstatt Aufbau, wie bisher, um ihre Überlegenheit über andere potentielle Teilnehmer an der politischen Konkurrenz zu reduzieren und damit die Chancen und die Verführungskraft von Militärcoups zu vermindern.

c) Einsatz der verbleibenden Streitkräfte für Entwicklungsaufgaben, mit möglichst weiter geographischer Streuung über das Staatsgebiet, hauptsächlich in entlegenen und zurückgebliebenen Gebieten, fern vom Regierungssitz.

d) Psychologischer Abbau der Wertschätzung (des ‚image') bewaffneter Macht durch die Bevölkerung und ihrer unrealistischen Bewertung als ‚stabilisierende Kräfte' durch die USA und andere einflußreiche westliche Länder" (R. F. Behrendt, a. a. O. 238/39).

Letztlich erfordert Afrika nichts anderes als ein neues Konzept und eine neue Rolle für seine Armeen. Dies kann aber nur verwirklicht werden, wenn ein neuer Führungskader und eine neue Mannschaft herangebildet werden, die nicht der abendländischen Armeetradition verhaftet sind.

Die Militärs und die Kirche

Die meisten der 20 Armeeputsche Afrikas sind anfänglich auch von den Christen und ihren Führern mit Genugtuung, in einigen Fällen sogar mit Begeisterung aufgenommen worden. Das letztere gilt z. B. für den ersten Staatsstreich in Ghana, als die Armee den „Erlöser" Nkrumah seiner Macht enthoben hatte. Auch beim Putsch General Amins in Uganda wurde die neue Ordnung von der Mehrzahl der kirchlichen Führer öffentlich unterstützt; dies ist verständlich, denn die Beziehungen der Kirchen zur Regierung Obote waren gerade gegen Schluß seiner Herrschaft sehr gespannt.

Drei Dinge scheinen bei der Beurteilung von Staatsstreichen bei den kirchlichen Führern maßgebend gewesen zu sein:

1. die Tatsache, daß fast alle Armeecoups *unblutig* oder wenigstens mit einem Minimum von Blutvergießen erfolgt sind. Das hat die Kirchenführer zur Annahme veranlaßt, daß Armeecoups beim Einparteien-System (davon waren Nigerien und der Kongo-Zaire ausgenommen) eine normale, wenn nicht legitime Methode der Regierungsänderung darstellen. Blutig und gewalttätig waren freilich die Konflikte in Kongo-Zaire, Nigerien und dem Sudan. Im nigerianischen und im sudanesischen Krieg standen die Kirchen — zwar nicht durch Erklärungen, sondern durch ihre faktische Präsenz — auf der Seite der Minderheiten, die sich zur Wehr setzten. Doch handelte es sich hier um weit mehr als Armeeputsche (vgl. „Tribalismus in Afrika", HK, September 1972, S. 451 ff.).

2. Die Schwäche der jeweiligen Regierung war so offensichtlich, daß der Armeecoup auch von den Kirchenführern als eine *notwendige Stärkung der staatlichen Zentralgewalt* angesehen wurde. Es ging letztlich um das Überleben eines staatlichen Systems, das in den Augen der kirchlichen Führer eine wesentliche Voraussetzung für das Gemeinwohl darstellte. Im Zusammenhang mit der Affäre Bischof Ndongmos, der im August 1970 von der kamerunesischen Regierung wegen Subversion verhaftet und ein halbes Jahr später zum Tod bzw. zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt wurde, erklärte Ndongmos Landsmann, Kardinal J. Zoa: „Jedes Land in Afrika ist im Allerelementarsten bedroht, nämlich in seinem Überleben, in seiner Integrität und in seiner Einheit. Ich denke, daß mir die Solidarität — es ist mehr als Solidarität —, mein afrikanisches Wesen, mein kamerunisches Wesen auferlegen, das unerläßliche Minimum ... (einer staatlichen Ordnung) sicherzustellen. Wenn Kamerun nicht existiert, sehe ich nicht, was ich machen könnte: Es wird keine Kirchen in Kamerun geben, es wird nichts geben. Deshalb scheint es mir, daß wir alle als erste Aufgabe haben, dieses elementare Minimum sicherzustellen, dank dessen willkürlich gezogene geographische Grenzen heute etwas bedeuten: ein gemeinsames Bewußtsein, eine Einheit, ein gemeinsamer Wille, eine Konzentration" (zit. nach Orientierung, 31. 1. 71).

3. Die *Ost-West-Polarisation* spielte bei der Beurteilung der politischen Ereignisse Afrikas auch bei kirchlichen Führern eine nicht unbedeutende Rolle. Die meisten Militärregierungen Afrikas haben wenigstens anfänglich einen pro-westlichen Kurs eingeschlagen, von dem man sich Fortschritt, Ordnung und Kirchenfreiheit erhoffte. Mehr und mehr setzt sich aber die Überzeugung durch, daß das Ost-West-Schema weder in die Wirklichkeit der innenpolitischen Strukturen noch in die der außenpolitischen Bündnissysteme paßt.

Es gab Fälle, wo die regierenden Offiziere bewußt versuchten, die Kirchen zu enger Mitarbeit mit den neuen Regimen zu bewegen. So verkündigte Oberst Acheampong im Januar 1972 in Ghana, daß seiner Regierung ein Beratungsgremium zur Seite stehe, in dem auch die Kirchen mitwirken würden. Dieses Gremium hat sich aber inzwischen als völlig unwirksam erwiesen. Auch General Idi Amin in Uganda schenkte den Kirchen während seines ersten Regierungsjahres ein außerordentliches Maß von Aufmerksamkeit, die er immer wieder mit Geldzuwendungen an religiöse Gemeinschaften und Institutionen bekräftigte — so sehr, daß der Verdacht aufgekommen ist, Amin wolle die kirchlichen Führer „bestechen".

Die Freundschaft zwischen Kirchen und Militärregierungen hat sich aber als äußerst fragil erwiesen. Sobald der totalitäre Charakter einer Regierung fühlbar wurde, bahnte sich der Konflikt zwischen Kirche und Staat (wieder) an — so in Dahomey, Zaire und mehreren anderen Staaten. Auftakt zur Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirchen war oftmals die Zensurierung, Suspendierung oder das Verbot von christlichen Zeitungen, die dem Regime gegenüber kritisch eingestellt waren.

Die Kirchen Schwarzfrikas haben Wesentliches zur Bildung der Elite beigetragen — auch zur Allgemeinbildung der militärischen Elite, die jetzt an der Macht ist. Man kann sich fragen, wie eine kirchliche Oberschule aussehen müßte, um einen afrikanischen Führungskader heranzubilden, der nicht auf die Sonderinteressen der Elite bzw. des afrikanischen „Bürgertums" ausgerichtet ist, sondern auf die Solidarisierung mit den Subsistenzbauern, *Frantz Fanons* „Verdammten dieser Erde". In keinem Fall ist es dem christlichen Erziehungswesen in Afrika gelungen, in seinen Institutionen wirksame Maßnahmen (z. B. freiwilliger community service, Arbeitsdienst etc.) gegen das individualistische Strebertum einzubauen. Die europäischen und nordamerikanischen Missionare haben ein „bürgerliches" Christentum nach Afrika gebracht — mit bürgerlichen Leitbildern von Ordnung, Eigentum und Staat. Die Gebete für die koloniale Obrigkeit wurden auf die neuen Herrscher übertragen, ohne daß man sich die Mühe genommen hätte, die Frage der Obrigkeit neu zu durchdenken. Afrikanische Pfarrer bemühen sich heute genauso um die Förderung des „Mittelstandes" wie ihre weißen Vorgänger.

Den spezifisch militärischen Fragen, wie Rüstung, militärische Abhängigkeit vom Ausland, Problem eines neuen Konzepts für die Armee, stehen die Kirchen völlig ratlos und unbeteiligt gegenüber. Die Armee ist eine jener gesellschaftlichen Institutionen, die für die Kirchen tabu sind. Mit ihr soll sich die Kirche nicht befassen — es sei denn durch die Ernennung von Armeekaplänen. Diese Einstellung zur Armee dürfte sich aber in Zukunft ändern. Der Ökumenische Rat der Kirchen unternimmt seit Jahren große Anstrengungen, das Problem des Rüstungswettlaufs bzw. der Abrüstung, der Konfliktbewältigung durch nichtmilitärische Mittel sozialethisch in Griff zu bekommen. Die Impulse, die von den Konferenzen der Genfer Zentrale ausgehen, sind gerade in Afrika sehr stark (vgl. Alternativen zum Konflikt — Auf der Suche nach Frieden, Ökumenischer Rat, Genf 1970; Frieden Imperativ unserer Zeit, Sodepax-Bericht, Genf 1970).

Die Kirchen Afrikas sind daran, sich von den herrschenden Schichten im nationalen wie internationalen Bereich bewußt und offiziell zu distanzieren, um sich mehr und mehr mit jenen zu identifizieren, gegen die sich auch die militärische Elite Afrikas abgesetzt hat: die Bauern, deren Los immer schlimmer wird und die von keinem Militärputsch mehr ihre Rettung erwarten.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Franz X. Kaufmann

Zwischen Kirche und Meinungsforschung

Zum Forschungsbericht über die Synodenumfragen

Zur Eröffnung des „Dialogs der deutschen Katholiken über die Themen der Synode", um „zu einigen zentralen Fragen des christlichen Lebens und des christlichen Dienstes eine saubere Bestandsaufnahme der vorhandenen Meinungen zu kennen" (Kardinal *Döpfner* am 20. 4. 1970), beschloß die Deutsche Bischofskonferenz eine Fragebogenaktion unter allen Katholiken über 16 Jahren sowie die Durchführung einer Repräsentativbefragung unter 4000 Katholiken durch das Institut für Demoskopie in Allensbach. Endlich wurde etwa zur gleichen Zeit eine Befragung unter den Welt- und Ordenspriestern der Bundesrepublik durchgeführt (vgl. HK, August 1971, 383 und September 1971, 419).

Die Vorbereitung dieser Untersuchungen lag in den Händen einer Unterkommission der vorbereitenden Synodenkommission, der fünf Theologen und drei Laien angehörten. Den Vorsitz dieser Kommission hatte der damalige Sekretär der DBK und der Synode, Prälat *K. Forster*, jetzt Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg, inne. Er ist auch heute noch Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die Auswertungen der Umfrage. Da kein Kommissionsmitglied auf dem Gebiet der empirischen Sozialforschung Erfahrungen mitbrachte, war die Kommission in allen technischen Fragen auf den Rat des Instituts für Demoskopie angewiesen — und von ihm abhängig.

Nachdem das Institut für Demoskopie bereits im Januar 1971 einen ersten Berichtsband über die allgemeine schriftliche Umfrage zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD vorgelegt hatte, dessen Ergebnisse in mehreren Folgen in den amtlichen Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland kommentarlos veröffentlicht wurden[1], ist nunmehr vor kurzem ein erster kommentierter For-

schungsbericht von Prof. *G. Schmidtchen* (Universität Zürich) veröffentlicht worden[2], der die Untersuchung in Zusammenarbeit mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach vorbereitet und ausgewertet hat. Der Bericht erschien 1½ Jahre nach Abschluß der Erhebungen — für ein wissenschaftliches Projekt eine erstaunlich kurze Zeit. Für die Synode ist es allerdings schon spät, wenn die Umfrage noch „Hilfe für mögliche Planungen, Entscheidungen und Zielformulierungen" (Vorwort) sein soll.

Betrachtet man den Forschungsbericht unter dem Blickwinkel dieser Ansprüche, so muß er notwendigerweise enttäuschen. Nach dem Vorwort von Kardinal Döpfner handelt es sich jedoch auch nur um „den ersten umfassenden Forschungsbericht über die verschiedenen Umfragen", dem zunächst ein weiterer Band mit Interpretationen des Forschungsberichts aus dem Blickwinkel verschiedener theologischer und sozialwissenschaftlicher Disziplinen folgen soll[3]. Vom 18. bis 20. 9. hat in Essen ein Symposion der vorgesehenen Autoren dieses Bandes stattgefunden, und es ist zu hoffen, daß dieser zweite Band die im vorliegenden Forschungsbericht noch nicht sichtbaren pastoral-theologischen Prämissen, Fragestellungen und Schlußfolgerungen der Untersuchung deutlicher werden läßt. Im folgenden sei lediglich versucht, einen kurzen Überblick über Inhalt und Bedeutung des vorgelegten Forschungsberichts zu geben.

Schwierigkeiten angemessener Dateninterpretation

Wie schon bei den bisherigen, in SYNODE veröffentlichten Resultaten der allgemeinen Umfrage fällt auch bei diesem Bericht zunächst der Umfang des Zahlenmaterials, die Vielzahl der Tabellen und Schaubilder auf, wobei die letzteren gute Orientierungsmöglichkeiten für den Nichtstatistiker bieten. Die tendentielle Überwältigung der interessierten Öffentlichkeit mit einem Zahlenberg leistet einer Aufnahme der Umfragedaten Vorschub, die weder in pastoralem noch in sozialwissenschaftlichem Interesse sein kann: Es besteht die Gefahr, daß mit einzelnen, aus dem Untersuchungszusammenhang gerissenen Prozentsätzen argumentiert wird, daß die Antworten der Befragten auf eine einzelne Frage in bezug auf ihre absolute Häufigkeit für bare Münze genommen werden, so daß die elementaren Regeln sozialwissenschaftlicher Dateninterpretation außer acht gelassen werden. Dies ist dem Forschungsbericht selbst nicht anzulasten, im Gegenteil: Die Dateninterpretation ist dort größtenteils darauf abgestellt, Erkenntnisse *aus dem Vergleich* unterschiedlicher Prozentsätze oder aus der Feststellung des Zusammenhangs zwischen den Antworten auf bestimmte Fragen sowie aus der Aggregierung mehrere Antworten zu aussagekräftigen Indices zu ziehen. Das ist grundsätzlich der richtige Weg sozialwissenschaftlicher Dateninterpretation. Dieses Verfahren ist jedoch aufwendig und kann verständlicherweise nicht für alle Daten gleich gründlich durchgeführt werden. So ist in diesem ersten Forschungsbericht nur ein kleiner Teil der Daten mit der wünschenswerten Gründlichkeit ausgewertet worden. Es ist zu hoffen, daß die bisher in der religionssoziologischen Forschung tatsächlich unerreichte Breite des erhobenen Materials nun auch in entsprechender Breite und Gründlichkeit ausgewertet werden kann. Denn die sozialwissenschaftliche Auswertung und Analyse kann zwar die pastoraltheologische Interpretation nicht ersetzen, sie ist jedoch deren unerläßliche Voraussetzung. Wer glaubt, ohne die Vorsichtsmaßregeln statistisch-sozialwissenschaftlicher Auswertungstechniken dem Material Erkenntnisse abgewinnen zu können, wird — sei er nun Theologe, Soziologe oder Kirchenpolitiker — zu sachlich falschen Schlußfolgerungen gelangen, wenn er nicht zufällig das Glück hat, einen weitgehend gültigen und verläßlichen Indikator zu erwischen.

Kirche und persönliche Wertorientierungen

Der Forschungsbericht enthält im wesentlichen Ergebnisse der mündlichen Repräsentativbefragung, durchgeführt im Winter 1970/71. Auf die Umfrage unter allen Katholiken wird nur ausnahmsweise Bezug genommen. Ein Bericht über die Priesterumfrage soll später erscheinen. Im Zentrum steht eine sozialpsychologische Fragestellung, nämlich die Anwendung der ‚Theorie affektiv-kognitiver Konsistenz' auf die Untersuchung des Verhältnisses der Katholiken zu ihrer Kirche. Die durch diese Theorie formulierte Problemstellung kann — stark vereinfacht — wie folgt skizziert werden: Jedes Individuum orientiert sich an bestimmten Werten und nimmt bestimmte Objekte (hier z. B. das ‚Objekt' Kirche) unter dem Gesichtspunkt wahr, ob es der Realisierung dieser Werte dienlich ist. Je höher die Tauglichkeit eines Objekts für die Wertrealisierung angesehen wird, um so stärker entwickelt sich zu diesem Objekt eine positive Affektivität, wodurch das Objekt selbst werthaften Charakter gewinnen kann. Wird dagegen ein bestimmtes Objekt als untauglich oder gar als hinderlich für die Erreichung der einem Individuum wesentlichen Ziele angesehen, wird sich das Individuum von diesem Objekt distanzieren, d. h. entweder alles Interesse daran verlieren oder aber eine affektiv negative Einstellung dazu gewinnen.

Von dieser Theorie ausgehend, wurden den rd. 4000 Befragten zu Beginn des Interviews 36 mutmaßliche Wertaussagen (z. B. „Immer eine Aufgabe haben, die mich ausfüllt", „Ein guter Mensch sein", „Meine Ruhe, meinen Frieden haben", „Soziale Gerechtigkeit, Verringerung der Einkommensunterschiede") auf Kärtchen gedruckt vorgelegt mit der Bitte, die Kärtchen danach zu sortieren, ob man diese ‚Werte' für „sehr wichtig", „wichtig" oder „nicht so wichtig" erachte. Zu einem späteren Zeitpunkt des Interviews, nachdem bereits zahlreiche Fragen zum Thema Kirche und Religion gestellt worden waren, wurden diese Karten den Befragten erneut vorgelegt mit der Bitte, sie nunmehr unter dem Gesichtspunkt zu sortieren, ob diese ‚Werte' durch die Kirche „gefördert" wurden, „eher gehemmt" würden oder „mit der Kirche nichts zu tun" hätten. Aufgrund eines Vergleichs der Antworten auf diese beiden Fragen wurde nun für jeden einzelnen Befragten festgestellt, wie häufig er bei Wertaussagen, die er zuerst als „sehr wichtig" beurteilt hatte, anschließend die Antwort gab, dieser ‚Wert' würde „durch die Kirche gefördert" oder „durch die Kirche eher gehemmt". Im erstgenannten Fall erhielt der Betreffende einen Pluspunkt, im zweitgenannten Fall einen Minuspunkt. Auf diese Weise kann (unter der Voraussetzung, daß die 36 aufgeführten Aussagen tatsächlich die wesentlichen Wertorientierungen der Menschen in der Bundesrepublik darstellen) die ‚Instrumentalität' der Kirche für die Verwirklichung dieser Wertorientierungen der befragten Katho-

liken festgestellt und — sofern die Theorie gültig ist — daraus auf das Verhältnis der Katholiken zu ihrer Kirche geschlossen werden: Je höher die Instrumentalität der Kirche (d.h. je mehr Bestrebungen, die nach Aussagen des Befragten von der Kirche gefördert werden), desto höher wird Kirche geschätzt, desto höher ist die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen und das Interesse an kirchlichen Dingen; je geringer bzw. negativer die Instrumentalität von Kirche empfunden wird, desto geringer die Teilnahme am kirchlichen Leben, desto negativer oder indifferenter die Einstellung zu kirchlichen Dingen. Das ist die aus der Theorie abgeleitete Hypothese, über deren gründliche Prüfung im vorliegenden Forschungsbericht vor allem berichtet wird.

Zunächst ist von Interesse, wie die befragten Katholiken im statistischen Durchschnitt die Instrumentalität der Kirche einschätzen: Nach der herrschenden Auffassung fördert die Kirche vor allem Bestrebungen, die im Bereich der „Festigkeit durch Glauben", „Mitmenschlichkeit" und des „Ordobedürfnisses" angesiedelt sind. Die Kirche behindert vor allem die Realisierung von Bestrebungen, die im Bereich des „Lebensgenusses" und von „Fortschritt und Humanität" angesiedelt sind, während Bestrebungen aus den Bereichen „Selbstverwirklichung" und „Durchsetzungstendenz" eine mittlere Stellung einnahmen. (Vgl. S. 56 ff. — Die in Anführungszeichen gesetzten Oberbegriffe wurden durch eine Faktorenanalyse gewonnen, über die man gerne mehr erfahren möchte; die für die Oberbegriffe gewählten Bezeichnungen sind recht plakativ.)

Ambivalenz der Kirche

Betrachtet man die Wertorientierungen unter dem Gesichtspunkt ihrer eingeschätzten Wichtigkeit (vgl. S. 42 f., 56 f.), so zeigt sich, daß für die fünfzehn ‚Werte', die von mehr als einem Drittel der Befragten als „sehr wichtig" angesehen werden, die Kirche in acht Fällen von zwei Drittel der Befragten und mehr als instrumentell angesehen wird, während sie in fünf Fällen von weniger als einem Drittel hierfür als instrumentell angesehen wird. Nur bei einer Aussage: „Daß man sich als freier Mensch fühlen kann, möglichst frei und unabhängig sein", überwiegt der Anteil derjenigen, die der Auffassung sind, die Kirche behindere diesen Wert. Bezogen auf diese Aussagen, für die eine allgemeine gesellschaftliche Werthaftigkeit aufgrund des Befragungsergebnisses einigermaßen plausibel erscheint, ergibt sich somit eine Teilinstrumentalität der Kirche. Leider liegen keine vergleichbaren Ergebnisse für den nicht katholischen Bevölkerungsteil vor[4]. Doch scheint es plausibel, daß dort die Ergebnisse zwar nicht den absoluten Häufigkeiten, wohl jedoch den Zusammenhängen nach vergleichbar sein würden. Man kann also eine Teilinstrumentalität der Kirche für die Realisierung gesellschaftlich vorherrschenden Wertorientierungen annehmen, aber eben nur eine Teilinstrumentalität. Die bei einer Beobachtung der öffentlichen Meinung festzustellende Ambivalenz gegenüber den Kirchen erfährt durch diese Analysen eine wertvolle Differenzierung und inhaltliche Präzisierung.

Wie werden nun die Katholiken mit dieser Ambivalenz fertig? Die Untersuchungsbefunde geben gerade hierzu vielfache Hinweise. Zunächst zeigt sich, daß die kirchennäheren Personen dazu tendieren, diejenigen ‚Werte' überdurchschnittlich häufig als „sehr wichtig" zu bezeichnen, die auch von der Gesamtheit der Befragten als durch die Kirche besonders gefördert angesehen werden. Diejenigen Bestrebungen, die besonders häufig als in Konflikt mit der Kirche bezeichnet werden, werden überwiegend von Personen als „sehr wichtig" angesehen, die selten oder gar nie zur Kirche gehen (vgl. S. 58 f.). Interessant ist auch der Bereich, in dem die Kirche überwiegend als wertindifferent angesehen wird. Hier handelt es sich im wesentlichen um die hedonistischen Wertorientierungen wie auch um Motive der Selbstverwirklichung, während eine antagonistische Beziehung in höherem Maße lediglich im Bereich „Fortschritt und Humanität" (der Begriff „Humanität" wird nur durch eine der sieben in diesem Faktor zusammengefaßten Aussagen gedeckt) anzutreffen sind.

„Die mit Kirche assoziierten Werte sind zugleich die Werte der Älteren" (S. 46); dieser Hinweis ist wichtig für die Frage, ob die allgemein zu beobachtende geringere Integration der Jugend in die Kirche nur auf der Verhaltensebene oder auch auf der Ebene der Einstellungen von Bedeutung ist. Nahezu alle Untersuchungsergebnisse weisen in die gleiche Richtung: Die jüngere Generation ist zumindest in bezug auf die traditionellen Bereiche dessen, was Kirche gesellschaftlich darstellt, relativ indifferent und bezeichnet sich auch am seltensten als gläubiges Mitglied ihrer Kirche (vgl. S. 109). Vorstellungen, nach denen die heutigen Jugendlichen zwar aus altersbedingten Gründen auf skeptische Distanz zur Kirche gingen, jedoch mit zunehmendem Alter den Weg zu ihr zurückfinden würden, werden durch die Untersuchungsergebnisse in keiner Weise gestützt. Natürlich konnte die Frage nicht direkt untersucht werden, da es sich um eine Querschnittuntersuchung handelt und derartige Fragen nur durch wiederholte Untersuchungen der gleichen Befragten in Abstand von mehreren Jahren geprüft werden könnten. Auf die indirekten Hinweise, insbesondere die mit sinkendem Alter zunehmende Inkongruenz des individuellen und des angenommenen kirchlichen Wertsystems lassen vermuten, daß die Distanzierung von Kirche in tieferen Persönlichkeitsschichten einsetzt, als von kirchlicher Seite häufig gehofft wird. (Einige im Untersuchungsbericht nicht vertieft untersuchte Daten geben allerdings Hinweise auf noch vorhandene Ansprechmöglichkeiten einer größeren Zahl von Jugendlichen.)

Obwohl die festgestellte Antinomie von Kirche und ‚Fortschritt' vermuten ließe, daß mit zunehmender Schulbildung die Inkongruenz des persönlichen und des kirchlichen Wertsystems zunehme, läßt sich das doch nicht durchgängig feststellen. Insgesamt zeigt sich, daß die stärkste Distanzierung von Kirche nicht bei den Akademikern, sondern bei Personen mit mittlerer Reife oder Abitur ohne Hochschulstudium festzustellen ist, was sich mit unseren früheren Untersuchungen trifft: „Die mittleren Bildungsschichten dürften am stärksten den Trend der Entkirchlichung bestimmen."[5] Katholiken mit Hochschulbildung betonen überdurchschnittlich häufig die Faktoren „Mitmenschlichkeit", „Fortschritt und Humanität", und „Selbstverwirklichung", also je einen Faktor, für den Kirche, gesamthaft gesehen, instrumentell bzw. antagonistisch bzw. relativ indifferent ist. Bei den unteren Bildungsschichten dagegen werden die Faktoren „Lebensgenuß" und „Ordobedürfnis" wie auch (teilweise)

„Festigkeit durch Glauben" als besonders wichtig angesehen: Sowohl bei den Gebildeten wie bei den Ungebildeten wiederholt sich somit das Ambivalenzverhältnis zu Kirche, allerdings mit unterschiedlichen inhaltlichen Akzenten.

Christentum außerhalb der Kirche?

Bezogen auf die einleitend dargestellte Haupthypothese der Untersuchung, ergibt sich deren weitgehende Bestätigung (vgl. S. 62 ff.), allerdings mit einer gewichtigen Modifikation: „Bei Kirchenbesuchern ist der Zusammenhang zwischen Kongruenz der Wertsysteme und der Bindung an die Kirche schwächer, d. h., der kognitiv-affektive Zusammenhang ist hier, so paradox das zunächst klingen mag, schwächer als außerhalb des Kreises der Kirchgänger ... Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß für den Kirchenbesucher die Frage der Wertinstrumentalität der Kirche eine geringere Relevanz hat als für die Katholiken, die der kirchlichen Praxis ferner stehen" (S. 73). Wer durch soziale Beziehungen in die Kirche integriert ist (und dies dürfte unter traditionalen Bedingungen leichter möglich sein als unter „modernen" Lebensbedingungen), für den wird Kirche weniger als Mittel zum Zweck der Verwirklichung eigener Wertorientierungen relevant, und um so leichter lassen sich hier Widersprüche ertragen.

Dieses hochbedeutsame Ergebnis weist — zusammen mit zahlreichen weiteren Befunden — darauf hin, daß die Möglichkeiten eines ‚Christentums außerhalb der Kirche' oder eine ‚außerkirchliche Religiosität' leicht überschätzt werden. Leider sind zurPrüfung dieses Phänomens in den gesamten Synodenumfragen nur sehr weniger Fragen gestellt worden — im Gegensatz etwa zur bisher leider noch nicht veröffentlichten IFAK-Untersuchung des ZDF vom Frühjahr 1970. Aber der (für den Soziologen nicht unerwartete) Umstand, daß soziale Bindungen neben den Einstellungen und Motiven eine eigenständige Dimension von Kirchlichkeit darstellen und daß beim Wegfall derartiger sozialer Bindungen die Ambivalenz der Kirche gegenüber herrschenden Wertorientierungen erst als individueller Konflikt spürbar wird (vgl. den wirklich dramatischen Unterschied in Schaubild 23), läßt den indirekten Schluß zu, daß ein Christentum unabhängig von kirchlich vermittelten Sozialbeziehungen nur als heroische Einzelleistung, nicht jedoch als historische Form des Christentums möglich ist.

Der Nachweis, in welchem Maße die Häufigkeit der Kontakte mit der Kirche (gemessen vor allem durch den sonntäglichen Gottesdienstbesuch) in einem engen Zusammenhang mit der Einstellung zur Kirche steht (wobei Ursache und Wirkung in verschiedener Richtung variieren können) wird unseres Wissens hier zum ersten Mal geführt und bedeutet eine Rehabilitierung des im Bereich der Religionssoziologie in den letzten Jahren oft angegriffenen Kriteriums der Dominikantie. Die Begründung, weshalb hier eine erhebliche Spannung zwischen Einstellung und Verhalten unwahrscheinlich ist, ist einleuchtend: „Im Gegensatz zu den meisten Organisationen, deren Mitglieder ihnen arbeitsrechtlich verbunden sind, erlaubt die Teilnahme am kirchlichen Leben eine quantitative Abstufung. Man kann jeden Sonntag zur Kirche und noch mehr tun, und man kann die Kontakte mit dem kirchlichen Leben in feiner Abstufung bis gegen Null führen. In dieser Abstufung, so haben wir dargelegt, drücken sich unmittelbar Motivdifferenzen aus" (S. 94). Daraus ist jedoch auch zu schließen, daß die übliche statistische Darstellung von Umfrageergebnissen dazu tendiert, die eigentlich pastoral interessanten Phänomene zu übersehen. Unter pastoralen Gesichtspunkten sind nämlich vermutlich weder die kirchlichen Kerngruppen noch die völlig von Kirche distanzierten Katholiken von Interesse, sondern vor allem die *unregelmäßigen Kirchgänger* (von „fast jeden Sonntag" bis „selten"), die in der Statistik meist eine Mittelstellung einnehmen und deshalb in ihren Eigenarten kaum hervortreten. Es bedürfte sehr sorgfältiger differentieller Analysen, um die Phänomene der ‚Teilidentifikation', mit denen sich die kirchliche Pastoral m. E. vor allem auseinandersetzen müßte, angemessen zu erfassen.

Die Grenzen der Auswertung

Im vorangehenden wurden die m. E. wesentlichsten Untersuchungsergebnisse des Forschungsberichts dargestellt. Ich habe mich dabei nicht immer an die Terminologie des Autors gehalten, um den m. E. richtigen Kern seiner Ergebnisse deutlicher hervortreten zu lassen. Ich habe insbesondere von „Wertorientierungen" oder „Bestrebungen" gesprochen, wo der Autor von „Werten" spricht. Die Rede von „Werten", „Wertsystemen" oder gar einem „gesellschaftlichen Wertsystem", das durch die Untersuchung erfaßt worden sein soll, stellt eine Überinterpretation der empirischen Befunde dar, die — zusammen mit dem Buchtitel „Zwischen Kirche und Gesellschaft" — zu Mißverständnissen führen kann. Die Untersuchung — oder zumindest ihre bisherige Auswertung — geht ausschließlich von einem sozialpsychologischen, nicht von einem soziologischen Referenzrahmen aus. Die oben eingehend geschilderten Erhebungen des „Wertsystems" bedeuten in Wirklichkeit nichts anderes als eine Einschätzung der persönlichen Wertorientierungen der Befragten, aus denen möglicherweise indirekt einiges über das gesellschaftliche Wertsystem ermittelt werden könnte. Hierzu bedürfte es jedoch komplexerer Auswertungsmethoden, als sie hier angewendet wurden, z. B. der Mehr-Ebenen-Analyse. Berücksichtigt man, daß von den insgesamt 36 Wertaussagen nur zwei von mehr als 50 % der Befragten und nur 15 von einem Drittel und mehr der Befragten als „sehr wichtig" eingestuft wurden, scheint es durchaus fraglich, inwieweit hier das „gesellschaftliche Wertsystem" ausreichend erfragt worden ist.

Nicht dies ist jedoch das Bedenkliche (die Untersuchung führt in dieser Richtung zweifellos bereits einen guten Schritt weiter), sondern die Art und Weise, in der bestimmte, dem Material selbst nicht entnommene, sondern vom Autor hierfür gebrauchte Bezeichnungen in den Untersuchungsbericht eingeführt werden. Da die meist sehr differenzierten Ergebnisse empirischer Untersuchungen nicht in ihrer ganzen Komplexität in einem größeren Publikum weitervermittelt werden können, ist es unerläßlich, Akzente zu setzen und abkürzende Begriffe zu bilden. Die Frage ist jedoch, mit welcher Sorgfalt dies geschieht. (Vgl. etwa die Verwendung des Wortes „Dissonanz" für unterschiedliche Indikatoren auf S. 12 ff. und S. 72). Spätestens hier hätten zur Klärung diejenigen pastoral-theologischen und religionssoziologischen Prämissen offengelegt werden müssen, von denen die Untersuchung ausgegangen ist. Leider ist jedoch die Arbeit der Vorbereitungskommission in dem Bericht nicht erkennbar zum Tragen gekommen.

Die Aussagen zum Ritualismus-Phänomen

Eine Ausnahme macht der Begriff des „Ritualismus", der auf eine pastoraltheologische Fragestellung zurückgehen dürfte. An diesem Beispiel seien abschließend die Schwierigkeiten einer angemessenen pastoralen Interpretation der Umfrageergebnisse verdeutlicht. Als „Ritualisten" (vgl. S. 107 ff.) werden diejenigen bezeichnet, die „jeden" oder „fast jeden Sonntag" zur Kirche gehen, und bei einer Listenauswahl von sieben Alternativen zur Charakterisierung des eigenen Glaubensverhältnisses sich *nicht* für die Aussagen entschieden haben: „Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre." Die meisten dieser sogenannten Ritualisten entschieden sich statt dessen für eine der beiden folgenden Aussagen: „Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel", bzw. „Ich möchte gerne glauben, aber ich fühle mich unsicher" (vgl. Tab. 56). Der Untersuchungsbericht hebt hervor, daß „bei jungen Leuten eine außerordentlich starke Ablehnung dieser Identifikation" (scil. „Ich bin gläubiges Mitglied und stehe zu ihrer Lehre") zu verzeichnen sei. „Wir haben hier eine der stärksten Alterskorrelationen auf religionssoziologischem Gebiet vor uns" (S. 109 f.). Genau dies läßt jedoch darauf schließen, daß wir es hier mit einer *stereotypen Aussage* zu tun haben, an der sich der Generationenunterschied besonders deutlich manifestiert: Die Aussage suggeriert jene „Standfestigkeit des Glaubens", die seit dem Kulturkampf den Minderheitskatholizismus im deutschen Reich prägte. Es ist deshalb sehr problematisch, gerade diese Aussage — und nur diese — zum Indikator einer „durch den Glauben motivierten Bindung an die Kirche" (S. 107) zu nehmen und diejenigen, die sich für eine andere Aussage entschieden, als „Ritualisten" zu bezeichnen. Es verwundert nicht, daß nunmehr als „Ritualisten" in erster Linie die unter 30jährigen erscheinen, obwohl man gerade in dieser Altersgruppe eine größere Unabhängigkeit von bloß gewohnheitsmäßigen Bindungen anzunehmen geneigt ist.

Soll das Phänomen des „Ritualismus" angemessen untersucht werden, so müßten zunächst die Pastoraltheologen möglichst genau angeben, was sie darunter verstehen, welche Phänomene sie als „ritualistisch" bezeichnen. Es wäre sodann notwendig, in gemeinsamer Arbeit mit dem empirischen Sozialforscher und dem Religionssoziologen diejenigen Indikatoren des vorhandenen Materials zu bestimmen, die den zuvor festgelegten Eigenschaften des Ritualismus nahekommen. Sodann wäre zu prüfen, inwieweit diese Indikatoren zu aussagekräftigeren Indices (z. B. der „Glaubensmotivation") zusammengefaßt werden können, was entsprechende empirische Zusammenhänge unter den Indikatoren voraussetzen würde. Erst dann wäre im Zusammenhang mit religiösen Verhaltensweisen, insbesondere dem sonntäglichen Gottesdienstbesuch „Ritualismus" empirisch zu bestimmen und seine Verbreitung zu untersuchen.

Es könnte jedoch sein, daß der Versuch, den Begriff „Ritualismus" angemessen zu beschreiben und mit den empirischen Daten in Verbindung zu setzen, zur Einsicht führt (und manches spricht auch empirisch dafür), daß dieser Begriff zu einfach ist und unterschiedliche religiöse Phänomene (z. B. traditionelle religiöse Gewohnheiten und jugendliche Unsicherheit) auf Grund einer vorgefaßten Glaubensauffassung polemisch fixiert. Würde solche Einsicht gewonnen, so hätte die empirische Sozialforschung der Pastoral einen echten Dienst erwiesen.

Insgesamt enthält der Bericht eine Fülle von Befunden, die als Denkanstöße für die kirchliche Pastoral, aber auch für das kirchliche Selbstverständnis dienen können. Wer wird sich anstoßen lassen?

[1] Vgl. SYNODE 1970, Heft 2; 1971, Heft 1, 4, 5, 7. [2] Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Von Prof. Dr. Gerhard Schmidtchen, Ordinarius für Sozialpsychologie und Soziologie an der Universität Zürich, in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1972. — Im Text genannte Seitenangaben beziehen sich — sofern nichts anderes vermerkt ist — stets auf diesen Forschungsbericht. [3] Die Publikation dieses Bandes ist für das Frühjahr 1973 vorgesehen. [4] Sie sind jedoch auf ihrer kürzlich durchgeführten Untersuchung im Auftrage der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zu erwarten. [5] Vgl. *F. X. Kaufmann*, Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 4 (1968), S. 63—100, Zitat S. 99.

Der Problembericht

Beweise oder Zeichen?

Bemühungen um eine Neuinterpretation der „Wunder" Jesu

Die Wunderfrage ist, auch wenn ihr in der theologischen Fachliteratur — gegenwärtig nicht — die breite Aufmerksamkeit geschenkt wird wie anderen Problemen, dennoch zu einer höchst aktuellen Frage geworden. Aktuell freilich nicht im Sinne vordergründiger Tagesaktualität, sondern aufgrund der Bedeutung, die ihr heute in der Frage der Glaubensbegründung zukommt. Die Rolle nämlich, welche sie bisher in den fundamentaltheologischen Traktaten für die Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung spielte, ist höchst suspekt geworden. Gerade von den neueren und gesicherten Ergebnissen der historisch-kritischen Erforschung der Evangelien her ist deutlich geworden, daß die Wunderfrage „zu den unbewältigten Problemen unserer christlichen Vergangenheit" gehört[1]. Eine längst überfällige „Neuverhandlung" dieses Problems „muß freilich radikal ernst damit machen, was die moderne Exegese an Erkenntnissen zutage gefördert hat. Diese Erkenntnis werden zwar vieles, wie es *vor* dem exegetischen Neuansatz gesehen wurde, revidieren, aber doch . . ., recht verstanden und eingeordnet, dem christlichen Glauben keineswegs schädlich sein." [2]
Angesichts dieser Ergebnisse ist der traditionelle Wunderbegriff, wie er vielfach noch bis in die jüngste Zeit hinein mehr oder weniger modifiziert in den fundamen-

taltheologischen Traktaten verfochten wurde, in eine Krise geraten. Wie ist das geschehen? Ein kurzer Rückblick in die Begriffsgeschichte ist für ein richtiges Verständnis dieser Krise unerläßlich. Dabei geht es — wie im folgenden überhaupt — nur darum, anhand einiger Beispiele die Bemühungen um eine Neuinterpretation aufzuzeigen und deren Grundtendenz zu verdeutlichen.

Wunder und Naturkausalität

Die behauptete Krise steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Aufkommen und der Fortentwicklung der wissenschaftlichen Erforschung der Natur sowie der historisch-kritischen Methoden der Geschichtswissenschaft, die auf die biblischen Schriften angewandt wurden. *A. Kolping* sieht den traditionellen Wunderbegriff bereits im „germanisch-frühmittelalterlichen Denken" angekündigt, wonach der Blick nur auf die „erfahrbare Natur" gerichtet ist, die „auch gegenüber Gott selbständig" sei. Eine deutliche Abkehr vom noch biblisch orientierten augustinischen Wunderbegriff findet sich schon im 13. Jahrhundert bei *W. v. Auxerre*, nach dem Wunder „ohne Vermittlung der Natur" geschehen (Kolping, 23 f.).

Daraus ergab sich für *Thomas von Aquin* folgerichtig, daß ein Wunder nur Gott allein wirken könne. Dabei wirkt Gott „außerhalb der Ordnung der Zweitursachen" (S. Th. I—II, q. 111, a. 4). Beide Momente zusammen bestimmten den traditionellen, bis in die neueste Zeit hinein vorherrschenden Wunderbegriff, wie er sich z. B. noch in der Fundamentaltheologie von *A. Lang* findet: „Das Wunder ist eine außerordentliche Erscheinung innerhalb unserer Erfahrungswelt, die sich nicht durch natürliche Ursachen erklären läßt, sondern auf göttliche Einwirkung zurückgeht. Das Wunder ist ein Wirken Gottes in der Natur, das aber außerhalb der Naturgesetzlichkeit sich vollzieht. Zum Begriff des Wunders ist also erforderlich 1. daß ein empirisch feststellbares Geschehen vorliegt, 2. daß dieses nicht auf natürliche Ursachen zurückgeht, sondern 3. von Gott selbst bewirkt ist." [3]

Gegen einen solchen Wunderbegriff machte man von naturwissenschaftlicher Seite geltend, daß ein außerordentliches, noch unerklärliches Phänomen nur noch nicht in seiner gesetzmäßigen Kausalität erkannt sei, daß man aber durchaus damit rechnen müsse, diese später zu erkennen. Die Theologen zogen sich gegenüber diesem Argument gewöhnlich auf die Totenerweckungen und auf die Auferstehung Christi zurück, später — mit zunehmender Erforschung der mikrophysikalischen Welt — auch auf den statistischen Charakter der Naturgesetze und deren hypothetische Notwendigkeit. Die Unmöglichkeit einer genauen Vorherberechnung des Naturgeschehens im mikrophysikalischen Bereich ließ in ihren Augen Raum für ein Eingreifen Gottes. Der Gedanke der hypothetischen Notwendigkeit der Naturgesetze verwies darauf, daß diese erst dann wirksam würden, wenn alle Bedingungen dazu gegeben seien. „Die grundlegendste Bedingung, die notwendig ist, ist die, daß der ewige Gott... bereit ist, die Naturgesetze für den jeweiligen Fall in Aktion zu belassen" (Kolping, 23—27).

Psychogene Deutung der Wunder Jesu?

Der traditionelle Wunderbegriff wurde aber auch noch von einer anderen Seite her fragwürdig, von den „experimentell gesicherten Ergebnissen der Parapsychologie" her (*J. Mischo*, Parapsychologie und Wunder, I, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Februar 1970, 80). Ihre Problemstellung berührt insofern auch die Wunderdiskussion, als sie fragt: „Gibt es empirisch eindeutig verifizierbare Ereignisse, die jenes System sprengen, das wir zur Zeit als die ‚naturgesetzliche Ordnung' ansehen?" Gibt es „unbekannte Kräfte" der menschlichen Psyche, von denen solche Phänomene „funktionell" abhängen (86 f.)? Als parapsychologische Phänomene, die experimentell eindeutig nachgewiesen sind, kommen hier die sog. außersinnliche Wahrnehmung und die Psychokinese (die „direkte Einwirkung der menschlichen Psyche auf die Welt materieller Objekte ohne Dazwischentreten einer anderen Ursache") in Frage. Solche psychokinetischen Phänomene, im Volk als Spuk bekannt, sind erst um die Jahreswende 1967/68 in Rosenheim (Bayern) mit technischen Mitteln eindeutig und objektiv nachgewiesen worden. Sie wiesen „nicht die geringste Spur eines religiösen Elements auf, sondern ließen den psychogenen Ursprung nahezu modellmäßig erkennen" [4]. Von daher kommt der Naturphilosoph und Physiker *W. Büchel* zu dem Schluß, die Möglichkeit lasse sich nicht ausschließen, daß „die Wunderberichte der Evangelien bis zu den Berichten von Totenerweckungen uns Nachrichten über parapsychologische Phänomene geben" (23 f.).

Die psychogene Deutung der Wunderberichte der Evangelien sei deshalb so schwierig, rein historisch-kritisch auszuschließen, weil uns von den Naturvölkern parapsychologische Phänomene durchaus glaubwürdig bezeugt sind, die sich „größenordnungsmäßig durchaus mit den Wunderberichten des Evangeliums vergleichen lassen und bei denen der psychogene Ursprung zumindest sehr wahrscheinlich gemacht werden kann". Um eine solche Deutung ausschließen zu können, müßte man nach Büchel jene „feinen Details" kennen, durch die man ein „psychogenes Phänomen von einem echten Wunder unterscheiden" könnte. Jene Einzelheiten sind aber in den biblischen Schriften nach den Erkenntnissen der modernen Exegese gerade nicht mehr zuverlässig zu erheben.

Wende durch die Exegese

Gegen solche Versuche, welche die Wunder als Wirkung göttlichen Eingreifens und damit ihren Bezeugungs- und Bestätigungscharakter aufzuheben scheinen, hat man sich von offizieller kirchlicher Seite lange Zeit gewehrt. Man befürchtete eine „Aufhebung des Glaubens an die von den Evangelien bezeugten Wunder überhaupt". Anstatt sich wissenschaftlich-kritisch mit den neuen Denkanstößen auseinanderzusetzen, wurde die „Notwendigkeit eines Glaubens an die Wunder Jesu" eingeschräft. Die Apologetik „einschließlich der Exegese" hatte die „Glaubwürdigkeit der Wunder Jesu durch entsprechende historische Beweise zu sichern". Daher hat „die Exegese, zumindest die der katholischen Schriftausleger, an dem Problem der Interpretation der Wunder Jesu mehrere Jahrzehnte lang ... vorbeizukommen versucht" (vgl. *B. Kertelge*, Zur Interpretation der Wunder Jesu, in: Bibel und Leben 9 [1968] 140 f.). So blieb z. B. *A. Vögtle* Anfang der sechziger Jahre „zum Teil noch dem überkommenen apologetischen Interesse an den Wundern Jesu verhaftet", auch wenn er bereits ihren Charakter als „Frohbotschaft" unterstreicht (ebd. 142). Wenige Jahre später urteilt er

schon erheblich anders: „Aus der Sicht der Welt Jesu ist . . . der entscheidende Gesichtspunkt die Frage nach der ‚theologischen' Wahrheit, nach dem zeichenhaften Sinn seiner ‚Krafttaten' . . ., nicht aber etwa das Problem der Möglichkeit und empirischen Erkennbarkeit eines Wunders im modernen Sinn." [5]

Nur zögernd öffnete man sich vollends den gesicherten Erkenntnissen der form- und redaktionsgeschichtlichen Methoden. Das kirchliche Lehramt hat diese Methoden inzwischen weitgehend anerkannt (vgl. die Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission „Über die historische Wahrheit der Evangelien" vom 21. 4. 64, HK, Juli 1964, 466—467, sowie die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die göttliche Offenbarung", Nr. 12 und 19). Das erste Vatikanum, hat zwar das Wunder im traditionellen Sinne interpretiert, aber keinen Wunderbegriff dogmatisiert.

Als grundlegendes Ergebnis dieser exegetischen Forschungsmethoden ergab sich eine neue Sicht der Schriften des Alten und Neuen Testaments: man erkannte durch Quellenanalyse, daß man zwischen Erzählform und Aussageabsicht der Schriftsteller unterscheiden müsse, daß diese im Licht der Ostererfahrung von einer „theologischen" Intention her Verkündigung einer Heilswahrheit, nicht aber historisch verifizierbare Tatsachen bieten wollten. Damit wurde deutlich, daß wir in vielen, fast in allen Fällen kaum mehr genau angeben können, was in den biblischen Berichten nur „ausgestaltende Erzählform" und „wo der zugrundeliegende historische Inhalt eigentlich zu suchen ist" (Kolping, 31). Diese Situation ist mit der Eigenart der biblischen Schriften gegeben und muß von der Exegese hingenommen werden.

Damit aber ergab sich auch ein neuer Ansatz für die Interpretation der evangelischen Wundererzählungen. Als Ergebnis der urchristlichen theologischen Interpretation des Wirkens Jesu wird nicht mehr zuerst gefragt, hat Jesus Wunder gewirkt und welche, sondern was wollen die evangelischen Schriftsteller mit ihnen aussagen? Erst dann kann nach dem historisch harten Kern dieser Erzählungen mit den form- und traditionsgeschichtlichen Methoden zurückgefragt werden, nach den „ipsissima facta" *(Mußner)* bzw. nach den „Jesu ureigenen Taten" *(Pesch)*. Das bedeutete, man wandte sich allmählich von einem platten, *nur* an der Rekonstruierung des rein faktischen Geschehens orientierten Historismus ab und hin zu einem existentialen Verständnis (nicht in der Bultmannschen Vereinseitigung). Damit wurde die historische Frage nicht bedeutungslos, sie wurde lediglich in die rechte Perspektive gerückt.

Wunder als Zeichen

Ein erster Zugang zu dem, was die biblischen Schriften mit dem von uns heute als „Wunder" titulierten Ereignis meinen, liegt in einer *Klärung der biblischen Termini.* Schon im Alten Testament kommt das Wort „Wunder" im heutigen dogmatischen Sinne überhaupt nicht vor. Die biblischen Schriftsteller sprechen von „Zeichen und Wunder" oder von „Machttaten" Jahwes. Diese „Zeichen und Wunder", die Jahwe vor allem beim Auszug aus Ägypten und während der Wüstenwanderung Israels wirkte, sollten die Ägypter erkennen lassen, „daß ich Jahwe bin" (Ex 7, 3—5). „Jedes Ereignis, durch das Jahwe seine Macht und Größe offenbart, ist ein ‚Wunder' in diesem weiten Sinne des Wortes". Wie weit „etwa die ägyptischen Plagen eigentliche Wunder waren und wieweit sie sich durch natürliche Ursachen erklären lassen, diese Frage hat den biblischen Erzähler offensichtlich nicht interessiert" (*H. Haag* in: LThK X, Freiburg ²1965, Sp. 1253).

In den Evangelien kommt das eigentliche Wort für „Wunder" (θαῦμα) ebenfalls nicht vor, lediglich das Verb θαυμάζειν. Mit ihm wird der Eindruck wiedergegeben, den Jesu Wort und Tat auf das Volk machte. Das häufigste Wort für „Wunder" ist das griechische δύναμις (Machttat). Τέρας, womit die „heidnischen Griechen... meist ein Staunen und Schrecken erregendes, exorbitantes Wunderzeichen, vor allem kosmischer Art" bezeichneten, kommt nur in Verbindung mit σημεῖον vor und kann daher nicht isoliert interpretiert werden. Bei den Synoptikern wie bei Johannes findet sich zudem diese Wortverbindung nur einmal (Mt 24, 24 par und Joh 4, 48). Σημεῖον in der positiven Bedeutung ersetzt bei Johannes das synoptische δύναμις. Neben diesem Ausdruck bevorzugt das vierte Evangelium das Wort „Werk" (ἔργον), wenn es von den Wundern Jesu spricht. Jesu „Zeichen" verweisen auf das „Werk" der Erlösung am Kreuz. Seine Werke „legen Zeugnis ab" für ihn (Joh 10, 25) und „sein Einssein mit dem Vater" (Joh 14, 10) (Fuller, 22 ff.).

Schon in der Wahl der Termini zeigt sich, daß die biblischen Schriftsteller diese „Machttaten" Jahwes oder Jesu überhaupt nicht im Zusammenhang mit einem Naturgesetz betrachteten. Sie sehen in ihnen Zeichen dafür, daß „Gott von Zeit zu Zeit überraschend" in die Geschichte „eingreift, um Menschen zu helfen, ihnen Gebote aufzuerlegen und sie für ihren Ungehorsam zu strafen". Die „Natur stellt — gleich, ob in ihren gewöhnlichen oder außergewöhnlichen Erscheinungen — nur die Bühne dar, auf der sich das eigentliche Werk Gottes im Bereich der Geschichte abspielt" (S. 16). Außerdem sieht die Bibel „das Wunder niemals als isoliertes Faktum, sondern immer im Zusammenhang des göttlichen Heilswirkens an der Welt" (S. 24).

Hellenistisch-jüdischer Einfluß

Für das biblische Verständnis der Machttaten Jesu ist außer den Termini die *literarische Form der Erzählungen* aufschlußreich. Quellen- und Formanalyse haben uns erkennen lassen, daß die Wundererzählungen eben nicht „sachhaft-neutral konstatierbare (Natur-)Geschehnisse", sondern Zeichen sein wollen, die auf einen Boten und eine Botschaft verweisen, die ihrerseits über den Sinn des menschlichen Daseins Auskunft geben wollen. Ihr Bezeugungscharakter ist ihnen daher nicht „zufällig, sondern wesentlich" [6].

Ein Beispiel soll das verdeutlichen. Markus, der nach heute allgemeiner Hypothese das älteste Evangelium verfaßt hat, das Matthäus und Lukas als schriftliche Quellen benutzten, hat kein Leben Jesu, sondern eine „Frohbotschaft" geschrieben. Von daher sind auch seine Wundererzählungen zu sehen, die er „unter katechetischem Gesichtspunkt" interpretiert. Die Verteilung der Wunder an bestimmten Stellen seines Evangeliums gibt ihnen „eine wesentliche Funktion als leitendes Medium der geschichtlichen Offenbarung Jesu" [7]. Die Geschichte Jesu wird bei ihm als „Offenbarungsgeschehen" gedeutet. Dieser Frohbotschaftscharakter zeigt sich auf zweifache Weise. Die Wunder „säumen den Weg Jesu nach Jerusalem und damit

in seinen Tod und zu seiner Auferstehung". Markus sieht das „gesamte Wirken Jesu als wunderbar" an, das jedoch „vom Geheimnis umgeben", eine „geheimnisvoll verborgene Offenbarung" darstellt.

Weiter schildert Markus Jesus in seinen Wundern als den „Heilbringer". Als geistbegabter Sohn Gottes „überwindet er schon in seinem irdischen Wirken zeichenhaft und anfanghaft die Herrschaft Satans". In den Wundern Jesu bricht die Gottesherrschaft schon in der Geschichte an. Dieses Thema bestimmt „die durchgehende Darstellung vom exorzisierenden und heilenden Wirken Jesu". Die „wohltuende Wirklichkeit" der Gottesherrschaft erfahren die Hilfsbedürftigen in den Wundern Jesu „anfanghaft". In dieser Bedeutung erschließen sie sich jedoch „erst denen, die den ‚Glauben an das Evangelium' erlangt haben". Diese ihre eschatologische Dimension wird jedoch „erst in der Interpretation der Wunder des Evangeliums offenbar" (K. Kertelge, a. a. O.). Das gleiche gilt für die Wundererzählungen von Matthäus und Lukas. Sie sind von der jeweiligen „theologischen" Intention ihrer Verfasser mit geformt.

Abgesehen davon, ist die literarische Form der evangelischen Wundergeschichten aber auch von der damaligen *hellenistischen und jüdischen Umwelt* beeinflußt worden, in der man missionieren mußte. Kertelge stellt drei Thesen für einen solchen Einfluß auf: 1. Synoptische Wunderberichte und hellenistische Wundererzählungen hängen zwar nicht direkt zusammen, doch die „hellenistische Vorstellung vom wunderbaren Wirken eines mit besonderen Kräften begabten Wundertäters (θεῖος ἀνήρ) hat als materiale Grundlage" für die „Ausgestaltung wenigstens eines Teils" der synoptischen Wundertradition gedient.

2. Auch die „eschatologischen Erwartungen" im Judentum haben sich auf die Entstehung und Formung der urchristlichen Wundertradition „beträchtlich" ausgewirkt.

3. Diese Tradition bildete sich vermutlich in ihrer konkreten Gestalt „zunächst in Galiläa" heraus. Darauf deuten die „geographischen und politischen Verhältnisse der Zeit" und die Tatsache hin, daß der „Großteil der synoptischen Wunderüberlieferung auf Galiläa . . . verweist" (zitiert bei Pesch, 19 f.).

Für eine richtige Sicht der Wundererzählungen muß aber auch das deutende Wort Jesu selbst hinzugezogen werden. Trotz der großen Schwierigkeit, wann und wo sich authentische Aussagen Jesu historisch glaubwürdig erheben lassen, gibt es einige Logien, deren Authentizität als historisch gesichert gilt. Zu ihnen gehört die Aussage, „treibe ich (ἐγώ) aber durch den Geist [Lukas: Finger] Gottes die Dämonen aus, so ist nunmehr die Herrschaft Gottes zu euch gekommen" (Mt 12, 28). Jesus beansprucht für seine Dämonenaustreibung die Kraft Gottes und „setzt sie in eine unlösbare Beziehung zu seiner ureigenen Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft" [8]. Fuller kommt zu dem Ergebnis, die Exorzismen Jesu „waren das, was die *Bibel* unter einem *Wunder* versteht". In ihm greift Gott selbst, dem allein es „zusteht, seine Königsherrschaft aufzurichten", „unmittelbar in die Geschichte ein" (47 f.). Ähnliches gilt von den Heilungen. Jesus wirkt sie zwar selbst, aber „durch ihn und in ihm" ist Gott selbst am Werk. „Jesus verweist von sich selbst weg auf Gott und sieht sich selber nur als den, in dem Gott sein Erlösungswerk beginnt" (49).

Wunder und Glaube

Nach den Evangelien steht Jesu Wunderwirken in engem Zusammenhang mit dem *Glauben*. In Nazareth „konnte" er keine „Wunder" wirken, da man ihm keinen Glauben entgegenbrachte. Anderseits schreibt er dem Glauben, den er von den Hilfsbedürftigen fordert (vgl. z. B. Mk 5, 34), keine suggetive Heilungskraft zu. Fuller versteht die Forderung Jesu nach Glauben als Bereitschaft, Gott an sich handeln zu lassen, also als Offenheit gegenüber Gottes Taten. Ähnlich sieht *F. Kamphaus* den geforderten Glauben als „gläubige Offenheit", die den „Raum" schafft, in dem der Mensch das Wunder als Zeichen „sehen kann". Denn das „äußere konstatierbare Ereignis sei durchaus nicht „eindeutig, nicht einmal einmalig" (Wunderberichte der Evangelien, in: Bibel und Leben 6 [1965] 130).

Dieser Glaube bezieht sich im Gegensatz zu den hellenistischen Wundergeschichten nicht auf den Wundertäter selbst, sondern auf Gott, der in ihm wirkt. Wo diese Offenheit fehlt, lehnt Jesus es ab, ein „Wunder" zu wirken: z. B. als seine Gegner von ihm „ein Zeichen vom Himmel" (Lk 11, 16 par) fordern, damit er seine Bevollmächtigung durch Gott nachweise. Damit wird weiter deutlich, daß Jesus seine Machttaten nicht als *Beweis* verstanden wissen wollte, die eine Glaubensantwort erzwingen wollen. Dies bezeugt die ablehnende Haltung seiner Gegner. Kertelge kommt — für Markus — zu dem Ergebnis, „zum Glauben an Jesus aber führen nicht die Wunder als solche, sondern die in seinen Wundern und seinem ganzen öffentlichen Wirken vorlaufende Selbstoffenbarung Jesu" (197). Die Wunder als Gründe für den Glauben, der gewiß begründet werden soll, können höchstens „Hinweise" und „Wegweiser" sein [9].

Ganz durchsichtig wird dieses Verhältnis von „Wunder" und Glaube jedoch nicht gemacht. Sicher ist freilich, daß es nicht als Kausalverhältnis aufzufassen ist. Vielmehr betonen alle neueren Autoren sehr stark den Anruf- und Entscheidungscharakter der Machttaten Jesu. Man wird diesem Verhältnis also nicht in Sach-, sondern nur in Personalkategorien gerecht. Der Entscheidungscharakter zeigt sich auch am Ärgernis, das Jesu Gegner an seinen „Wundern" oder vielmehr an seinem Anspruch nehmen, in Gottes Auftrag zu handeln (Mt 12, 24; 13, 57). „Wer diesem Anspruch, der in den Wundern ergeht, nicht entspricht, dem droht das Gericht (Mt 11, 20 und 24 par)" (Kamphaus, 132). Damit wird der „Heilssinn" von Jesu Machttaten ausgesprochen [10]. Sie können also weder von seiner Person noch von seinem Auftrag getrennt werden. Sie sind, wie R. Pesch formuliert „‚Illustrationen' seiner Botschaft", die „Wundergeschichten" jedoch sind „(zumindest überwiegend) gleichsam ‚Illustrationen' der urkirchlichen Christologie" (147).

Untaugliche Fragestellungen

Damit wird die grundlegende Unterscheidung zwischen Machttaten Jesu und Wundergeschichten, d. h. die *Frage der Historizität* angeschnitten. Die Zeit des platten Historizismus ist vorbei, aber auch die der bloßen existentialen Interpretation. Es geht den neueren exegetischen Arbeiten nicht darum, die Historizität der „Wunder" Jesu zu leugnen, sondern nach der *Art* der Historizität der evangelischen Wundergeschichten zu fragen. Rein terminologisch

drückt sich dies in der vorsichtiger formulierten Frage nach den historischen *Grundlagen* aus.

Pesch entwickelt hierzu einige differenzierte Überlegungen. Das oft für die Historizität in Anspruch genommene Argument von der „Breite der Überlieferung" müsse daraufhin geprüft werden, ob „Breite" auch Unabhängigkeit besagt. Matthäus und Lukas haben ja Markus als schriftlich vorliegende Quelle benutzt. Der Wert der Wortüberlieferung müsse grundsätzlich „höher veranschlagt werden", da Geschehnisse in der bloßen Wiedergabe immer schon von der Sicht des Erzählers geprägt seien. Der Zusammenhang zwischen dem Geschehen selbst und seiner Wiedergabe in einer Wundergeschichte sei jeweils verschieden und müsse für jede einzelne Erzählung literarisch und formgeschichtlich neu ermittelt werden. Eine Wundergeschichte kann nach Pesch ein wirkliches Geschehen „protokollartig", in reflektierter Form, sie kann aber auch nur Erdachtes erzählen, so daß die Wundertat, historisch gesehen, als „ganz sicher, sicher, vielleicht zu sicher, wahrscheinlich, unwahrscheinlich, völlig unwahrscheinlich usw. beurteilt werden" müsse (139 f.) Pesch setzt sich dabei von Mußner und *H. Schürmann* ab, die nach ihm die Historizität der Wundergeschichten voraussetzen, anstatt sie nachzuweisen (vgl. z. B. Mußner, 59).

Was die *Fakten selbst* angeht, so ist unbestritten, *daß* Jesus exorzistisch gewirkt und Kranke geheilt hat. Historisch sichern lassen sich jedoch nur wenige Fälle. Eine besonders kritische Haltung ist gegenüber den Totenerweckungen und den Naturwundern angebracht, da sie nicht „durch Jesu Wort gedeckt" sind. Als Kennzeichen sekundärer Entstehung einer Reihe solcher Erzählungen nennt Pesch den „offen zutage liegenden Einfluß alttestamentlicher Texte und Motivbilder — bis hin zu Zitaten", den „symbolischen Sinn" der Orts- und Personennamen und die „kerygmatische Prägung fast aller Einzelzüge" (141 f.).

Für Fuller sind die Naturwundererzählungen, auch wenn er ihnen eine „gewisse historische Grundlage" zubilligt, „in ihrer vorliegenden Gestalt . . . ganz eindeutig . . . theologische Lehrerzählungen", „lebendige Veranschaulichung der göttlichen Macht des erhöhten Christus". Mit „Sicherheit" sei „keine einzige Wundergeschichte der Evangelien als authentisch nachzuweisen". Gegen den bloßen „allgemeinen Eindruck" von Jesu Wirken, aufgrund dessen die meisten seiner Wunder „frei gestaltet" worden seien, meldet Schütz (S. 117) freilich Bedenken an. Neben dem formgeschichtlichen habe das geschichtskritische Problem seine „relative Eigenberechtigung".

Pesch sieht die historischen Grundlagen der Wundergeschichten größtenteils in den „Umständen der Urkirche, (die freilich mit dem Leben Jesu in verschieden vermittelter Beziehung stehen)" (143). Die Fragestellung „historisch — unhistorisch" sei untauglich, da sie zu nichts führe. Zu fragen sei vielmehr, *welche* historische Wirklichkeit hier ausgesagt wird.

Dennoch wird mit diesen Überlegungen der *Wahrheitsgehalt* der Wundergeschichten nicht geschmälert. „Die Autorität der Wahrheit ist nicht von der historischen Richtigkeit einer Erzählung abhängig, in der sie zu Wort kommt." [11] Die ausgesagte Wahrheit will eben keine historische, sondern eine Heilswahrheit sein. Sie will dem Menschen etwas über den Sinn seines Lebens sagen. Daher steckt in den Wundergeschichten als Niederschlag der urkirchlichen Verkündigung eine implizite Christologie und Soteriologie. Daher sind sie auch, wenn auch nicht einzig und allein wie bei Schütz (S. 119 ff.), von der Auferstehung her zu deuten. Dennoch: die „Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' . . . bleibt unerläßlich" (Pesch, 145).

Als Ergebnis dieser neueren exegetischen Erkenntnisse sind vor allem zwei Folgen zu verzeichnen. Der auf Durchbrechung der Naturkausalität abgestellte Wunderbegriff verliert immer mehr an Bedeutung oder wird ganz aufgegeben. So gibt selbst *A. Lang* [12] in seiner vierten Auflage der Fundamentaltheologie den traditionellen Wunderbegriff zum Teil preis, wenn er sagt, daß sich das Wunder nun „nicht restlos aus dem kausalen und finalen Zusammenwirken natürlicher Ursachen verstehen" lasse. *A. Kolping* (S. 33) faßt den Wunderbegriff so: Gott wirke „im Rahmen eines von ihm eingehaltenen, uns nicht in genauen Grenzwerten angebbaren Geschehensbereiches Außergewöhnliches", das „uns auf ihn aufmerksam werden" lasse, „aber nicht mittels der Naturgesetzlichkeiten voraussehbar oder manipulierbar ist". Dennoch können „dabei naturgesetzliche Abläufe beteiligt sein . . .".

Folgen für die Fundamentaltheologie

Die Deutung der Machttaten Jesu als Zeichen und ihr Bezeugungscharakter und damit die Rückkehr zum biblischen „Wunder"verständnis setzt sich fast allgemein durch. Mit dieser Deutung, welche durch die neueren form- und quellenanalytischen Arbeiten so gut wie gesichert ist, ist jedoch die fundamentaltheologisch bedeutsame Frage nach den historischen Grundlagen unabweisbar geworden. Hier gibt es noch die meisten Meinungsverschiedenheiten. Die Spitze der Entwicklung zielt aber überzeugend darauf hin, daß ein Minimum von Wundergeschichten historisch gesichert ist. Unbestritten ist daher die *Tatsache, daß* Jesus Heilungen vollbracht und Dämonen ausgetrieben hat. Historisch gesehen, bleibt also das Faktum heilbringender Erfahrungen und Jesu „wunderbare einmalige Gesamterscheinung". „In welcher Sprache, mit welchen Kategorien, in welchen Begriffen" muß dann davon gesprochen werden, um „nicht zuviel und nicht zuwenig zu sagen? (*M. Seckler*, in einer Rezension des Buches von Pesch unter dem Titel „Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern", in: Theologische Quartalschrift, Heft 4, 1971, 345). Diese Frage ist „in der gegenwärtigen katholischen Theologie, der exegetischen wie der systematischen . . . wirklich überzeugend" noch nicht beantwortet worden. So habe sich auch Pesch die eigenen exegetischen Erkenntnisse fundamentaltheologisch nicht genügend zu eigen gemacht. Seckler bestätigt Pesch zwar für den exegetischen Teil seiner Arbeit „faszinierende methodische Disziplin iertheit und hinreißend exegetisch-handwerkliches Können", doch der „Historiker" Pesch sei dann vor dem „Theologen" Pesch schließlich zurückgeschreckt.

Es stellt sich somit von der neueren exegetischen Interpretation der Wunder Jesu her im Hinblick auf ihre fundamentaltheologische Bedeutung für die Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung die Aufgabe einer grundlegenden Neubearbeitung des Verhältnisses von Glaube und Geschichte, und zwar sowohl grundsätzlich wie auch bezogen auf die Zeit Jesu und unsere Gegenwart. Hat die historische Wirklichkeit einen Vorrang vor einer gläubigen Deutung? Wäre es nicht „sinnlos, behauptete der Glaube, eine Deutung von nicht bestehenden Tatsachen

zu geben oder von Tatsachen, die für eine solche Interpretation *keinen einzigen Anknüpfungspunkt* ... bieten"? Welche Art von Geschichte liegt aber vor, wenn eine „genaue Unterscheidung zwischen dem Anteil des historischen Jesus und dem der Glaubensgemeinde" ... „vorläufig" nicht möglich ist? *L. Monden* stellt für dieses Verhältnis zwei Grundregeln auf[13]: 1. der *Gläubige* muß den *„historischen Charakter* der Offenbarung voll und ganz ernst nehmen und respektieren" und 2. der *Historiker* den *„Offenbarungscharakter* der von ihm nachgegangenen Tatsachen *achten* und innerhalb der von ihm als historisch verläßlich entdeckten Fakten Raum lassen für das *Glaubenslesen* dieser Fakten". Von diesen Grundregeln her einen Glaubwürdigkeitsaufweis der Offenbarung zu erarbeiten dürfte eine der vordringlichsten Aufgaben der Fundamentaltheologie für die heutige Glaubenssituation sein.

[1] *F. J. Schierse* im Vorwort zu *R. H. Fuller*, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, Patmos Verlag, Düsseldorf 1967, 7. [2] *A. Kolping*, Wunder und Auferstehung Jesu Christi, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1969, 7; vgl. auch *R. Pesch*, Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage, Quaestiones Disputatae 52, Verlag Herder, Freiburg 1970, 11. [3] *A. Lang*, Fundamentaltheologie I, München 1954. [4] *W. Büchel*, Spuk und Wunder, Butzon & Bercker, Kevelaer 1969, 5. [5] *A. Vögtle*, Artikel Wunder (im NT) in: LThK X, Verlag Herder, Freiburg [2]1965, Sp. 1257 ff. [6] *J. B. Metz*, Artikel Wunder (systematisch) in: LThK X, Verlag Herder, Freiburg [2]1965, Sp. 1264. [7] *K. Kertelge*, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Kösel Verlag, München 1970, 200 ff. [8] *R. Pesch*, a. a. O., 21; vgl. auch *F. Mußner*, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung, Kösel Verlag, München 1967, 45—48. [9] *P. Benoît*, Der Glaube nach den Synoptikern, in: Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Patmos Verlag, Düsseldorf 1965, 73—85. [10] Vgl. *L. Monden*, Wunder Jesu, in: Sacramentum Mundi IV, Verlag Herder, Freiburg 1969, 1419. [11] *F. Kamphaus*, Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1968, 152. [12] I: Die Sendung Christi; Max Hueber Verlag, München [4]1967, 109. [13] *L. Monden*, Wie können Christen noch glauben?, Otto Müller Verlag, Salzburg 1971, 146 f.

Dokumente

Aufruf des ÖRK an die Mitgliedskirchen

Als Ergänzung zu unserem Bericht über die Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Utrecht (vgl. ds. Heft, S. 489) veröffentlichen wir hier den Wortlaut eines Briefes des Zentralausschusses an die Mitgliedskirchen in der vom Pressebüro des ÖRK verbreiteten revidierten Fassung. Das Dokument spricht bei aller Vorsicht der Formulierung in aller Deutlichkeit zwei Probleme an, mit denen der ÖRK in letzter Zeit vermehrt zu kämpfen hat: Das Problem der inneren Offenheit und Einheit und die ungenügende Resonanz seiner Tätigkeit bei den Mitgliedskirchen.

Als Zentralausschuß des ÖRK sind wir nun zum drittenmal in unserer Wahlperiode zusammengetreten. Wir haben das Thema „Zur Gemeinschaft verpflichtet" diskutiert und dabei eine neue Erfahrung der Gemeinschaft untereinander gemacht. Das geschah bei persönlichen Gesprächen, bei den Entscheidungen über die künftige Arbeit des Rates und in gemeinsamem Gottesdienst. Wir haben die oft oberflächliche Höflichkeit durchbrochen und Überzeugungen und Bindungen offen zutage gefördert, was einige Teilnehmer in Bedrängnis gebracht oder gar schockiert hat. Christi Ruf zur Gemeinschaft ist jedoch stärker als alle unsere Meinungsverschiedenheiten. Für das Leben der ökumenischen Bewegung haben sich neue Einsichten ergeben, neue Impulse wurden spürbar, neue Perspektiven haben sich eröffnet. Das können wir nur als Führung des Heiligen Geistes verstehen.

Eine wachsende Gemeinschaft

Es war für uns ermutigend, den bedeutsamen Fortschritt auf dem Weg der meisten gegenwärtig stattfindenden Kirchenunionsverhandlungen zu sehen, obwohl es auch hier einige ernste Rückschläge gegeben hat. Wir haben Anzeichen für ein neues Vertrauensklima, das durch die vielen bilateralen interkonfessionellen Gespräche geschaffen wurde. Der ständige Beitritt neuer Mitgliedskirchen und die zunehmende Beteiligung von Christen und Kirchen aus Asien, Afrika und Lateinamerika an Führungsaufgaben helfen uns zu einem neuen Reichtum an Gemeinschaft. Wir sind durch den Konsensus, der von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe und Abendmahl erreicht wurde und durch den Fortschritt in den Fragen der Autorität der Bibel und der Lehre vom Amt sehr ermutigt worden. Dennoch können wir uns damit nicht zufriedengeben. Wir müssen vielmehr gemeinsam die gute Botschaft, die uns Gott anvertraut hat, so auszudrücken versuchen, daß die Welt sie verstehen kann. Die Zusammenarbeit mit der größten einzelnen Kirche außerhalb des Rates, der römisch-katholischen Kirche, hat in vielen Ländern und in vielen Verantwortungsbereichen so zugenommen, daß wir uns erneut mit der Art und Gestaltung unserer Beziehungen befassen müssen.

Dieses Wachstum an Gemeinschaft, wie vorläufig sie auch immer sein mag, gemahnt uns an die Dringlichkeit der Aufgabe, gemeinsam nach Wegen zu suchen, die uns zum Ziel der Koinonia führen, wie sie im Neuen Testament verkündigt wird. Wir haben uns zu fragen, wie die Gemeinschaft der Kirchen, die der Ökumenische Rat zu sein beansprucht, vollkommener und wirksamer werden kann.

Eine aktive Gemeinschaft

Doch haben wir nicht nur die Verpflichtung, beieinander zu bleiben, sondern gemeinsam „den einen Ruf zu erfüllen". Wir haben gemeinsam gehandelt — in gemeinsamem Dienst für die Notleidenden, im gemeinsamen Zeugnis gegenüber Menschen aus anderen Religionen und durch unsere Solidarität mit den von Tyrannei, Krieg und Rassismus Unterdrückten. Manche Leute in einigen Ländern haben gemeint, der ÖRK habe sich von einer Gemeinschaft der Kirchen mit dem Ziel, der Einheit der Kirchen zu dienen, in eine Gruppe verwandelt, deren Ziel es ist, Druck auf die Kirchen auszuüben und sie zu bestimmten gesellschaftlichen und politischen Aktivitäten zu bewegen. Das ist nicht der Fall.

Natürlich hat sich der ÖRK seit seiner Gründung vor 25 Jahren verändert, denn was könnten wir andernfalls voneinander gelernt haben? Wir bekräftigen so fest wie immer, daß unsere Gemeinschaft in der einen Gewißheit wurzelt: im Sieg des Kreuzes Christi. Aus diesem Sieg entspringt uns der Ruf zu der einen Gemeinschaft der Gläubigen, versammelt um den Tisch des Herrn als ein Zeichen seiner Liebe für die Welt, und die Verpflichtung zu der einen menschlichen Familie, in der jeder in Frieden und Gerechtigkeit mit dem anderen und in verantwortlichem Verhältnis zur Natur lebt. Manche wollen hierin den Ursprung verschiedener, wenn nicht sogar gegensätzlicher Konzeptionen von der ökumenischen Bewegung sehen; diesen

können wir entgegenhalten, daß wir in unserem Glauben die Überzeugung finden, daß das Mysterium der kirchlichen Einheit einen wichtigen Beitrag zur Lösung der Probleme bereithält, die die Menschheit spalten, und daß im Kontext dieser menschlichen Konflikte der richtige Weg zu finden ist, um unsere Berufung zur Einheit der Kirche zu erfüllen.

Eine suchende Gemeinschaft

Viele in unseren Kirchen erfahren das quälende Unbehagen, das durch eine Polarisierung der Meinungen in zwei oder mehrere streitende Lager entsteht. Wir haben hier in Utrecht erkannt, daß auch wir im ÖRK von dieser Erfahrung nicht verschont bleiben. Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus hat heftige Kontroversen heraufbeschworen. Im Laufe der vergangenen drei Jahre haben wir allerdings beobachten können, daß — vorausgesetzt, die Menschen sind bereit, unvoreingenommen an das Beweismaterial heranzugehen, und fähig, einander zuzuhören — solche Kontroversen der gemeinsamen Verpflichtung eher dienen als schaden können. Und wir werden uns mehr und mehr der Tatsache bewußt, in welchem Maße viele unter uns an bestimmte Traditionen und Kulturen gebunden sind, die uns den wahren Weg zum Nächsten verstellen. Wir müssen uns selbst einer kritischen Prüfung unterziehen im Licht der Verpflichtung Christi für die Armen und Ausgestoßenen. Die größte Schwierigkeit ist, daß wir jetzt erkennen, wie gefährlich die Strukturen des Rassismus und der wirtschaftlichen Unterdrückung sind und wie sehr uns deshalb der Kampf um Gerechtigkeit unausweichlich spalten muß. Die Kirche kann nicht wählen, an welcher Stelle sie in die Auseinandersetzungen unserer Zeit eingreifen will, denn die Konflikte durchziehen auch unsere eigene Gemeinschaft.

Ein Rat, der in Spannungen des Weltkrieges entstanden ist, sieht sich jetzt Spannungen gegenüber, deren Wurzeln noch tiefer greifen in Jahrhunderte voller Ungerechtigkeit. Mit leichten Antworten kommen wir nicht davon, im Gegenteil, wir beginnen ja erst zu begreifen, wie tief diese Entfremdung verwurzelt ist. Doch wir können zumindest Zeugnis ablegen von unserer Erfahrung, die uns auch gegen unseren Willen in Christus miteinander verbindet. Und indem wir Zeugnis ablegen, können wir nicht anders, als die Gemeinschaft für eine größere Gerechtigkeit einzusetzen.

In erster Linie müssen wir einander anerkennen und so im Leben der Kirche Möglichkeiten eröffnen für jede menschliche Gemeinschaft, ihre eigene authentische Identität zu manifestieren und zu entfalten. Dies wird um so notwendiger, als die Lebensbedingungen der heutigen Zeit die Menschheit in eine enge Interdependenz zwingen, die Freiheit und Individualität bedroht. Die Einheit der Kirche muß weiten Raum lassen für Verschiedenartigkeit und für offene, gegenseitige Konfrontation und Kritik, wie wir sie in dieser vergangenen Woche erahnen konnten.

Künftige Aufgaben

Unser künftiges Hineinwachsen in diese gottgegebene Gemeinschaft wird eine Reihe von Anforderungen an uns stellen, die wir schon jetzt auf uns zukommen sehen:

a) Wir werden lernen müssen, offener miteinander über die Schwerpunkte unserer Verpflichtungen zu sprechen. Wir alle treten für den Glauben ein, der einst den Aposteln anvertraut wurde, in unserer Zeit kann jedoch eine übereinstimmende Formulierung dieses Glaubens nicht als selbstverständlich angesehen werden. Die in diesem Jahr stattfindende Konferenz über „Das Heil der Welt heute" und die Studie über „Die Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" werden uns Gelegenheit geben, offen miteinander zu sprechen. Aber wir müssen gleichzeitig auch immer wieder lernen, unser Handeln im sozialen und politischen Bereich auf der Grundlage des Handelns Gottes in Christus verständlich zu machen und nicht unbestimmt zu lassen, was nicht vielen von vornherein einleuchtet.

b) Wir werden lernen müssen, einander besser und demütiger zuzuhören. Dies gilt in besonderer Weise für die zwischenkirchlichen Gespräche. Das ökumenische Spektrum ist heute breiter und vielfältiger als eine einzige Organisation umfassen kann. Als Zeugen jener Myriade begrüßenswerter Initiativen auf vielen Ebenen müssen wir alle, die dazu gehören, ermutigen, aufeinander achtzugeben und herauszufinden, wie der Ökumenische Rat dem erforderlichen Austausch am besten dienen kann. Dies gilt ebensosehr dort, wo die Gemeinschaft von menschlichen Spannungen zerrissen ist, wo diese Gemeinschaft nur im Dunkel bekräftigt werden kann. Sicherlich mag es Zeiten geben, da der Gemeinschaft in Christus am besten gedient ist, wenn wir einsehen, daß bestimmte Spaltungen nicht sofort überbrückt werden können. Aber selbst dann können wir uns der Verpflichtung nicht entziehen, die seinem Volk auferlegt ist, der Verpflichtung zuzuhören.

c) Wir werden lernen müssen, das zu verstehen, was unser Vorsitzender das priesterliche Amt befreiender Versöhnung und das prophetische Amt befreienden Konflikts nannte. Wie können wir, so fragte er, Boten des Friedens in einer Welt des Streits sein und gleichzeitig Boten des Streites in einer Welt des trügerischen Friedens, ohne dabei die Gemeinschaft in der einen oder anderen Richtung zerbrechen zu lassen? Hier in Utrecht haben wir erkannt, wie sehr diese Frage drängt. Noch wissen wir nicht, auf welchem Wege wir Glauben und Handeln integrieren können.

d) Wir werden lernen müssen, uns auf allen Ebenen kirchlichen Lebens intensiver mit dem Wesen und Ziel der konziliaren Bewegung zu beschäftigen, in der wir alle stehen. Die Faith-and-Order-Erklärung, um die wir gebeten hatten (vgl. „Die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung", Löwen 1971, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, S. 226—230), zeigte uns, daß der Begriff der Konziliarität ein nützliches Instrument zur Erklärung dessen sein kann, um das wir uns hier bemüht haben. Vieles von dem, was die Herausforderung eines wahrhaft universalen Konzils bedeutet, liegt noch weit vor uns — z. B. ein tieferes und gemeinsames Verständnis dessen, wie ein Rat richtig genannt und angemessen konstituiert wird —, doch wissen wir heute schon, daß wir uns auf die Erreichung dieses Zieles am besten vorbereiten, indem wir das Leben unserer Ortsgemeinden, Synoden und Vollversammlungen neu zu wandeln suchen. Das ist die Stelle, an der wir — z. B. durch Kirchenunionsverhandlungen — Schritte unternehmen müssen, mit deren Hilfe unsere ökumenische Verpflichtung immer tiefer in unser gottesdienstliches Leben, unsere Entscheidungsfindung und unsere Einstellung zueinander eindringt, so daß der ÖRK am Ende die Grenzen, die wir jetzt erfahren, überwinden kann.

Zum Abschluß

In welchem Maße werden die Übereinkünfte, die wir in unserer Gemeinschaft erreicht haben, in unseren Kirchen verwirklicht? In dieser Frage liegt die größte Erprobung unserer Verpflichtung. Die Vorbereitungen der Fünften Vollversammlung, die wir jetzt vor uns haben, bieten dazu die beste Gelegenheit. Auch geben sie uns die Möglichkeit, die Entdeckungen einer jeden unserer Kirchen in den Welthorizont zu übersetzen. Innerhalb der Kirche gewinnen wir, in Buße und Beugung, unsere Kraft aus der bleibenden Inspiration des Wortes Gottes und aus den Sakramenten Taufe und Abendmahl. Und indem wir das tun, sind wir für alles dankbar, was die ökumenische Bewegung erreichen konnte; wir gestehen unser Versagen ein und bitten den Herrn der Kirche, daß er uns zu einer dynamischen Gemeinschaft mit sich selbst und allen Menschen verbindet bis zur endgültigen Gemeinschaft in seinem Reich.

Dokumentation zum Bundestagswahlkampf 1972

Die politische Ausnahmesituation, als die offenbar viele Bürger in der Bundesrepublik das parlamentarische Patt und die dadurch notwendig gewordenen Neuwahlen zum deutschen Bundestag empfinden, und der Polarisierungsprozeß, der die parteipolitische Auseinandersetzung kennzeichnet, lassen auch politische Stellungnahmen aus dem kirchlichen Raum in einem grelleren Licht erscheinen. Es ist verständlich, daß sich in diese selbst und noch mehr in das Echo auf sie polemische Töne mischen. Öffentliche Stellungnahmen geraten damit aber in Gefahr, je nach taktischem oder ideologischem Standort nur in einer Richtung, der jeweils gefälligen oder jeweils abstoßenden, diskutiert zu werden. Mit den Erklärungen, die in der Vorwahlkampfzeit von katholischen Gremien verbreitet wurden, verhielt es sich so. Da man im politischen Tagesgespräch der kommenden Wochen vermutlich noch oft auf sie zurückkommen wird, wollten wir die wichtigsten in der folgenden Dokumentation im Wortlaut festhalten, soweit das Verhältnis von Kirche, Politik und Parteien direkt und grundsätzlich davon betroffen ist (vgl. ds. Heft, S. 473).

Erklärung des Zentralkommitees der deutschen Katholiken

Auf seiner Sitzung in Münster am 29./30. August verabschiedete der Geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken eine „Erklärung . . . aus Anlaß der bevorstehenden Bundestagswahl". Die Erklärung ist wegen ihres kämpferischen Tons nicht nur auf heftigen Widerspruch bei den Parteien der gegenwärtigen Regierungskoalition gestoßen, sondern hat auch eine innerkatholische Kontroverse ausgelöst. Da die Erklärung im kommenden Wahlkampf vermutlich noch öfter angesprochen werden dürfte, bringen wir unseren Lesern den Wortlaut zur Kenntnis.

Die Bürger der Bundesrepublik Deutschland sollen noch in diesem Jahr über die künftige Zusammensetzung des Deutschen Bundestages entscheiden. Der außerordentliche Wahltermin entspricht der ernsten Situation unseres Landes.

Erstmals in unserer Geschichte leben wir seit 20 Jahren in einer parlamentarischen Demokratie, die sich als tragfähige Ordnung für Recht und Freiheit erwiesen hat. Diese Ordnung gilt es zu sichern und weiterzuentwickeln. Sie kann durch die bevorstehende Entscheidung der Wähler gestärkt oder geschwächt werden. Sechs Jahrgänge werden zum ersten Mal wählen. Viele junge Menschen interessieren sich heute wieder stärker für Politik. Auch sie haben jetzt die Chance, an der Lösung schwieriger politischer Probleme mitzuwirken. Unser Land braucht die verantwortungsbewußte Mitarbeit aller, der Jungen und der Alten. Zumal die Christen sind im Gewissen verpflichtet, ihre politische Verantwortung wahrzunehmen.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken wendet sich an die Öffentlichkeit und bittet alle, im Wahlkampf und bei der Wahlentscheidung entsprechend der kritischen Situation unseres Landes zu handeln.

Die Bindung unseres Volkes an Recht und sittliche Werte muß gefestigt werden. Mehr und mehr wird bei uns persönliche Freiheit mit subjektiver Beliebigkeit verwechselt. Zunehmende Brutalität, Verherrlichung und Anwendung von Gewalt sowie der Versuch, dem ungeborenen Leben den rechtlichen Schutz zu entziehen, sind unübersehbare Signale dafür, wieweit in unserer Gesellschaft ein durch subjektive Beliebigkeit bestimmtes sozialschädliches Verhalten fortgeschritten ist. Es ist besorgniserregend, daß der Staat seit einigen Jahren diesem sittlichen und rechtlichen Verfall immer weniger entgegenwirkt. So werden dem Deutschen Bundestag heute Entwürfe zur Reform des § 218 StGB vorgelegt, die dem menschlichen Leben in den ersten drei Monaten jeglichen Rechtsschutz versagen (sogenannte Fristenlösung) oder die mit der Straffreigabe der Abtreibung bei „allgemeiner Notlage", wie der Regierungsentwurf sie vorsieht, die Tötung menschlichen Lebens faktisch als Mittel zur Abwehr sozialer Härten verstehen. Das Zentralkomitee hat zu diesen Fragen seine Auffassung unmißverständlich dargelegt und zu konstruktiver Hilfe aufgerufen.

Eigenverantwortliches Engagement darf nicht dirigistischen und versorgungsstaatlichen Entwicklungen geopfert werden. In den letzten Jahren verstärken sich Tendenzen, die Eingriffe des Staates in Wirtschaft und Gesellschaft auszuweiten und die Erfüllung öffentlicher Aufgaben durch freie gesellschaftliche Kräfte zu erschweren. Gesellschaftliche Freiheit und demokratischer Staat leben vom eigenverantwortlichen Engagement der Bürger und ihrer Gruppen, Zusammenschlüsse und Einrichtungen. Der Staat darf die Tätigkeit der freien gesellschaftlichen Kräfte nicht einengen oder bevormunden, er muß sie unterstützen und ihre Entwicklung fördern.

Soziale Gerechtigkeit und wirtschaftliche Entwicklung müssen miteinander in Einklang gehalten werden. Ein Staat, der die heutige Geldentwertung nicht ernsthaft bekämpft, betreibt eine Politik sozialer Ungerechtigkeit. Die Leidtragenden sind vor allem die wirtschaftlich Schwachen. Besonders betroffen sind die Familien, zumal die Leistungen des Familienlastenausgleichs im wesentlichen unverändert und daher weit zurückgeblieben sind. Wirtschafts- und Finanzpolitik müssen unter dem Gebot sozialer Gerechtigkeit stehen und dürfen nicht zur „Systemüberwindung" mißbraucht werden. Im bevorstehenden Wahlkampf sind alle Politiker und Parteien aufgerufen, ihre finanz- und wirtschaftspolitischen Ziele von „systemüberwindenden" Forderungen abzusetzen.

Internationale Zusammenarbeit und die Solidarität mit der Dritten Welt müssen gestärkt werden. Die Bundesrepublik Deutschland hat ihre Politik auf Verständigung und Frieden ausgerichtet. Auch der Schutz vor äußerer Gewalt muß ein integraler Bestandteil unserer Friedenspolitik sein. Die Weiterentwicklung der Einigung Europas darf nicht hinter andere außenpolitische Ziele zurückgestellt werden. Darüber hinaus wollen wir mit allen Nachbarn in West und Ost und mit den Ländern der Dritten Welt zusammenarbeiten. Es wäre ein Zeichen der Hoffnung, wenn wir über die moralische Kraft verfügten, unseren Aufgaben und Pflichten in der Solidarität mit der Dritten Welt gerecht zu werden.

Extreme politische Gruppen müssen eine kräftige Absage erfahren. Diese Gruppen stellen eine ernste Gefährdung der rechtsstaatlichen Ordnung und der politischen und persönlichen Freiheit dar. Sie dürfen nicht durch Wahlenthaltung aus Resignation oder Wahlentscheidung aus Protest direkt oder indirekt gestärkt werden. Alle, die eine Politik des Friedens, der Verständigung und der Zusammenarbeit der Völker erstreben, sollten solche politisch radikalen Tendenzen gemeinsam abwehren. Von den Parteien, namentlich aber von den Bewerbern für den neuen Bundestag erwarten wir, daß sie sich eindeutig von „systemüberwindenden" und nationalistischen Forderungen distanzieren. Sozialistische Utopien, aber auch nationalistische Illusionen werden wieder zu politischen Programmen. Aber nicht ein wirklichkeitsfremder Utopismus, der die Freiheiten des demokratischen Staates zu dessen Beseitigung mißbraucht, sondern der Mut zum heute Machbaren ist das Gebot der Stunde.

Aufruf der Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände

Der Erklärung des Geschäftsführenden Ausschusses des ZdK vom 30. August folgte am 15. September ein Aufruf der katholischen Verbände, der auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände (vom 15. und 16. September) verabschie-

det wurde. Die Erklärung der Verbände, die auf einem Vorentwurf beruht, der zu einem Teil von der gleichen Personengruppe initiiert wurde wie der Vorentwurf für die Erklärung des Zentralkomitees, verhält sich etwas distanzierter zu parteipolitischen Fragestellungen im tagespolitischen Sinne und bezieht sich wenigstens im ersten Teil stärker auf grundsätzliche gesellschaftliche Entwicklungen. Der Aufruf bekräftigt seinerseits nochmals die Erklärung des Zentralkomitees.

Die kommenden Bundestagswahlen finden in einer Situation besonderer Belastung unserer freiheitlich-demokratischen Ordnung statt. Diese Ordnung, deren Aufbau unserem Staat innere Sicherheit und Ansehen unter den Völkern verschafft hat, wird zunehmend bedroht. Zudem erleben wir einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel, der stärker denn je den Lebensbereich jedes einzelnen berührt:

— der gesellschaftliche Fortschritt verschiebt die Anforderungen und Bedürfnisse in der Arbeitswelt und in der beruflichen Aus- und Weiterbildung;

— die technische und wirtschaftliche Entwicklung verlangt von der Gesellschaft neue Lösungen, die dem gerechten Ausgleich und dem sozialen Frieden dienen;

— tragende und gesellschaftliche Strukturen, wie die Familie, werden vielfach in Frage gestellt und verändern ihre überkommenen Funktionen;

— das wirtschaftliche und soziale Gefälle innerhalb unseres Landes, Europas und zu den Ländern der Dritten Welt stellt Aufgaben, die noch längst nicht in ihrer vollen Tragweite erkannt und bewältigt sind und doch schon jetzt beträchtliche Rückwirkungen auf unsere Gesellschaft haben.

Die mit den genannten Beispielen gekennzeichnete Vielschichtigkeit und häufig empfundene Undurchsichtigkeit der gesellschaftlichen Prozesse lösen weithin Unsicherheit und Unbehagen aus. Bei vielen lassen sie Ratlosigkeit oder gar Resignation und damit politische Abstinenz entstehen. Bei anderen bewirken sie Flucht in politische Utopien oder in reaktionäre Ressentiments und damit das Streben nach radikaler Veränderung unserer politischen Ordnung. Solche Tendenzen stellen eine ständige Gefahr für den freiheitlichen und sozialen Rechtsstaat dar, deren sich viele noch nicht bewußt sind. Sie führen zu einer Stärkung jener Kräfte, die unter dem Deckmantel von Reformen vorgeben, die Lösung schwerwiegender gesellschaftlicher Probleme sei nur durch eine sogenannte Systemüberwindung bis zur Aufhebung unserer Verfassung möglich. Eine sinnvolle und fortschrittliche Entwicklung der Gesellschaft, die den gegebenen Verhältnissen und den gestellten Anforderungen gerecht werden will, bedarf aber einer beständigen und verläßlichen politischen Ordnung. Die parlamentarische Demokratie unserer Verfassung bietet hinreichende Gewähr dafür, daß die Gesellschaft ihre Aufgaben und Probleme in Freiheit erfüllen und lösen kann. Die stets notwendige Fortentwicklung der politischen Ordnung ist nur möglich, wenn sie in ihren unveränderlichen Grundsätzen akzeptiert und von allen getragen und geschützt wird.

Bei den Diskussionen im Wahlkampf wird deshalb zuerst und vor allem zu prüfen und festzustellen sein,

— ob und in welchem Umfange die Parteien und ihre Kandidaten bereit sind, sich von extremen politischen Programmen und Positionen eindeutig abzusetzen und

— für die Erhaltung unserer rechtsstaatlichen Verfassungsordnung bedingungslos einzutreten.

Darüber hinaus sollte im Wahlkampf Klarheit über die grundsätzliche Haltung und die konkreten Vorstellungen der Parteien und ihrer Kandidaten vor allem zu folgenden Sachverhalten erreicht werden, die nach Meinung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände einer politischen Lösung bedürfen:

— Die energische und nicht nur verbale Abwehr der Anwendung von Gewalt gleich welcher Art zur Durchsetzung politischer Ziele.

— Der uneingeschränkte Schutz jeden menschlichen Lebens und damit der umfassende strafrechtliche Schutz auch des ungeborenen Lebens bei gleichzeitiger wirksamer Hilfe für in Not geratene schwangere Frauen; die jetzt vorgelegten Gesetzentwürfe zur Reform des § 218 werden diesen Forderungen nicht gerecht.

— Eindeutige Maßnahmen gegen die zügellose Ausbreitung gewaltverherrlichender und unsittlicher Vorstellungen; die derzeitigen Liberalisierungstendenzen durchlöchern den besonderen Schutz, dessen Kinder und Jugendliche bedürfen.

— Eine im Grundsatz der Chancengleichheit und partnerschaftlichen Zusammenarbeit orientierte planmäßige Förderung der freien gesellschaftlichen Kräfte bei der Erfüllung der ihnen zustehenden und von ihnen wahrgenommenen Aufgaben, die im öffentlichen Interesse liegen, insbesondere im Bereich der Erwachsenen- und Jugendbildung, der Aus- und Weiterbildung, der Sozial- und Jugendhilfe und des Gesundheitswesens; in Bund und Ländern sind Bestrebungen festzustellen, die das eigenverantwortliche Engagement zugunsten einer versorgungsstaatlichen Entwicklung einengen.

— Eine Reform des Bildungswesens in öffentlicher und gleichberechtigter freier Trägerschaft, die Wissensvermittlung und Wertorientierung im Sinne unserer Verfassung verbindet und jungen Menschen die Chance gibt, sich in eigener freier Entscheidung den Anforderungen im Beruf und in der Gestaltung ihres Lebens in Familie, Gesellschaft und Staat verantwortungsbewußt stellen zu können. Die Bildungspolitik der letzten Jahre hat unter dem Vorwand von Wertfreiheit und Toleranz einen Leerraum geschaffen, der zunehmend durch ideologische Vorstellungen ausgefüllt wird.

— Ein Schulrecht, das die Verwirklichung des Elternrechts gewährleistet und eine angemessene Mitwirkung und Mitbestimmung der Eltern und Erziehungsberechtigten im Schulwesen sichert.

— Eine Familienpolitik, die dem in der Verfassung begründeten Schutz und der unersetzlichen Funktion von Ehe und Familie in unserer Gesellschaft entspricht sowie konkrete familienpolitische Maßnahmen, die insbesondere die Diskriminierung der Familien mit mehreren Kindern ausschließen und ihnen einen wirtschaftlichen Status unter Ausgleich ihrer Lasten, die sie für die Gesellschaft tragen, garantieren. Diese Forderung erhält eine besondere Bedeutung, da in zunehmendem Maße außerfamiliäre Erziehungskräfte nicht nur familienergänzende, sondern familienersetzende Funktionen erhalten sollen.

— Eine Einkommens- und Vermögenspolitik, die die Sozialpflichtigkeit des Eigentums betont, aber kollektivistische Vorstellungen ausschließt, die wirtschaftliche und soziale Position des Bürgers, insbesondere des Arbeitnehmers, durch personenbezogenes Eigentum auch an Produktionsmitteln und durch ein am Gemeinwohl orientiertes Bodenrecht fördert.

— Eine Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft, in der die Stellung der Arbeitnehmer durch erweiterte Formen der Mitbestimmung gestärkt wird.

— Eine Wirtschafts- und Finanzpolitik, die die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit verbessert, die Vollbeschäftigung sichert, der Inflation energisch entgegenwirkt und damit die Basis für notwendige Reformen schafft, statt sich als Mittel der Systemüberwindung zu verstehen.

— Eine am Grundsatz weltweiter Partnerschaft orientierte Entwicklungspolitik, die zum Abbau der zunehmenden Kluft zwischen Überfluß und Armut beiträgt und deren Ziele in der Wirtschafts-, Sozial- und Strukturpolitik berücksichtigt werden müssen.

Die katholischen Verbände bekräftigen darüber hinaus die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken aus Anlaß der Bundestagswahl und fordern ihre Mitglieder auf, auch den darin enthaltenen Aussagen und Forderungen durch aktive Beteiligung im Wahlkampf Geltung zu verschaffen und

sie bei ihrer Wahlentscheidung zu berücksichtigen. Sie bitten ihre Mitglieder, die Kandidaten der Parteien über ihre Programme und konkreten Vorhaben zu befragen. Zu den Veranstaltungen der katholischen Verbände sollten Kandidaten für den Bundestag eingeladen und mit ihnen ihre politischen und gesellschaftlichen Vorstellungen diskutiert werden.
Die Entscheidungen des künftigen Parlaments haben Einfluß auf uns alle. Katholische Verbände haben zusammen mit anderen freien Kräften der Gesellschaft am Aufbau unseres Staates und seiner Ordnung entscheidend mitgewirkt. Sie halten es daher gerade im gegenwärtigen Augenblick für ihre Pflicht, nicht zu schweigen, sondern aus ihrer Verantwortung alles ihnen Mögliche zu tun, damit die kommende Wahl Freiheit und Recht, Fortschritt und Sicherheit in unserem Staat und dadurch auch in der Völkergemeinschaft gewährleistet.

Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur gesellschaftspolitischen Entwicklung

Auf ihrer Herbsttagung in Fulda hat die Deutsche Bischofskonferenz neben einer Reihe von Stellungnahmen und Richtlinien zu Fragen des kirchlichen Lebens auch eine „Erklärung zur gesellschaftspolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik" verabschiedet. Diese versteht sich weder als Wahlhirtenbrief noch als Ersatz dafür. Ein Wort zur Wahl wurde gesondert beschlossen, in Fulda aber noch nicht veröffentlicht. Die Bischöfe sehen dieses Dokument als Fortsetzung der Reihe ihrer bisherigen Verlautbarungen zu Themen des gesellschaftspolitischen Bereichs. Das Dokument nimmt nicht zur gesellschaftlichen Entwicklung insgesamt Stellung. Es ist in der Substanz ein Appell an alle gesellschaftlich verantwortlichen Kräfte, der, wie die Bischöfe feststellen, „immer mehr um sich greifenden Zerrüttung menschlicher Grundwerte" zu wehren. Sie geben in teils auffallend scharfen Formulierungen ihrer Sorge über Trends Ausdruck, die sich in für die sittliche Qualität der Gesellschaft entscheidenden Fragen abzeichnen (öffentliche Sittlichkeit, Schutz des Lebens), sie sprechen aber auch andere politische Themen an (Familienpolitik, Reideologisierung in der Jugend, politischer Radikalismus). Adressaten der Erklärung sind nicht nur die politischen Parteien, sondern alle gesellschaftlichen Gruppen und Kräfte. Hier der Wortlaut. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

In den letzten Jahren haben wir Bischöfe, wenn wir uns zur Vollversammlung trafen, immer wieder auch zu Fragen des gesellschaftlichen Lebens Stellung genommen: zum Frieden unter den Völkern und in der Gesellschaft (1968), zu den Menschenrechten (1968), zu den Gefahren rechts- und linksextremer politischer Bewegungen (1969), zur Zunahme von Gewalttaten (1970), zur Strafrechtsreform (1970), zur Verbreitung der Pornographie (1970), zur Verantwortung in der Wohlstandsgesellschaft (1971), zum Schutz des ungeborenen Lebens (1972).

Heute greifen wir ein Thema auf, das in letzter Zeit viele Menschen in unserem Volk bewegt. Es ist die immer mehr um sich greifende Zerrüttung der menschlichen Grundwerte. Wir hoffen, daß dieses Wort der Besinnung von den Gläubigen, von den gesellschaftlichen Gruppen und von den Verantwortlichen im öffentlichen Leben gut aufgenommen wird. Grund zu dieser Hoffnung sind die zahlreichen Kräfte der Erneuerung, die sich in vielen Teilen unseres Landes regen, sowie die Bereitschaft vieler, vor allem auch junger Menschen, in Staat, Gesellschaft und Gemeinden Verantwortung zu übernehmen. Ein Bekenntnis zu den sittlichen Werten und zur Menschenwürde ist auch eine tatkräftige Hilfe, die unser Volk zur Überwindung der Elendszustände in den Entwicklungsländern leistet.

Das alles ermuntert uns, getreu unserer Verantwortung für das allgemeine Wohl, unsere Besorgnisse auszusprechen und auf Abhilfe zu drängen.

I. Der Trend zum Abbau sittlicher Werte

In der modernen Gesellschaft ist der Trend unverkennbar, den einzelnen von persönlicher Verantwortung zugunsten der öffentlichen Hand zu „entlasten". Dabei begegnen wir einem Widerspruch. Auf der einen Seite werden Mündigkeit und Emanzipation gefordert, die sich freilich häufig als verantwortungslose Willkür erweisen. Auf der anderen Seite droht die Freiheit der einzelnen und der Gruppen durch immer stärkere Bevormundung von seiten des Staates und der Behörden in bedenklicher Weise ausgehöhlt zu werden. Derselbe Staat, der die sittlichen Grundwerte immer weniger schützt, greift mit seinen Anordnungen so tief in viele Lebensbereiche ein, daß die Eigenverantwortung, besonders im Bildungs- und Erziehungswesen sowie im sozial-caritativen Bereich, immer mehr eingeengt und dadurch verantwortliches Handeln verhindert wird.

Der Abbau der sittlichen Werte und das Zurückdrängen der persönlichen Verantwortung beginnen sich bereits in der Rechtsprechung auszuwirken. Noch in den fünfziger Jahren wurde die Übereinstimmung der entscheidenden Rechtsnormen mit dem Sittengesetz als selbstverständlich vorausgesetzt. Heute ist das nicht mehr der Fall.

Jeder Abbau der sittlichen Werte untergräbt die Fundamente der Gesellschaft und könnte für manche Politiker zur Versuchung werden, sozialen Utopien zu verfallen und den Forderungen unrealistischer Programme nachzugeben. Auf diese Weise würde der Staat in die Gefahr geraten, zu einer Gefälligkeitsdemokratie abgewertet zu werden.

II. Entwicklungen, die zu denken geben

Im folgenden weisen wir auf einige Entwicklungen hin:
1. Der Sinn für die unantastbare Würde des menschlichen Lebens scheint in unserer Gesellschaft zu schwinden. In manchen Kreisen wird der Satz des Grundgesetzes nicht mehr ernst genommen, daß die freie Entfaltung des einzelnen ihre Grenzen hat in den Rechten anderer und in dem Sittengesetz. Das zeigt unter anderem die Diskussion um die Reform des § 218 StGB, in der einem Verfügungsrecht der Frau über das ungeborene Leben das Wort geredet wird. Auch die bisher dem Bundestag vorliegenden Reformentwürfe laufen — wie wir bereits im Februar feststellen mußten — auf eine weitgehende Preisgabe des strafrechtlichen Schutzes des ungeborenen Lebens hinaus.

2. Die Zunahme der Gewaltverbrechen bis hin zum geplanten Mord aus ideologischen Gründen zeigt ebenfalls, daß das sittliche Bewußtsein in unserem Volke gefährdet ist. Eindeutig verbrecherische Handlungen werden von nicht wenigen Sympathisanten unterstützt und gedeckt. Schriften, die Anweisungen zur Gewalttätigkeit enthalten, erscheinen offen auf dem Büchermarkt. Gewaltdarstellungen laufen immer wieder am Bildschirm vor den Augen auch der Kinder ab. Die Geschäftemacher der Pornographie bieten von Monat zu Monat immer skrupelloser Erzeugnisse an, in denen Sexualität mit Sadismus und Brutalität gekoppelt wird. Das alles wird nicht selten mit gesellschaftsreformerischen Ideologien verbrämt.

3. Wir alle haben in den letzten Monaten mit Entsetzen erleben müssen, wie die Gewalt auch in den politischen Auseinandersetzungen um sich greift. Neben kleineren Gruppen, welche die bestehende Ordnung mit Bomben und Mord umstürzen wollen,

sind vielschichtige Kräfte des politischen Extremismus am Werk, die dieses Ziel durch die Radikalisierung von Parteien, Gewerkschaften, Universitäten, Schulen und sonstigen gesellschaftlichen Institutionen erreichen wollen.

Wie wir uns erneut scharf gegen rechtsextreme Bewegungen wenden, so verurteilen wir auch entschieden linksextreme Gruppen, die eine utopische kommunistische Zukunftsgesellschaft anpreisen. Sie wollen ihr Ziel gegen den erklärten Willen der großen Mehrheit unseres Volkes durch die allmähliche Aushöhlung und Vernichtung der parlamentarischen Demokratie und ihrer Parteien durchsetzen.

4. Extremistische Strömungen dieser Art zeigen sich insbesondere an einigen Hochschulen. Unter dem Schlagwort der „Demokratisierung der Hochschule" setzen sich in den Entscheidungsgremien dieser Hochschulen häufig Extremisten durch. Das geschieht nicht selten deshalb mit Erfolg, weil besonnene Kräfte die Bedrohung nicht sehen, sich passiv verhalten oder bereits resigniert haben. Obwohl diese Entwicklung offen zutage liegt, scheinen viele Mitbürger die Gefährdung ihrer Freiheit nicht zu erkennen. Die Abwehr kommt zu spät, wenn die Verfechter dieser radikalen Ideologien die Schlüsselpositionen in unserer Gesellschaft bereits erobert haben und im Bildungswesen, in den Kommunikationsmedien und in der Politik ihren Terror ausüben.

5. Zu den erklärten Zielen dieser Gruppen gehört es, die schulische Jugend zu gewinnen. Wenn dem nicht Einhalt geboten wird, müssen wir damit rechnen, daß Schüler politisch manipuliert und ihren Eltern wie auch der Gesellschaft zunehmend entfremdet werden. Die Gefahr ist ernst. Weil die sittlichen Grundwerte verblassen, sucht diese Jugend vielfach in anderen Idealen einen neuen Lebensinhalt. Leider hat sich die so breit diskutierte Bildungsreform bisher weithin in der Entwicklung formaler und organisatorischer Modelle erschöpft. Damit wird jener geistige und sittliche Leerlauf an den Schulen verstärkt, der das Eindringen extremer politischer Heilslehren geradezu herausfordert. Die Bildungsplaner sollten erkennen, daß Schulen und Bildungsstätten trotz Milliarden-Aufwendungen versagen müssen, wenn sie die junge Generation nur einsatz- und funktionsfähig im Industriestaat machen wollen und nicht auch die sittlichen Kräfte der Schüler fördern, indem sie sich mit ihnen über Fragen nach dem Sinn des Lebens auseinandersetzen.

Angesichts der Spannungen und extremistischer Gruppierungen in Teilen unserer jungen Generation müssen wir uns allerdings fragen, ob nicht auch in unserer Gesellschaft manche Mängel und Ungerechtigkeiten festzustellen sind, die den Protest junger Menschen verständlich machen. Die Feststellung und Beseitigung solcher Mängel muß aber im Rahmen unseres Grundgesetzes und unter Mitwirkung aller Verantwortlichen geschehen.

6. Bedrückend ist das Versagen der Gesellschaft gegenüber der sozialen Lage der Familie, vor allem der Familie mit mehreren Kindern bei geringem Einkommen. Die ohnehin unzureichenden finanziellen Mittel sind seit 1964 kaum erhöht worden, so daß diesen Familien, die unter der Geldentwertung besonders leiden, die anderen Gruppen gewährte Anpassung an das gestiegene Volkseinkommen versagt bleibt. Es ist eine dringliche Pflicht der sozialen Gerechtigkeit, die Anpassung des Familienlastenausgleichs durchzuführen, familiengerechte Wohnungen in ausreichender Zahl zu schaffen und gegen Mietwucher und Bodenspekulation vorzugehen. Es macht uns Sorge, daß die sittlichen Grundlagen von Ehe und Familie erschüttert werden, vor allem durch manche Beiträge in den Massenmedien, die nur zu oft die eheliche Treue und die Ehrfurcht der Geschlechter voreinander — auch vor den Augen der Kinder und Jugendlichen — untergraben. Das alles bewirkt — zusammen mit der finanziellen Benachteiligung der Mehrkinderfamilien — eine wachsende Familien- und Kinderfeindlichkeit sehr zum Schaden unserer Gesellschaft. Der katastrophale Geburtenrückgang ist ein Warnzeichen, das uns allen zu denken geben sollte.

III. Pflichten des Staates

Die Verantwortlichen im öffentlichen Leben stehen vor der Aufgabe, alles zu tun, damit die Bürger frei und selbstverantwortlich bleiben und nicht zum Gegenstand staatlicher Versorgung und Planung entmündigt werden. Die schöpferischen Initiativen freier Gruppen und Verbände in unserer Gesellschaft, die ein notwendiges Gegengewicht gegen allzu starke zentrale Verfügungsgewalt des Staates bilden, sind zu fördern.
Der Schutz des Lebens ist unantastbare Pflicht des Staates. In Gesetzgebung und Rechtsprechung, Erziehung und Bildung sowie in den Kommunikationsmitteln ist die Achtung vor dem Leben und vor der Würde des Menschen zu sichern.

IV. Appell an die Verantwortlichen

Wir haben auf Entwicklungen hingewiesen, die uns mit großer Sorge erfüllen. Unsere Darlegungen wenden sich an die Politiker aller Parteien, an die Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände, an die Verantwortlichen in allen Bereichen unserer Gesellschaft, besonders auch in den Kommunikationsmitteln, und vor allem an jeden einzelnen Bürger, auf den es ja in der Demokratie letztlich ankommt.

Wir haben die Gefahren offen genannt. Mit Resignation lassen sie sich nicht bannen. Unser Volk hat auf dem sittlichen, politischen und wirtschaftlichen Trümmerfeld des Jahres 1945 eine Ordnung aufgebaut, die es lohnt, daß wir sie ungeachtet mancher Mängel verteidigen und weiterentwickeln. Die überwiegende Mehrheit der Bürger und auch unserer Jugend ist dazu bereit.

Darauf gründet sich unsere Hoffnung. Wir sind als Christen überzeugt, daß die Kraft Gottes auch in unserer Zeit wirksam ist.

Kurzinformationen

Die kurze Reise Papst Pauls VI. am Samstag, dem 16. September, zum nationalen Eucharistischen Kongreß in Udine (Italien) fand genau zehn Tage vor seinem 75. Geburtstag am 26. September statt. Der Papst machte in Venedig und in der alten Patriarchatsbasilika von Aquileja am Vormittag kurz Station. In Venedig wandte er sich gegen eine „konformistische, ikonoklastische, säkularisierte Mentalität", wodurch die unveränderliche Glaubenshinterlage und das wertvolle geschichtliche Erbe der Kirche Gefahr laufe verlorenzugehen (vgl. Osservatore Romano, 17. 9. 72). „Anerkennung und Achtung vor den Werten der Tradition" sei keine „Passivität, sondern eine positive, überlegte, kritische und freie Haltung". „Achtung, Sinn für und Liebe zur Tradition sind kein Immobilismus", sagte der Papst, sondern verlangen „moralische Kraft", „Tiefe", „Festigkeit" und „Widerstandskraft gegen die kurzfristigen Moden der Zeit". Die Tradition sein ein „Element des Fortschritts für den einzelnen wie für die Gemeinschaft". Nach einem kurzen Besuch in der Patriarchatsbasilika von Aquileja besuchte der Papst nachmittags Udine, wo er vor rund 200 000 Besuchern des Eucharistischen Kongresses, darunter Kroaten und Slowenen und zahlreiche Repräsentanten der baptistischen, lutherischen, evangelischen, anglikanischen und anderer Kirchen sowie vor dem persönlichen Vertreter des neuen Patriarchen von Konstantinopel, zum Kongreßthema

„Eucharistie und Ortskirche" Stellung nahm. Er betonte die Eucharistie als Einheitsband der Ortskirche wie der Pfarrei und der legitimen anderen Gemeinschaften sowie aller Ortskirchen untereinander und mit der Kirche Petri in Rom. Sein zweiter Gedanke, die Einheit von Eucharistie und Liebesgebot, stellte auf die soziale Dimension der Eucharistie ab. „Ein erneuertes Bewußtsein des sozialen Charakters unserer kirchlichen Gemeinschaft" müsse die „Konsequenz dieses Eucharistischen Kongresses sein", sagte der Papst. Die Bedürfnisse der Gemeinschaft müßten zu den eigenen gemacht werden. Besonders herzlich begrüßte er die starke Vertretung aus der Arbeiterschaft. Mit dem Gedanken der Eucharistie als Opfer für die Welt, die einen „missionarischen und ökumenischen Elan der Liebe" begründe, gewann die Ansprache des Papstes auch einen ökumenischen Akzent.

In der **Diözese von Hajdudorog (Ungarn), dem einzigen mit Rom unierten orthodoxen Jurisdiktionsgebiet in Ungarn,** scheinen sich die seit einiger Zeit bestehenden Spannungen zu verschärfen. Am 15. Juli war der Bischof *M. Dudas* der rund 250 000 Gläubige zählenden Diözese nach längerer Krankheit gestorben. Die ungarische Kirche verlor mit ihm den dienstältesten Bischof (1939 mit 37 Jahren geweiht). Sein Verhältnis zum Regime galt als äußerst kühl. Erst 1968 hatte er von Rom die Erlaubnis erhalten, seine Jurisdiktion über *alle* in Ungarn lebenden unierten Orthodoxen auszudehnen. Zuvor unterstanden sie teilweise den lateinischen Bischofskollegen. Lediglich das Apostolische Vikariat von Miskolc, ein Zipfel der ehemaligen unierten Diözese von Prešov auf ungarischem Boden, gehörte noch zur Diözese. Einer seiner drei Generalvikare, der die zerstreuten unierten Gemeinden außerhalb der Diözese betreute, war *I. Timko*. Timko, ein prominenter und bekannter Friedenspriester mit guten wissenschaftlichen Qualifikationen, genießt das Vertrauen der Regierung. Kurz nach dem Tod von Bischof *M. Dudas* wurde er zum Kapitelsvikar gewählt. Zugleich übernahm er die Funktion des früheren Generalvikars für das Apostolische Vikariat von Miskolc, *D. Juhasz*. Damit untersteht die unierte orthodoxe Kirche Ungarns jetzt allein der Jurisdiktion des neuen Kapitelsvikars. Ausgelöst durch ein Hirtenschreiben des verstorbenen Bischofs Dudas, in dem von beunruhigenden Schwierigkeiten in der Diözese die Rede war, und ein Interview des ungarischen Kirchenrechtlers *J. Hollos* in „Uj Ember" (2. 7. 72), wurden unter den Gläubigen und Priestern der Diözese verschiedene Befürchtungen laut. Die einen sahen drohende Eingriffe der Regierung voraus, andere befürchteten den Versuch, unter dem Deckmantel größerer Unabhängigkeit von Rom, dessen Latinisierungstendenzen Bischof Dudas nicht genügend widerstanden habe, dem russisch-orthodoxen Patriarchat zwangsunterstellt zu werden. Darauf erwiderten andere, damit wolle man nur den legitimen Wunsch nach größerer Autonomie innerhalb der katholischen Kirche unterdrücken. Der Begriff der Union mit Rom müsse neu umschrieben werden. Hollos repräsentiert eine Tendenz, welche im Grunde eine autonome unierte orthodoxe Kirchenprovinz in Ungarn fordert, die der ungarischen Bischofskonferenz gleichgestellt wäre und deren Metropolit Kraft Amtes Sitz in der Bischofssynode hat.

Vom 31. August bis 3. September dieses Jahres tagte in Luino (Italien) das **Forum der nationalen europäischen Laienorganisationen** unter dem Thema „Evangelisierung und Befreiung" (vgl. SNOP, 6. 9. 72). 19 Länder hatten ihre Delegationen an den Lago Maggiore entsandt, darunter auch Polen, Ungarn und Jugoslawien. Als römische Vertreter waren anwesend der Vizesekretär des Laienrates, *M. de Habicht*, und der Vizepräsident der Kommission „Justitia et Pax", Kardinal *Ramon Torella Cascante*. Der Präsident des europäischen Bischofsrates und Erzbischof von Marseille, *R. Etchegaray*, nahm ebenfalls teil. Das Thema war in drei Fragen aufgeschlüsselt, die von den je verschiedenen Situationen der einzelnen Länder als möglichst konkret beantwortet werden sollten: 1. Was meint man in den einzelnen Ländern, wenn man von „Befreiung" spricht? 2. Welche Verbindung besteht zwischen den konkreten Befreiungsbemühungen und der Verkündigung Christi des Erlösers in der Kirche? 3. In welcher Weise beteiligen sich die Laienorganisationen der einzelnen Länder an den Befreiungsbestrebungen sowie an der kirchlichen Evangelisierung? Das Forum wollte bewußt keine Resolutionen erarbeiten, sondern Erfahrungen und Ideen austauschen. Ein Grundsatzreferat des französischen Jesuiten *P. Valadier* führte in die Thematik ein. In bewußter Umkehrung der Termini des Themas suchte er in der allen Menschen gemeinsamen Aufgabe der Befreiung die Rolle der christlichen Evangelisierung bzw. des Christen zu bestimmen. Nach Valadier müsse man heute den ideologisch vorbelasteten Begriff der Befreiung (obwohl biblisch verwurzelt) erst selbst einmal befreien, so z. B. vom Mythos, daß die Befreiung hier einmal endgültig sein könnte. Den christlichen Beitrag zu den Befreiungsbestrebungen sah er: im Angebot eines rechten Verständnisses der menschlichen Befreiung, in einer im Evangelium angelegten Dynamik der Kontestation, welche die Menschheit immer wieder daran hindert, sich auf einer einmal erreichten Fortschrittsstufe zu etablieren, in der Hoffnung und im Sinn, den das Evangelium für die Befreiungsbestrebungen anbiete, die sich nicht in diese Welt einschließen dürften. Die Wurzel jeder Versklavung sei die Sünde. Sie blockiere, pervertiere und mache den geschichtlichen Fortschritt zunichte. Anstelle von Resolutionen nahm das Plenum drei Anträge an: 1. das nächste Forum soll bei stärkerer Vertretung aller Laien das Thema vertiefen; 2. Arbeiterschaft und Jugend sollten stärker vertreten sein; 3. die Kirche solle „weniger Proklamationen an die Welt richten als vielmehr in ihren Gemeinschaften und Institutionen jene Verhaltensweisen ausmerzen, die immer noch Situationen der Ungerechtigkeit weiterbestehen lassen".

Ein **erstes all-indisches ökumenisches Gespräch** fand vom 9. bis 16. August in Nasrapur in der Nähe von Poona statt. Noch nie zuvor hatten sich offiziell mit dem vollen Einverständnis der einzelnen Kirchenleitungen Vertreter der katholischen Bischofskonferenz von Indien, der Syrisch-Orthodoxen Kirche und des Nationalen Christlichen Rates von Indien zu einem solchen Gespräch getroffen. Insgesamt 31 Geistliche, darunter Bischöfe und Theologieprofessoren, nahmen an dem Treffen teil. Zwei Jahre lang hatten sich Theologen der drei großen Religionsgruppen in gemeinsamen Arbeitsgruppen bemüht, die Grundlagen für die Diskussionen zu schaffen und den Themenkatalog vorzubereiten. Veranstaltet und unterstützt wurden diese Vorbereitungen vom gemeinsamen „Faith and Order"-Studienprojekt für Indien. Im ersten Grundsatzreferat des syrisch-orthodoxen Metropoliten von Ankamalie, *Mar Theophilus*, wurde besonders auf die das Verhältnis zwischen den Kirchen schwer belastenden Vorgänge der Vergangenheit hingewiesen. Nach Positionskämpfen und einer „langen Geschichte von ökumenischer Interesselosigkeit und Nichtbeteiligung sowie der Abkapselung in gesonderte und selbstbezogene Gruppen" sei nun endlich ein wenig Hoffnung auf Verständnis und Zusammenarbeit aufgekeimt. Die Teilnahme der römisch-katholischen Kirche habe den Orthodoxen Vertrauen und Mut für die ökumenische Konfrontierung in Indien gegeben. Der Ökumenische Rat der Kirchen war durch *G. Wagner*, Mitglied der „Faith and Order"-Kommission, und das vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen durch *P. Duprey* vertreten, die jeweils ein weiteres Grundsatzreferat hielten. Der Schwerpunkt der Arbeit lag anschließend bei der Behandlung der Arbeitspapiere. In der Presseveröffentlichung zum Abschluß der Beratungen (vgl. Fides, 9. 9. 72) wurden die „sieben Tage des gemeinsamen Gebetes, des Studiums und der Gemeinschaft" als nie zuvor erwarteter Erfolg bezeichnet. Man habe miteinnder „ernstlich und offen" über all das gesprochen, was trennend sei. Dabei habe man überraschende Übereinstimmungen gefunden. In einer demnächst allen das Projekt unterstützenden Gruppen gegebenen Detailinformation über den Verlauf des Gesprächs wird deutlich gemacht

werden, in welchen Punkten Übereinstimmung erzielt werden konnte und in welchen weitere Bemühungen und Studium vonnöten sind. Die Themenkreise, die behandelt wurden, betrafen: 1. Die Struktur der sichtbaren Einheit, 2. Priestertum, Dienst und Weihe, 3. Heilige Schrift, Tradition, Autorität und 4. Mariologie. Vor einer weiteren größeren Zusammenkunft sollen die Ergebnisse auf allen Ebenen der Kirchen diskutiert werden. Angesichts der indischen Situation, daß die Christen nur eine Minderheit von 2,33 % unter insgesamt 560 Millionen Indern darstellen, kommt diesem Versuch zur Einigkeit und zum gemeinsamen christlichen Zeugnis besondere Bedeutung zu.

Die Bischöfe Burundis meldeten sich in den letzten Wochen mehrfach zu Wort. Wahrscheinlich aufgrund der weltweiten Reaktionen und der Kritik an ihrem bisherigen Verhalten (vgl. HK, 26, 325 f. u. 378 f.) zeigten sich die Bischöfe dabei etwas aufgeschlossener und kritischer als in den früheren Verlautbarungen. Am 15. August prangerte der Erzbischof von Gitega, *A. Makarakiza*, auf einer Wallfahrt in einer Predigt all die an, die sich in den vergangenen Monaten „versündigt" haben, alle, die sich von Haß und Rache haben leiten lassen, die getötet haben, andere denunzierten, die Gelegenheit zum Raub benutzten. Er rief zur Wiedergutmachung auf, soweit dies möglich sei. Vor dem Unglück, das über das Land gekommen sei, sei geplant gewesen, in einem Jubiläumsjahr, beginnend am 15. August, des Bestehens der Kirche Burundis seit 75 Jahren gedenken zu wollen. Nun jedoch hätten sich die Bischöfe entschlossen, die Feierlichkeiten zurückzustellen und statt dessen ein Jahr der Buße auszurufen. Ende August wandten sich alle Bischöfe des Landes noch einmal gemeinsam an die Priester, Ordensleute und Schwestern. Damit unternahmen sie den zweiten Versuch, diese wichtige Gruppe innerhalb der Kirche des Landes wieder auf ihre Seite zu bekommen. Verschiedene Verweise in dem Schreiben auf die vertrauliche Note der Ordensoberen machen diesen Zusammenhang klar. Zwar enthält der Brief verschiedene Vorschläge für die zukünftige Pastoral, in erster Linie scheint er aber immer noch eine Verteidigung zu sein. Dies läßt sich u. a. an der Wiederholung der Behauptung ablesen, es gebe nur das Volk der Burundi. Am 31. August wurden alle Bischöfe des Landes gemeinsam vom Innenminister empfangen (vgl. DIA, 11. 9. 72). Erzbischof Makarakiza hatte um dieses Gespräch nachgesucht. Dabei ging es in erster Linie um eine Abstimmung der zukünftigen Aufgaben bei der Betreuung der Opfer und der Flüchtlinge. Die Bischöfe meldeten ihre Wünsche bezüglich einer besseren Besetzung der Verwaltungsposten auf kommunaler Ebene (von diesen waren die von Rache bestimmten Massaker häufig ausgegangen), einer Überprüfung der in der Justiz tätigen Beamten und der Ermöglichung einer seelsorglichen Betreuung der Gefangenen an. Schließlich wünschten sie eine Koordination der Fürsorge für die Witwen und Waisen und Auskunft über die künftige Schulpolitik (da kaum noch ein schulpflichtiges Bahutu-Kind nach dem erneut herausgezögerten Ferienende am Unterricht teilnehmen wird). Der Innenminister versprach eine sorgfältige Prüfung aller angeschnittenen Fragen. Der neue Informationsminister machte den Beschluß vom 22. April rückgängig, der das weitere Erscheinen der katholischen Zweimonatsschrift „Ndongozi" verbot. Auch zum afrikanischen Bischofssymposium in Kampala legten die Bischöfe des Landes einen Bericht über die Vorgänge vor. Zu dem vom Generalsekretär der allafrikanischen Kirchenkonferenz, *B. Carr*, gemachten Vorschlag eines gemeinsamen christlichen Appells kam es bei diesem Treffen jedoch nicht. Man folgte dabei offenbar auch einem Wink aus dem päpstlichen Staatssekretariat.

Bücher

BERNHARD HÄRING, **Heilender Dienst.** Ethische Probleme der modernen Medizin. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972. 184 S., 22.50 DM.

Die zum Teil revolutionäre Entwicklung auf dem Gebiet der Medizin in den letzten Jahrzehnten mit oft völlig neuen medizinethischen Fragestellungen haben eine Revision vieler bisheriger moraltheologischer Antworten auf solche Probleme vordringlich gemacht. In diesem Bemühen muß die Moraltheologie einen „anspruchsvollen, aber auch sehr bereichernden Dialog" mit den anderen Disziplinen führen. So entstand auch dieses Buch des bekannten Moraltheologen *B. Häring* in Zusammenarbeit und im Gedanken- und Erfahrungsaustausch mit Medizinern und Psychologen. Häring will in diesem Band, der zum Teil auf medizinethischen Vorlesungen beruht, natürlich keine fertigen Antworten geben. Aber schon sein Aufzeigen wichtiger medizinethischer Problemstellungen ist eine der grundlegenden Voraussetzungen für eine sachgerechte Antwort. Häring stellt sich durchaus den heute drängenden Problemen, so z. B. dem Naturbegriff, einer „Crux der Theologie, Philosophie und Medizin", der Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens, der Neubestimmung des Augenblicks des Todes, den Problemen der Lebensverlängerung, der Homosexualität, dem Alkoholismus, der Rauschgiftsucht, der Frage des Experiments in der Humanmedizin u. a. Er ist dabei um eine sachgerechte Erfassung der Problematik und um vorsichtige und differenzierte Aussagen bemüht, so z. B. in der für die moralische Beurteilung des Schwangerschaftsabbruches wichtigen Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens. Die Bildung eineiiger Mehrlinge „bis zum 14. Tag nach der Befruchtung" und die Rückbildung von Zwillingen und Drillingen in dieser Zeit zu einem individuellen Lebewesen, der verschwenderische Umgang der Natur mit befruchteten Eizellen (30 bis 50 % von ihnen gehen vor der Implantation zugrunde) z. B. zwinge zu sehr vorsichtigen Aussagen. Man müsse nach der gesamten philosophischen Tradition, daß Personalität nur mit Individualität gegeben sei, annehmen, daß zumindest bei eineiigen Zwillingen „personales Dasein nicht vor der Segmentation gegeben ist". Individualisierung scheine daher eher ein Prozeß zu sein. So wird der Leser jeweils mit den neuen medizinisch-ethischen Fragestellungen, wie sie sich aus dem heutigen Stand der Forschung ergeben, bekannt gemacht. Fertige Lösungen konnte und wollte Häring nicht bieten.

LUKAS VISCHER, **Ökumenische Skizzen.** Verlag O. Lembeck, Frankfurt/M. 1972. 246 S., kart. 18.— DM.

Der Leiter von „Faith and Order", Genf, veröffentlicht mit einem Vorwort seines Vorgängers O. *Tomkins*, Bischof von Bristol, zwölf Beiträge zu „Fragen des ökumenischen Dialogs" und zur „Universalität der Kirche". Kenner seines Wirkens, auch in der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe", erinnern sich dieser Vorträge oder Aufsätze (Drucknachweise S. 246), ausgenommen die feinsinnige Studie „Maria — Typus der Kirche und Typus der Menschheit" (S. 109) und vor allem der ebenso beachtliche wie aktuelle Originalbeitrag: *„Der Heilige Stuhl*, der Vatikanstaat und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen" (S. 166—193). Hier wird mit ungewöhnlicher, kenntnisreicher Sorgfalt und mit einem Respekt, der katholische Kritiker des Vatikans beschämen kann, das Problem durchdacht, das im Studiendokument über den Beitritt der katholischen Kirche zum ÖRK nur kurz berührt wurde (vgl. HK, September 72, 435 ff.). Klar wird der „Hl. Stuhl" als geistliche Rechtsperson vom sekundären Vatikanstaat unterschieden und als ein hohes Gut verstanden, um eine analoge Lösung für den ÖRK ohne die Belastung eines „Lateranvertrages" zu finden. Vischer warnt davor, aus der

Verankerung des Hl. Stuhls im Völkerrecht zu rasch zu folgern, die Kirche sei damit „vom Weg des Kreuzes abgewichen" (S. 189), scheut sich aber nicht, zu fragen, ob der Hl. Stuhl, zumal um seine Funktionen heute auszuüben, „nicht viel mehr als *signum collegialitatis* gestaltet werden muß", zumal, wenn die Schwierigkeiten beseitigt werden sollen, die dem gemeinsamen Zeugnis der Kirchen im Wege stehen. Er fragt auch, ob „der bezahlte Preis nicht zu hoch ist" für die Garantie politischer Unabhängigkeit und ob die Konzeption des Hl. Stuhls „in Wirklichkeit nicht eine Reduktion des politischen Zeugnisses darstellt" (S. 192). Auch der Beitrag zu Uppsala 1968 „... ein wirklich universales Konzil?" bleibt hochaktuell. Der Band dokumentiert eine beträchtliche ökumenische Potenz für die kommende Zeit schwieriger werdender Zusammenarbeit.

JOSEF RATTNER, **Gruppentherapie. Die Psychotherapie der Zukunft.** Gustav Lübbe Verlag, Bergisch-Gladbach 1972. 301 S. 25.— DM.

Der Autor gehört zu den Kapazitäten auf dem Gebiet der Tiefenpsychologie und legt in diesem Buch die Ergebnisse mehrjähriger gruppenpsychotherapeutischer Praxis vor. Er vertritt die Auffassung, daß die Psychotherapie der Zukunft die Gruppentherapie sein wird, und zwar nicht in der Kleingruppe mit zwischen acht und zwölf Teilnehmern, sondern in der Großgruppe, die oft bis zu 150 Teilnehmern zählt. Das Buch ist in einen theoretischen und in einen praktischen Teil gegliedert. Im theoretischen Teil stellt Rattner ausführlich die Gruppenpsychologie und ihre Gesetze dar, um sie dann auf die Therapiegruppe und ihre Probleme anzuwenden. Gruppenpsychotherapie als soziales Lernen, Größe und Zusammensetzung der Therapiegruppe, Gruppengespräch, die Therapiefunktion der Gruppe als ganzer und des einzelnen in der Gruppe, die freie Gruppendiskussion, die Gruppenethik sowie die Person des Gruppenpsychotherapeuten — das sind nur einige der wichtigsten im Buch angeschnittenen Probleme. Als Elemente und Ziele der Gruppenpsychotherapie nennt der Autor: „Katharsis, das Erlebnis des Angenommenwerdens, Einsicht über sich selbst und die Mitmenschen, Abbau von Abwehrmechanismen, Ichstärkung, Abbau von rigiden Überich-Forderungen, Aufklärung im Sinne einer auch verstandesmäßigen Umorientierung, Angstverminderung bzw. Ermutigung, Wir-Erlebnis, Wahrnehmungskorrekturen, Menschenkenntnis, Korrektur des Selbstbildnisses (Selbsterkenntnis), Wandlung durch Eingehen des Wagnisses der Haltungs- und Verhaltensänderung, um zu einem verbesserten Realitätsbezug zu gelangen, schöpferisches Denken und Fühlen, Erlangung von Reife und der Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen. Im stark ausgebauten praktischen Teil gibt Rattner Protokolle von Gruppensitzungen wieder und konfrontiert den Leser mit einer Vielfalt psychologischer Problemsituationen. Als Fazit seiner Erfahrungen hält Rattner fest, „die therapeutische Gruppe verhilft eben nicht nur zur Bewußtwerdung unbewußter Antriebe und Motivationen, sondern sie befriedigt auch soziale Bedürfnisse, vermehrt Selbst- und Menschenkenntnis und stellt ein Medium der charakterlichen Neuorientierung dar, das durch keine andere Therapieform überboten wird".

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

CONGAR, Yves. **La „réception" comme réalité ecclésiologique.** In: Revue des sciences philosophiques et théologiques Tome 56 Nr. 3 (Juli 1972) S. 369—403.

Angesichts der großen Bedeutung, die in der ökumenischen Diskussion besonders mit den Orthodoxen der Begriff der Rezeption konziliarer oder dogmatischer Entscheidungen gewonnen hat, verfolgt Congar die nachweisbaren Wirklichkeiten der Rezeption in der Geschichte der Kirche, der Konzilien, der Liturgie und des Kirchenrechts. Im weiteren untersucht er auch einige widerstreitende Theorien über die Bedeutung der Rezeption bei Kanonisten, zumal bei den Gallikanern: Annahme der Gesetze, Intention des Gesetzgebers, seine Untergebenen nicht ohne deren Zustimmung zu binden, bis zu der Meinung, die Legitimität der gesetzgebenden Gewalt hänge von ihrer Nützlichkeit ab. Er macht abschließend geltend, das die Rezeption nicht das Recht der Entscheidung einer Autorität begründet, vielmehr bedeute Rezeption, daß sie die Kirche mit ihren Entscheidungen anerkennt, und so trägt sie zu ihrer Wirksamkeit bei und vollendet sie. Damit wird eine Tendenz im ökumenischen Gespräch abgewehrt, als werde eine Entscheidung der Kirche erst durch Rezeption seitens ihrer Teilkirchen oder anderer Kirchen rechtskräftig.

MEDINA-ESTEVEZ, Jorge. **Der sakramentale Charakter des Priesteramtes.** In: Internationale katholische Zeitschrift Heft 4 (Juli/August 1972) S. 289 bis 305.

Der Autor, Mitglied der internationalen Theologenkommission, legt hier aus einer „spirituell interessierten Bibeltheologie" einige Erwägungen zur Frage des „bleibenden Charakters" des Priesteramtes vor. Hinweise auf einen solchen bleibenden Charakter lassen sich nach ihm im Neuen Testament feststellen. So z. B. ist nirgends dort davon die Rede, daß ein einmal bestellter Amtsträger seinen Auftrag wegen seiner Schwächen und Mängel vorzeitig verloren habe. Weder bei Petrus noch bei Thomas war dies der Fall. Die „Dauer" der „verantwortlichen Stellung bis ans Ende" sieht der Autor auch in der Analogie zwischen dem Leiter der Kirche und dem Familienvater (z. B. in den Pastoralbriefen) ausgesagt. Die „lebenslängliche Dauer" des Priesteramtes sei ein „Reflex der mächtigen Herrschaft Christi" (Mt 28, 26). *Medina-Estevez* sieht in der Endgültigkeit des Priesteramtes einen „Ausdruck des endgültig gemeinten Einsatzes der göttlichen Liebe". Auch die biblische Gegenüberstellung der Bilder vom Guten Hirten und vom Mietling zeige, daß der Priester als guter Hirte ebenso zur Hingabe seines Lebens bereit sein müsse wie Christus. Das „uneingeschränkte Bleiben im Amt" sei Ausdruck einer solchen Hingabe.

RIES, Johannes. **Die katholische Predigt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.** In: Catholica Jhg. 26 (1972) Heft 3 S. 244—269.

Die an der Evang.-kirchl. Hochschule Wuppertal gehaltene Vorlesung geht davon aus, daß die Homiletik seit dem II. Vatikanum als „eigentlich theologische Disziplin" erkannt wurde, und skizziert ihre Aufgabe vom Kirchenverständnis des Konzils her, wonach das Wort Gottes die Kirche begründet und mehr ist als eine die Eucharistie ergänzende moralische Erbauung. Die Konzentration auf Jesus Christus darf aber nicht ekklesiastisch verengt werden, sondern muß die gesellschaftliche Situation mit ihren Problemen erreichen und durchleuchten. Dabei hat die historisch-kritische Methode eine notwendige Dienstfunktion zu leisten, obwohl der „Anspruch" des Textes maßgebend bleibt und Verkündigung auch „Existenzdeutung" sein muß, aber stets im Bewußtsein, daß die Schrift der Kirche gehört. Nur muß sich die Kirche nach „Gaudium et spes" zur Welt öffnen. Das am Schluß entworfene „Verkündigungsmodell" berücksichtigt stark die gesellschaftskritische Aufgabe: Umkehr mit den Folgen der Gerechtigkeit, d. h. Aufdecken und Entlarven menschenunwürdiger Zustände und Neinsagen zu Systemen der Gewalt. Die Predigt muß bewußtseinsbildend wirken und den wiederkommenden Herrn im Blick haben.

ROUSSEAU, Richard W. **Secular and Christian Images of Man.** In: Thought Vol. XLVII Nr. 185 (Sommer 1972) S. 165—200.

Rousseau unternimmt in diesem Beitrag einen Vergleich der „weltlichen" und der „christlichen" Menschenbilder, um die anthropologischen Aussagen der Gegenwart für die theologische Reflexion nutzbar zu machen. Denn in den „Menschenbildern" würden sich die gleichen Spannungen wiederfinden wie im Menschen selbst (so z. B. die zwischen Individuum und Gruppe, zwischen Gegenwart und Vergangenheit u. a.). Mit dem Marxschen und Darwinschen Menschenbild leitet er seine Darstellung ein. In ihr stellt sich der Mensch dar als „vergesellschafteter" Mensch (z. B. bei *A. Koestler, J. Steinbeck*), als „dynamischer" Mensch (so bei *H. Bergson* und *T. de Chardin*), als „mystischer" Mensch (bei *T. S. Eliot* und *G. Bernanos*), als „psychologischer" Mensch (bei *S. Freud*), als „pragmatischer" *(E. Fromm)* und als „existentieller" Mensch *(F. Nietzsche, S. Kierkegaard, P. Tillich, A. Camus, M. Buber)*. Im christlichen Menschenbild beschränkt sich der Autor auf das „biblische"

Verständnis und die anthropologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die protestantische Sicht gibt er wieder nach dem Bericht über „Gott in Natur und Geschichte" der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Bristol (1967). Im Anschluß daran vergleicht er beide Menschenbilder und arbeitet die Unterschiede und Ähnlichkeiten heraus.

Kultur und Gesellschaft

ECKSTEIN, George Günther. **USA: Wandlungen in der Wählerschaft.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 27 Heft 9 (September 1972) S. 625—32.

Im Hinblick auf die bevorstehenden Präsidentschaftswahlen in den USA bietet dieser Artikel einen interessanten Einblick in die Veränderungen innerhalb der amerikanischen Wählerschaft. Sehr ausführlich wird der gesellschaftliche Hintergrund dieser Wandlungen (Binnenwanderung, sozialer Aufstieg, Rassenproblem) aufgezeigt, die es heute allen Beobachtern schwermachen, einigermaßen gesicherte Prognosen zu stellen. Die internen Erschütterungen des Landes haben bereits ihre Auswirkungen auf die Atmosphäre des Wahlkampfes gezeigt. Es ist eine ideologische Färbung und eine Zunahme außerparlamentarischer Aktionen sowie ein „Wiederaufleben religiöser und ethnischer Spannungen" festzustellen. Auch zwischen dem neuen Arbeitermittelstand und den Intellektuellen ist erneut Mißtrauen ausgebrochen. Völlig neue Ausgangssituationen für die Wahl ergeben sich auch durch neue Gesetze über die ausgewogene Repräsentanz von Stadt und Land, durch Verschiebungen in Richtung Vororte, durch das Wahlverhalten der Neger und die rund 25 Millionen zusätzlicher Wähler durch Senkung des Wahlalters. Aber auch innerhalb der Parteien sind umfangreiche Umstellungen zu verzeichnen. Diese „Anpassungsfähigkeit amerikanischer Institutionen" wird eingehend erläutert. Das Werben um bestimmte Wählergruppen wird nach Lektüre dieses Beitrages in vielen Punkten verständlicher.

KUPER, Bernd-Otto. **Krankenhausfinanzierung.** Anmerkungen zu einem neuen Gesetz. In: Die neue Ordnung Jhg. 26 Heft 4 (August 1972) S. 285—294.

Als die Verwirklichung eines der „wichtigsten sozialpolitischen Reformvorhaben" der sozial-liberalen Regierungskoalition bezeichnet der Autor das im Mai verabschiedete Gesetz zur wirtschaftlichen Sicherung der Krankenhäuser und zur Regelung der Krankenhauspflegesätze. Obwohl heute bereits jeder sechste Bundesbürger jährlich im Krankenhaus stationär behandelt wird und ca. 60 Milliarden DM an Volksvermögen in den deutschen Krankenhäusern stecken, in denen eine halbe Million Beschäftigter einen Umsatz von ca. 12 Millionen DM aufweist, wurde das Gesetz von der Öffentlichkeit doch nur am Rande zur Kenntnis genommen. Deshalb ist der hier auf knappem Raum gebotene Überblick über die Probleme des Krankenhauses, über die Schwierigkeiten der Finanzierung und Kompetenzabgrenzung sowie über die Entwicklung der jetzt vollzogenen Reform zu begrüßen. Die im Gesetz definierte „öffentliche Aufgabe" der Krankenhausversorgung und die damit verbundene Bedarfsplanung werden ebenso erörtert wie die voraussichtliche finanzielle Förderung, u. zw. Umfang, Objekt und Art der Förderung. In einem abschließenden Ausblick auf die Zukunft plädiert der Verfasser für eine „Schonfrist" zur endgültigen Beurteilung des Gesetzes.

MEAD, Walter B. **Restructuring Reality: Signs of the Times.** In: The Review of Politics Vol. 34 Nr. 3 (Juli 1972) S. 342—366.

In Anlehnung und Ergänzung der Studien von Eric Voegelin und J. L. Talmon bietet der Autor einen weit gespannten Bogen neuer Ausdeutungen messianischen Glaubens und extremistischer Ideologien heute. Gerade seit dem 2. Weltkrieg scheint sich überall in der Welt der Trend weg von Traditionen und hin zu radikal neuen Weltsichten zu verstärken. Die „dramatischen Wiederherstellungen der Realität" sieht Mead besonders in den modernen Bewegungen für einen säkularen Humanismus. Die verschiedenen Möglichkeiten einer Reaktion auf die Realität der heutigen Welt werden aufgezeigt: die Hinnahme der Gegebenheiten, die Flucht vor der Realität durch autoritäres Verhalten, die Isolation, das Suchen nach neuen Wegen. Mit dem letzten Punkt beschäftigt sich der Autor ausführlich. Er zeigt alle Verhaltensweisen und Beweggründe auf, die zu Messianismus, aber auch zur Abwendung von Transzendenz führen können. Zwischen „Ersatzreligion" und „Totalitarismus", „Ideologie" und „Utopie" werden Verbindungen und Unterschiede gezeigt. Das Ergebnis der „Neuen Wissenschaft von der Politik", eingeführt von Eric Voegelin, läßt sich an diesen eigenwilligen, aber auch überzeugenden Darlegungen ablesen.

Vers l'école pluraliste? In: La revue nouvelle Jhg. 28 Nr. 9 (September 1972) S. 113—158.

Zu einer Zeit, da man in Belgien über eine Neuordnung des Schulwesens diskutiert, legt die belgische Monatszeitschrift das Resümee der Gespräche einer Arbeitsgruppe vor. Die behandelten Fragen sind über den belgischen Rahmen hinaus von Bedeutung, da sich ähnliche Probleme fast überall stellen. In den einzelnen Beiträgen geht es in erster Linie um eine Abgrenzung zwischen den zwei Möglichkeiten einer neuen Schule: Pluralismus und Mitwirkung (einzelner Interessengruppen). Dabei wird darauf hingewiesen, daß eine Struktur mit Mitwirkungselementen nicht notwendigerweise den pluralistischen Charakter jeder Schule herausfordert. In einem ersten Beitrag werden die theoretischen Grundlagen des Pluralismus untersucht, in einem zweiten Artikel geht es um die Klärung der Unterschiede zwischen einem internen und externen Pluralismus. Schließlich wird eine Abgrenzung zwischen einer freien Schule und einer Schule mit internem Pluralismus geboten. Nach den religiös-moralischen Forderungen für eine pluralistische Schule fragt ein weiterer Autor. Abschließend werden die Resultate einer von der Zeitschrift angestellten Untersuchung bzw. Umfrage veröffentlicht, die aufschlußreiche Einblicke in die gewandelte Auffassung von der Zielsetzung und Art heutiger Schulen bietet.

Kirche und Ökumene

TUGWELL, Simon OP. **Reflections on the Pentecostal Doctrine of ‚Baptism in the Holy Spirit' (I).** In: The Heythrop Journal Vol. XIII Nr. 3 (Juli 1972) S. 268—281.

In Sorge über die Ausbreitung der Pfingstbewegung, mit der das vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen Gespräche aufnimmt, und gegen die bischöflich autorisierte Darstellung der katholischen Pfingstbewegung in den USA durch E. D. O'Connor (Notre Dame, Indiana 1971) ist der erste Teil dieser Abwehr auf den exegetischen Nachweis konzentriert, daß es im NT keine „Geisttaufe" unabhängig vom Sakrament der Taufe und der Zugehörigkeit zur Kirche gibt. Die Taufe bleibt die Wurzel der Begnadung, die Gnade ist objektiv in Christus gegeben. Was die ekklesiologischen Folgen betrifft, so bedeutet die Anerkennung der Geistesgaben durch Paulus in 1 Kor. nicht, daß er eine elitäre Gemeinschaft von Geistträgern anerkennt, im Gegenteil, er bekämpft solche Tendenzen und bindet die Charismatiker in die eucharistische Gemeinschaft. Tugwell führt die Erscheinung auf zwei moderne Krankheiten zurück: die Betrachtung von sakramentalen Riten als „Äußerlichkeiten" und das Verlangen nach Absonderung in pietistischen Gruppen. Die pastorale Behandlung wird ein zweiter Teil bringen.

Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche. In: Concilium Jhg. 7 Heft 8/9 (August/September 1972)

Für den neuesten Stand des ökumenischen Gesprächs über einen Beitritt Roms zum Weltrat der Kirchen ist eine vertiefte Besinnung über die Wurzeln des Kirchenverständnisses notwendig (so auch L. *Vischer*, vgl. ds. Heft S. 489). Eben dafür leistet das Heft einen bedeutenden Dienst, weniger durch die Reihe von Beiträgen der Kirchenhistoriker zu einzelnen Epochen der Kirche als durch die Reflexion auf das jeweilige Selbstverständnis, das in der Kirche und in den Kirchenhistorikern lebt. Die Einführung von A. *Weiler* umreißt das Problem und begründet, warum es mit dem soziologischen Beitrag von E. *Poulat:* „Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte" (S. 463—471) beginnt und wiederum mit einem soziologischen Aufsatz schließt: P. *Delooz:* „Das gegenwärtige Selbstverständnis der Kirche" (S. 514 bis 519). These des Ganzen: das jeweilige Selbstverständnis der Kirche ist nicht nur theologisch bedingt (wie z. B. „Volk Gottes" im II. Vatikanum), sondern auch durch die Gesellschaft. Das kirchliche Selbstverständnis ist in dem Prozeß eingebettet, wie der Mensch die von ihm entworfene Gesellschaft versteht, und das System dieser Gesellschaft wirkt wieder auf das Selbstverständnis des Menschen. In der Ökumenischen Bewegung nannte man das „die nichttheologischen Faktoren" der Kirchenbildung, aber sie wurden nicht systematisch erforscht. Dazu wird dieses Heft beitragen.

Aktuelle Akzente der Familienpastoral. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 23 Heft 5 (September 1972)

Das Heft faßt in Einzelbeiträgen das ganze Spektrum der Gefahren einer Familienpastoral zusammen. F. *Pöggeler* eröffnet die Reihe „Familienfeindliche Tendenzen der Wohlstandsgesellschaft" (269—275), Überlastung der Eltern, Frustration der Kinder und ihre Aggression, Isolation der Alten usw. Es folgen W. *Lüders:* „Ehen im Irrtum", K. *Burger von Hunyadi:* „Psychologische Hintergründe von Ehekonflikten und -krisen", J. *Läpple:* „Gescheiterte Ehen", V. *Platz:* „Familie in der Glaubenskrise". Die Bestandsaufnahmen werden ergänzt durch Hilfen. L. *Höfer:* „Zur Pastoral an der bekenntnisverschiedenen Ehe", D. T. *Tröndle:* „Familienarbeit in der Gemeinde", H. *de Bruin:* „Familiengruppen zwischen Kleinfamilie und Großgemeinde" und zum Schluß eine ganz praktische Anregung: von K. *Fütterer:* „Familienfeiern als pastorale Chance". Wenige Priester werden die Probleme nicht kennen. Aber es wäre ein praktischer Fingerzeig nützlich, wie ein Priester sich zum vollen Menschen durchringen muß, um mit diesen traurigen Tatsachen wirksam fertig zu werden.

Personen und Ereignisse

Kardinal *Julius Döpfner*, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, ist von seinem Amt als Präsident der deutschen Pax-Christi-Sektion zurückgetreten. Döpfner gab als Grund für seinen Rücktritt Arbeitsüberlastung an. Die vielfältigen Verpflichtungen, welche die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer ihm auferlegten, zwängen ihn zu diesem Schritt, erklärte er. Er wolle sich jedoch auch weiterhin für die Ziele von Pax Christi einsetzen. *Heinz Theo Risse*, geschäftsführender Vorsitzender, wurde vom Präsidium beauftragt, sich in die Bemühungen um einen Nachfolger einzuschalten. Als Nachfolger wurde von der Deutschen Bischofskonferenz *G. Moser*, Rottenburg, gewählt.

Am 27. August starb auf einer Pilgerfahrt in Lourdes im Alter von 68 Jahren *Angelo Dell'Acqua*, seit 1968 Generalvikar und damit Stellvertreter des Papstes für die Diözese Rom. Dell'Acqua stand in den Diensten dreier Päpste. Seine ersten diplomatischen Erfahrungen sammelte er unter Pius XII. auf seinem ersten Auslandsposten in der Türkei, wo er zum damaligen Apostolischen Legaten *A. Roncalli*, dem späteren Johannes XXIII., ein Vertrauensverhältnis gewann. Seit 1938 arbeitete er im Staatssekretariat an der Seite *G. B. Montinis*, nach dessen Ernennung zum Erzbischof von Mailand er Substitut und sein Nachfolger wurde. Unter Johannes XXIII., dem er seiner inneren Neigung nach näherstand, gewann er Einfluß auch auf die Anbahnung einer neuen vatikanischen Ostpolitik. 1967 ernannte ihn Paul VI. zum Kardinal und zum Präsidenten der Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Apostolischen Stuhles.

Am 15. September starb in Sherbone der frühere Erzbischof von Canterbury, Lord *J. Fisher*, im Alter von 85 Jahren. Fisher lebte seit 11 Jahren im Ruhestand. Während seiner Amtszeit als Primas der englischen Kirche (1945 bis 1961) galt er nicht nur als großer Organisator und Diplomat, sondern als Persönlichkeit von echter religiöser Inspiration. Fisher war acht Jahre lang Präsident des Weltkirchenrates und der erste Erzbischof von Canterbury nach der Reformation, der im Dezember 1960 Papst Johannes XXIII. einen Besuch abstattete.

Die Außenministerin der „Provisorischen Revolutionären Regierung Südvietnams" und Verhandlungsleiterin der Vietkong-Delegation bei den Pariser Vietnam-Gesprächen, *Nguyen Thi Binh*, antwortete Papst *Paul VI.* auf seinen ihr im Juli durch den Apostolischen Nuntius in Paris übermittelten Appell zum Frieden in Vietnam. Alle vier Verhandlungspartner waren vom Papst einzeln angesprochen und zur Verstärkung der Friedensbemühungen aufgefordert worden. Alle hatten geantwortet, doch nur Frau Binh ließ ihre Antwort veröffentlichen. Damit durchbrach sie die diplomatische Gepflogenheit, in solchen Fällen Stillschweigen zu wahren. Neben scharfer Kritik an den USA enthält das Schreiben die Bitte an den Papst, seine überragende Autorität für den Frieden in Indochina einzusetzen.

Wegen illegalen Herausschmuggelns von Briefen aus dem Gefängnis wurden der amerikanische Pater *Philip Berrigan* zu zwei Jahren und die Schwester *Elizabeth McAlister* zu einem Jahr Gefängnis verurteilt. Beide gehören zu den „Sechs von Harrisburg", denen in einem Prozeß im Frühjahr dieses Jahres vorgeworfen worden war, sie hätten die Entführung von Präsidentenberater *Henry Kissinger* und einen Anschlag auf das Heizungssystem amerikanischer Regierungsgebäude geplant. Für diese Anklagepunkte konnte das Gericht jedoch keine ausreichenden Beweise erbringen. Das jetzt gegen die zwei ergangene Urteil löste in weiten Kreisen der USA Empörung aus, weil in ähnlichen Fällen meistens überhaupt nicht Anklage erhoben wird. Vor Gericht sagten die beiden Angeklagten nichts zu ihrer Verteidigung. Statt dessen benutzten sie die ihnen zugestandene Redezeit für Enthüllungen über den Krieg in Südostasien.

Der farbige Baptistenführer der USA, *Joseph H. Jackson*, warnte vor einem schwarzer Separatismus in den USA. Auf der Jahresversammlung des Nationalen Baptistenkonvents forderte er als Präsident dieser 6,3 Millionen Mitglieder zählenden Kirche die farbige Bevölkerung der USA zur Zusammenarbeit mit den Weißen auf. Wenn Segregation vom Prinzip her falsch sei, könne diese Haltung keiner Rasse Nutzen bringen. Die Denkvoraussetzung der Befürworter einer getrennten Entwicklung, daß die Gesellschaft der USA korrupt und vom weißen Rassismus beherrscht sei, nannte er eine „emotionelle Interpretation". Gegen den Kult der Rache müsse rechtzeitig eingeschritten werden. Wer die Zerstörung der ganzen Nation proklamiere, müsse mit einer Verfassungsklage der „Nationalen Vereinigung für den Fortschritt der Farbigen" (NAACP) rechnen.

Die Ministerpräsidentin von Sri Lanka (früher: Ceylon), *Sirimavo Bandaranaike*, erklärte in der Hauptstadt Colombo bei einer Feier in ihrer früheren Schule, der St. Bridget's Convent School, sie sei stolz auf die Ausbildung, die sie in dieser katholischen Schule erhalten habe. Sie habe ihr u. a. geholfen, die zahlreichen Hürden ihrer politischen Karriere zu nehmen. Auch das einzige kommunistische Kabinettsmitglied, *Pieter Keunemen*, nannte die katholischen Schulen einen „großen Gewinn für das Land". Sie sollten unterstützt werden und erhalten bleiben. Schließlich wurde auch seitens der katholischen Bischöfe ein neu eingeführtes Curriculum für die Schulen gelobt. Damit scheint die lange Geschichte des Druckes auf die katholischen Schulen und der Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat zunächst einmal beendet zu sein.

Zwei ausländische Jesuiten in Venezuela, der Franzose *P. Legrand* und der Belgier *J. Renaud*, haben während ihres Urlaubs in Europa Anfang bzw. Mitte August ein Schreiben ihres Bischofs erhalten, in dem dieser sie aufforderte, nicht mehr nach Venezuela zurückzukehren. Beide waren Professoren am interdiözesanen Seminar von Caracas. Außer ihrer Lehrtätigkeit widmeten sie sich auch der Sozialarbeit in den Armenvierteln im Osten der Stadt. Diese Maßnahme ist kein Einzelfall. In den vergangenen zwei Jahren sind bereits vier Spanier, ein Franzose und ein Belgier auf die gleiche Weise von der kirchlichen Behörde des Landes „verwiesen" worden. Verschiedene venezolanische Geistliche wurden in letzter Zeit strafversetzt, darunter der Nationalbeauftragte für die Arbeiterjugend. Als Grund für diese Maßnahmen wird allgemein weniger „revolutionäres" politisches als vielmehr ein unerwünschtes soziales und pastorales Engagement angenommen.

Zum Abschluß des Dritten Panafrikanischen Bischofssymposiums in Kampala (Uganda) wurde Kardinal *Paul Zoungrana* aus Obervolta für weitere drei Jahre zum Präsidenten des Symposiums der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar gewählt. Auch der erste Vizepräsident, Erzbischof *John Amissah* aus Ghana sowie der Generalsekretär *Joseph Osei* wurden in ihren Ämtern bestätigt. Lediglich anstelle von Bischof *Vincent McCauly* aus Uganda wurde Erzbischof *Jean Zoa* von Yaoundé in Kamerun zum zweiten Vizepräsidenten gewählt.

Diesem Heft ist ein Brief und eine Bestellkarte in eigener Sache beigefügt. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

HERDER KORRESPONDENZ

Elftes Heft
26. Jahrgang
November 1972

Die Humorlosigkeit und Gereiztheit, der wir in der Kirche und in der Theologie der Gegenwart weithin verfallen sind, ist vielleicht einer der schwersten Einwände, den man gegen die gegenwärtige Christenheit erheben kann. *Walter Kasper*

Lehrjahre für die Kirche

In den vergangenen Wochen wurde in der Kirche zweier Ereignisse gedacht, die in ihrem Bedeutungsbezug eher disparat erscheinen, die aber engstens mit der Gegenwartssituation der Kirche verknüpft sind und die unter sich in einem direkten Zeit- und Sinnzusammenhang stehen: Am 26. September hat Papst *Paul VI.* nach mehr als neunjähriger Regierungszeit sein 75. Lebensjahr vollendet, und am 11. Oktober jährte sich zum zehntenmal der Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Die Christenheit — vorab die katholische — ist dieser Gedenkanlässe offenbar nicht so recht froh geworden. Niemand hat bei dieser Gelegenheit lautes Frohlocken oder geistlich zurechtfrisierte Bilanzen erwartet. Aber die Begleitkommentare, die zu diesen beiden Anlässen erschienen, ließen nicht nur von jubelnder Sicherheit nichts spüren, sondern zeigten ausgesprochene Skepsis, wenn nicht gar untergründige Resignation.

Dies galt nicht einmal so sehr für jene, die den gegenwärtigen Papst zu würdigen hatten. Im Gegenteil! Trotz der fortdauernden Kritik an Paul VI. zeigten manche Kommentatoren mehr Verständnis für seine Person und auch für die Grenzen des Wirkens, die ihm durch sein eigenes Traditionsverständnis, aber auch durch die Gesamtlage der Kirche gesetzt sind, als noch in den letzten Jahren. Die meisten, die sich jetzt zu Wort meldeten, konzedierten Paul VI. den subjektiv ehrlichen Willen, der Kirche in einer schwierigen Entwicklungsphase verantwortlich zu dienen; man anerkannte auch sein Bemühen, die mit dem Konzil an die Oberfläche des kirchlichen Lebens drängende Dynamik in sichere Bahnen zu leiten, auch wenn solche Kanalisierung den inneren Zusammenhang in der Kirche nicht nur fördert, sondern auch stört. Eine Ausnahme machten nur solche Kritiker, die wie *H. Kühner* in der „Weltwoche" (11. 10. 72) den gegenwärtigen Papst allein im Umfeld päpstlicher Machtpolitik und kurialer Rezentralisierungstendenzen beurteilten, ohne sein Bemühen um die geistliche Erneuerung der Kirche in den Blick zu bekommen.

In der Substanz negativer, ein Stück weit entmutigender waren indessen Kommentare, die sich mit dem Konzil befaßten und den Wirkungen und Reaktionen, die ihm bis zur Stunde gefolgt sind. Die einen waren von neuen Stagnationsängsten getrieben, warnten vor falschen „Durchhalteparolen", mit deren Hilfe aufgeschreckte Hirten und Gläubige in der sicheren Zuflucht vorkonziliarer Festigkeit überwintern möchten (vgl. *G. Biemer*, Diakonia 1972, Heft 5, 289 ff.); anderen ist die johanneische Zuversicht 10 Jahre nach Konzilsbeginn gründlich vergangen. Ob die gegenwärtige Entwicklung in der Kirche nur Zeichen eines Übergangs oder Symptom einer Krise sei, niemand könne das sagen. Und selbst die Frage, wieweit das Konzil gar Mitursache der um sich greifenden Resignation sei, könne im Grunde nicht beantwortet werden. Man wisse es einfach nicht, und auf jeden Fall: niemand habe vor zehn Jahren diese Entwicklung vorhersehen können (vgl. *W. Seibel* in den „Stimmen der Zeit", Oktober 1972, 217 f.).

Die Phasen nachkonziliarer Entwicklung ...

Zweifellos denken so nicht einzelne, sondern kommt in diesen Zweifeln, in denen auch ein gutes Stück Enttäuschung mitschwingt, eine herrschende *Grundstimmung* zum Ausdruck. Ist aber die Situation der Kirche im Strom der nachkonziliaren Entwicklung tatsächlich so undurchsichtig geworden, daß nur noch ein achselzuckendes „Niemand weiß so recht, wo wir stehen und wohin die Fahrt geht" übrigbleibt? Und war die jetzt bedauerte, wenigstens verunsichernde Entwicklung nicht doch schon seit langem vorauszuahnen?

Versucht man sich über die letzten zehn Jahre wenigstens in Grundzügen Rechenschaft zu geben, so kann man *drei Entwicklungsphasen der kirchlichen Bewußtseinslage* unterscheiden, die zeitlich weit ineinandergreifen.

Die erste Phase setzt mit dem Konzil selbst ein. Es ist die *Zeit der Aufbruchstimmung*, die sich durch die frühen Konzilsereignisse und durch die wachsende Bereitschaft im Weltepiskopat, drückende Fragen der Theologie und des kirchlichen Lebens offen auszusprechen und zu diskutieren, bestätigt und bestärkt fühlte. Dieser Aufbruchstimmung entsprach ein durchaus echter Wille zur Erneuerung nicht nur im Kirchenvolk, dem sich im Konzil eine „Kirche" präsentierte, wie sie der an das Bild der Geschlossenheit und Einförmigkeit gewohnte Katholik bis dahin nicht kannte, sondern auch bei den Bischöfen. Es entstand eine Dynamik, der man es zutraute, daß aus ihr eine freiere und zugleich lebendigere, authentischere und zugleich wirksamere und geachtetere Kirche heranwachsen würde. Aber in der Aufbruchstimmung schossen nicht nur Hoffnungen ins Kraut, die für absehbare Zeit nicht

verwirklicht werden konnten, sondern entstanden Erwartungen, artikulierten sich Forderungen, die in der Kirche, wollte diese sie selbst bleiben, niemals erfüllt werden konnten oder durften.

Diese erste Phase euphorischen Aufbruchs trug den Keim der zweiten, die man als *Zeit der Kontestation,* des Aufbegehrens gegenüber angeblich oder wirklich gestoppten, verlangsamten oder entkräfteten Reformen bezeichnen könnte, bereits in sich. Die beginnende Enttäuschung macht sich nicht nur Luft gegen halbherzig oder verspätet verwirklichte Konzilsbeschlüsse. Sie entzündete sich — von „Humanae vitae" etwa abgesehen — gar nicht so sehr an einzelnen Ereignissen, sondern an der, wie man meinte, deutlich erkennbaren Tendenz, den durch das Konzil zum Überlaufen gebrachten Gärungsprozeß in zu enge Bahnen zu leiten oder zu stoppen, den Geist des Konzils auf dessen „Buchstaben" zu reduzieren.

Diese zweite Phase wird untergründig und langsam abgelöst von einem *Zustand der Ermattung* und des Nachlassens des Interesses. Dieser ist zu einem Teil das Produkt enttäuschter Hoffnungen nach der Devise „Alle Mühe ist vergeblich", zum andern das natürliche Resultat einer intellektuellen Überanstrengung und eines in die Breite wirkenden politisch-geistigen Aktivismus, dessen Dynamik nur begrenzte Zeit durchgehalten werden kann: Spontane Prozesse bilden sich und vergehen wieder. Ihren eigentlichen Wert tragen sie ohnehin nicht in sich selbst, sondern in der Möglichkeit, verfaßtes Leben langfristig zu beeinflussen.

... und ihre komplizierte Hinterwelt

Wohlgemerkt, es handelt sich um Stimmungen, die das öffentliche Meinungsbild beherrschen. Die *Hinterwelt der Fakten und Tendenzen* ist sehr viel differenzierter, als sie diese Stimmungen zum Ausdruck bringen; so war es schon, als das Konzil begann.

In seiner Eröffnungsansprache erklärte der Konzilspapst: 1. Die Situation des heutigen Menschen sei zwar so, daß er den Eindruck erweckt, er habe keine Zeit mehr, sich um religiöse Fragen zu kümmern, doch könne die Kirche, durch politische Interessen nicht behindert, das Evangelium frei verkünden. 2. Hauptaufgabe des Konzils sei es, die Lehre der Kirche mit wirksameren Methoden zu bewahren und zu erklären. Dabei sei zu beachten, daß diese Lehre den ganzen Menschen, Leib und Geist, zeitliche und ewige Bestimmung umfasse. 3. Auftrag des Konzils könne es (gerade deswegen) nicht sein, den „Schatz der Lehre" nur zu bewahren, sondern auf dem Weg der Geschichte mutig voranzugehen und darum zu ringen, daß die gesamte christliche Lehre durch ein neues Bemühen angenommen werde (vgl. HK, November 1962, 86 ff.).

Es lohnt sich, diese Sätze nochmals auf dem Hintergrund der Ereignisse der letzten zehn Jahre zu lesen. Hinter dem Satz, der Mensch werde heute so sehr von der Sorge um die gesellschaftlichen Probleme beansprucht, daß ihm der Zugang zu religiösen Fragen verbaut werde, steckt in Wirklichkeit die ganze *Konfliktgeschichte zwischen Religion und moderner Gesellschaft.* Dabei wird der Zeitgenosse — wenigstens in den Industrieländern — nicht einmal so sehr durch „gesellschaftliche" Probleme erdrückt; er muß sich vielmehr erst durch die Perfektion einer organisatorisch und technisch selbstgemachten „zweiten" Welt wieder einen Weg bahnen zu einem Wert- und Sinnverständnis, durch das Glaube, der mehr ist als zeremonielle Zutat und wechselnder ideologischer Überbau, erst möglich wird. Dieser Weg ist mit vielen, manchmal unüberwindlich scheinenden Hindernissen gepflastert. Diese Situation (vgl. Gaudium et spes, Nr. 4 ff.) war zwar dem Konzil präsent, es konnte sich darüber aber nicht genügend Rechenschaft geben. Um so deutlicher ist sie in der Nachkonzilszeit zum Durchbruch gekommen. Dies kann nur solche überraschen, die Kirchenreform hauptsächlich als eine Angelegenheit des guten oder schlechten Willens von Personen und Institutionen ansehen, ohne daß sie den zeitgeschichtlichen Hintergrund reflektieren, auf dem Verantwortliche und Betroffene agieren.

Zwiespältiger Aufbruch in die Welt

Dieser Hintergrund ist nun einmal so beschaffen, daß der Christ auf eine bewußtere Glaubenshaltung angewiesen ist, weil die *gesellschaftlichen Stützstrukturen,* die seinen Glauben mittragen, durch Privatisierung der Weltanschauung schwächer geworden sind. Umgekehrt aber erschwert gerade das Fehlen oder die Schwächung solcher Stützstrukturen eine persönlichere, bewußtere Glaubenshaltung, fördert den Trend zur Nivellierung in der Öffentlichkeit. Mehr noch: Das Leben, das uns heute umgibt (mit Komfort, mit technischer Perfektion, mit einem bereits das Kind überfordernden „Kulturangebot"), ist nicht von sich aus dazu angetan, Fragen nach dem Glauben nicht nur kritisch zu provozieren, sondern sie einsichtig und lebbar zu machen. Das bisher nicht sehr ergebnisreiche Ringen um die Neuschöpfung von künstlerischen Ausdrucksformen in der Kirche ist ein Symptom dafür. Weiter: die Wissenschaftsgläubigkeit bestimmt zwar nicht mehr so sehr die Forschung selbst, wohl aber die Konsumenten der Forschung, die Gesellschaftsplaner, das publizistische Klima, aber auch den „schlicht" Wissen konsumierenden Bürger. Sie ist so fein gestreut, daß sie das alltägliche Bewußtsein und die Wertskalen, nach denen der Einzelne lebt, so beherrschen, daß die Verankerung im Sittlichen und Religiösen zwar nicht als nebensächlich erscheint, aber bewußt oder unbewußt vernachlässigt wird.

Dieser Zustand macht auch die Schwierigkeit der Realisierung des zweiten Satzes Johannes' XXIII. sichtbar, Aufgabe des Konzils und damit der Kirche heute sei es, ihre Lehre unter Berücksichtigung des ganzen Menschen, seiner leiblichen und geistigen, seiner individuellen und sozialen Dimension mit wirksameren Methoden zu bewahren und zu erklären: Wir leben in einer Periode großer Unsicherheit über Wertprioritäten, in der einheitliche Wertvorstellungen durch eine *Vielzahl von Weltbildern* abgelöst sind. Die Philosophie droht sich in Wissenschafts- und Sprachtheorie aufzulösen. Viele, auch solche, die in der öffentlichen Diskussion mitbestimmen, geben sich mit ideologisch verbrämtem Halbwissen zufrieden, weil die Vielzahl von Problemen, Sentenzen und Lösungsvorschlägen nicht mehr oder noch nicht überschaubar ist. Damit fehlt es auch der Theologie und noch mehr der Verkündigung an rationalen und genügend wetterfühligen Instrumenten, um die Grundlagen des Glaubens mit mehr „Lebensqualität" vermitteln zu können. Wenn wir ehrlich sind, werden wir zugeben müssen, daß die Schwierigkeiten des Predigens, der Sakramentenpraxis, des Religionsunterrichts, des liturgischen Vollzugs erst in dritter Linie institutionell bedingt

sind. Sie sind in zweiter Linie ein Spiegelbild unserer psychischen und gesellschaftlichen Hemmungen in Glaubensdingen und, da diese in der ungestalteten Wertwelt des modernen Menschen ihren Ursprung haben, in erster Linie Reflex dieser Wertwelt, deren Sog auch der Prediger und der Kirchenbesucher erliegen. Es ist *das Zusammentreffen einer* — metaphysisch gesprochen — *sich in sich selbst drehenden Welt mit einer Kirche, die sich durch Jahrhunderte ihre religiöse Eigenwelt geschaffen hat.*

Das Kernproblem liegt auf der Hand

Jetzt öffnen wir uns mit Eifer der vollen menschlichen Wirklichkeit, wie sie unsere Zeit repräsentiert, ihrem Pluralismus, ihrem Freiheitsbewußtsein, ihren Konflikten und Gegensätzen. Wir fühlen uns dabei behindert durch wörtlich genommene Lehrsätze (Dogmen), Normen (Moralgebote) und Paragraphen (Kirchengesetze) sowie durch Gruppen, die vielleicht meinen, die Kirche müsse die Welt retten oder ihr widerstehen, so wie sie ist. Die Kirche selbst dürfe höchstens ihren Anzug, aber auf keinen Fall ihr Gesicht und schon gar nicht ihre Gedanken ändern.

Manche kommen dadurch zu der Meinung, das Gestrüpp von Formeln und Paragraphen verdecke das christliche Urgestein so sehr, daß es auch der begnadetste Verkünder nicht mehr freilegen kann. In Wirklichkeit verhält es sich doch so, daß sich die Gesamtgesellschaft von der Kirche so weit emanzipiert hat, daß die erste Reaktion auf die neue Weltzuwendung der Kirche mehr *Verstörung* als neue Vitalität war, zunächst jedenfalls mehr Abbruch als Aufbau brachte. Es mag weitgehend notwendiger Abbruch sein. Aber man kann sich nicht mit der Bemerkung darüber hinwegtrösten, das seien die unvermeidlichen Unsicherheiten in einer Zeit des Übergangs.

Der Rückgang der *Bußpraxis* hat sicher etwas mit Beichtstuhl, weltfremdem Sündenregister und manchem schiefen Zuspruch zu tun; aber er ist doch wohl auch Ausdruck dafür, daß Schwerpunktverschiebungen im Normenverständnis die Sicht für Sünde und Buße getrübt haben, daß dieses Verständnis mit unserem Freiheitsbewußtsein um so härter kollidiert, als sich Welthaltung und Glaubensbewußtsein wieder mehr miteinander mischen. Das Desinteresse an der Liturgie hat gewiß etwas mit einem sich auflösenden magischen Sakramentenverständnis, aber sicher noch mehr mit der Gottesfrage zu tun. Die Desorientierung in nicht wenigen Ordensgemeinschaften ist sicher auch die Folge einer langwierigen Autoritätskrise; aber sie hat sicher noch mehr mit der Frage zu tun, ob Ordensleben eine sinnvolle Existenzform ist und wie eine solche Form gelebt werden kann. Die immer leerer werdenden *Seminare* und kirchlichen Studienhäuser haben etwas mit Geburtenrückgang, mit der höheren sozialen Mobilität in den weltlichen Berufsfeldern, mit der Unangepaßtheit des Lebensstils, aber noch viel mehr mit den Zweifeln an der Sinnhaftigkeit einer Lebensbindung an die Aufgaben der Kirche und damit auch etwas mit dem Zweifel am Überleben der Kirche zu tun. Und vieles ist nicht zuletzt der Widerschein eines Minderwertigkeitskomplexes von Christen, denen die Welt so übermächtig erscheint, daß sie nicht nur der Kirche nicht „bedarf", sondern in einer von den Voraussetzungen der Welt diktierten Symbiose die Kirche selbst auszulaugen oder zu erdrücken droht.

Wenn wir etwas in den Jahren seit dem Konzil zwischen dem stürmischen Aufbruch in eine neue Freiheit, der Auseinandersetzung mit einem nicht sehr flexiblen Kirchenregiment und der inneren Unsicherheit an der Kirche etwas gelernt haben, dann doch dies, daß die Spaltungen, Verzerrungen und Entfremdungen von Jahrhunderten in zehn Jahren weder rückgängig gemacht noch geheilt werden können. Die Kirche als Glaubensgemeinschaft muß wie jede andere Gemeinschaft für *geschichtliche Fehlentwicklungen*, ob sie entschuldbar sind oder nicht, ihren vollen Tribut entrichten. Und ein zweites dürften wir in diesen Jahren auch gelernt haben: daß das Verhältnis Kirche—Welt, wenn es ein Verhältnis im Glauben sein soll, nicht schon durch herablassende Zuwendung (nach dem Verhältnis Arzt—Patient) oder durch enthusiastische Entäußerung in die Gesellschaft hinein stabilisiert werden kann. Wir wissen heute besser als zu Konzilsbeginn, daß diese Welt, die aus Sündern besteht, schwieriger, differenzierter und gelegentlich auch böser ist, als es eine naive Weltfreudigkeit wahrhaben will. Wir wissen auch wieder besser, daß die Kirche ihren Weltdienst nur erfüllen kann, wenn in aller Solidarität die *kritische Distanz* nicht fehlt. Dies einzusehen, so scheint mir, ist unser Grundproblem. Alles andere, was uns in diesen Jahren erregte, ist Begleitmusik.

Eine neue Wende, aber wohin?

Wenn aber diese gewiß nicht billig erkauften Lehren nach einer langen Phase oft wenig toleranter Auseinandersetzung, in der man nicht selten den Eindruck gewann, es gelte nun auch für das Verhalten unter Christen die kosmische Gleichung Heraklits, nach der der Krieg der Vater aller Dinge ist, nicht in der Ermüdung und im enttäuschten Interesse untergehen sollen, so müssen für die kirchliche Praxis wohl unmittelbar einige Folgerungen gezogen werden.

1. Wir müssen in der Kirche damit aufhören, den Streit ernster zu nehmen als die Sache, um die wir streiten. Dazu gehört der Abbau eines kirchlichen Freund-Feind-Denkens. Dieses verdüstert nicht nur die Glaubwürdigkeit der Kirche, weil es lieblos ist, es verhindert auch den ehrlichen Umgang mit dem Denken. Wenn in einem Wahlkampf „reaktionäre" oder „revolutionäre" Gegenwelten geschaffen werden, mag man über solche Taktik verständnisvoll lächeln. Wenn kirchliche Positionen nicht mehr nach ihrem *Realitätswert*, sondern nur nach *Richtungszugehörigkeit* als „konservativ" oder „progressiv" verurteilt oder reklamiert werden, ist Verständigung in der Sache auf die Dauer unmöglich.

2. Eine Rückwendung in eine vorkonziliare Mentalität, für die man angesichts des Bedürfnisses nach einem sicheren Halt Verständnis haben könnte, käme einer Abschnürung der Kirche von den Lebenskräften der menschlichen Gemeinschaft gleich. Die Kirche hat im Konzil den Rubikon überschritten, dahinter gibt es kein Zurück mehr. Übrig bliebe nicht die beschworene kleine Herde mit treuer orthodoxer Glaubenshaltung und institutioneller Festigkeit, sondern das Sonderdasein einer religiösen Sekte von Auserwählten, die vergessen haben, daß das Heil Jesu Christi der ganzen Welt gilt und daß die Kirche als soziale Verkörperung dieses Heilswillens keine Trennung von „Beschnittenen" und „Unbeschnittenen", von Bewahrenden und Vorwärtsdrängenden vollziehen kann. Es ist bedauerlich und eine gefährliche Sache, daß Bischöfe, Geistliche und Laien, die ein Gespür für den Mangel an geistlicher Qualität in unserem kirchlichen Leben haben,

echte Spiritualität nur im Rückgriff auf ein nicht wieder zu belebendes Gesetzesdenken zu gewinnen glauben. Es gibt vielleicht wenig Schöpferisches im kirchlichen Leben dieser Jahre, aber immerhin *Ansätze* (in manchen Formen der Intensivseelsorge, in den neu sich bildenden Weltgemeinschaften, in der theologischen Erwachsenenbildung), durch die der dünn gewordene geistliche Humus erneuert wird.

3. Da unser Hauptproblem eine *spirituelle Grundlagenkrise* ist, die nicht zuletzt von einem brüchig gewordenen theologischen Fundament herrührt, werden wir in der Kirche der nächsten Zukunft alle Energie darauf verwenden müssen, den eingangs zitierten dritten Satz Johannes' XXIII. zu realisieren, den Glauben insgesamt durch ein neues Bemühen auszusagen und dabei zwischen der Substanz der Lehre und ihrem sprachlichen Ausdruck zu unterscheiden. Die Theologie unter sich tut es längst schon, wenigstens von Fall zu Fall, von Problem zu Problem, von Satz zu Satz. Wenn wir heute im Glauben einsichtig machen wollen, was z.B. die Gottessohnschaft in bezug auf Jesus Christus bedeutet, so kann die Zwei-Naturen-Lehre des Calcedonense mit ihrer zeitbedingten Terminologie wohl der Ausgangspunkt, aber nicht der Endpunkt des uns möglichen Verständnisses sein. Die Theologie weiß das. Aber das Verhältnis von Theologie und Verkündigung ist immer noch unerträglich disparat. Nur selten wird dieses Verhältnis durchbrochen (als ein gelungenes Beispiel dafür vgl. ds. Heft, S. 573).

4. Alle, die am kirchlichen Leben Anteil nehmen, werden sich aber mit Nutzen auch jenen anderen Satz des Konzilspapstes notieren, den der schon todkranke Papst an seinem letzten Namenstag seinen Kritikern entgegenhielt: „Wer Glauben hat, der zittert nicht." Wer wirklich aus dem Glauben lebt, der zittert auch nicht, wenn manches, was eine bestimmte Epoche, vermutlich mit Gewinn, als Ausdruck ihres Glaubens verteidigt hat, zusammenbricht. Er weiß, daß Glaube immer angefochten ist. Allerdings werden wir religiös verhungern, wenn wir die *Grundvollzüge des Glaubens* (Gebet, Gewissensbildung) mit der heute wieder stärker empfundenen Mitverantwortung für das gesellschaftliche Wohl des Nächsten nicht wieder deutlicher in den Mittelpunkt unseres Gottesdienstes und unserer religiösen Bildung rücken. Dies ist der einzige Weg einer legitimen Glaubenssicherheit. Dabei könnte dann auch durchaus etwas echte, unpretentiöse Liebe zur Kirche abfallen, die sich bei allem Abgleiten in Gesetzesfrömmigkeit und in die Niederungen politischer Interessen dieser zentralen Vollzüge in ihrer Praxis immer bewußt geblieben ist. Aber diese Besinnung auf die zentralen Vollzüge bedarf des Sukkurses einer theologisch kraftvollen Verkündigung, sonst kann der Glaube nicht Zeugnis werden.

D. A. Seeber

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Studienwoche über konfessionelle Minderheiten in Polen

Eine empfindliche Lücke unseres Wissens über die nichtkatholischen Minderheiten in Polen schloß die „Studienwoche Polen", welche die Evangelische Akademie Arnoldshain vom 18. bis 24. September veranstaltete. Rund 50 Teilnehmer, darunter Historiker, Theologen, Pädagogen und Journalisten aus der Bundesrepublik und aus Polen nahmen daran teil. Den größten Teil der Referenten stellten die polnischen Gäste, u. a. der Rektor der Christlichen Theologischen Akademie Warschau, Prof. *W. Gatpary*, der Generalsekretär des Polnischen Ökumenischen Rates (PÖR), der baptistische Pfarrer *Z. Pawlik*, und der Leiter der Studien- und Presseabteilung dieses Rates, *A. Wójtowicz*. Der Schwerpunkt der Tagung lag auf der Information über die nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften in Polen und deren Situation, die diese selbst in Form einer Selbstdarstellung gaben. Kritische Aussagen richteten sich nicht nur gegen die katholische Kirche, sondern auch an die eigene Adresse. Von katholischer Seite war der freie Schriftsteller und Zeitgeschichtler *P. Zaborowski* anwesend, der jedoch keiner der drei kirchlich-gesellschaftlichen Gruppen in Polen (PAX, ZNAK, Christlich-Soziale Gesellschaft) angehört.

Die Protestanten — eine verschwindende Minderheit

Die besondere äußere und innere Lage der nichtkatholischen Gemeinschaften (der evangelischen und der orthodoxen) ist einmal durch ihren Minderheitscharakter gegenüber einer erdrückenden katholischen Mehrheit, zum andern durch das sozialistische Gesellschaftssystem, gekennzeichnet.

Abgesehen von einer Vielzahl von kleinen und kleinsten religiösen Gemeinden und Bekenntnissen (rund 30), sind die bedeutendsten nichtkatholischen Kirchen in Polen heute die folgenden: die Evangelisch-Augsburgische Kirche (85 150), die Evangelisch-Reformierte Kirche (4008), die Polnisch-Katholische Kirche (25 902), die Altkatholische Kirche der Mariaviten (23 625), die Vereinigte Evangeliums-Kirche (8 327), die Methodistische Kirche (4 208), die polnische Kirche der Christen-Baptisten (4 000) — zusammen nach dem Stand von Ende 1971 rund 155 000 Gläubige (vgl. *R. Leudesdorff* [Hrsg.], Ökumene in Polen, Frankfurt 1972, 12—15). Nach Angaben des Referenten *K. Karski* (von der Studienabteilung des PÖR, Warschau) überschreiten die Protestanten aller Bekenntnisse in Polen heute jedoch nicht die 100 000. Gegenüber der Vorkriegsziffer ist damit die Zahl der Protestanten, bedingt durch Flucht und Austreibung, fast um das Zehnfache zurückgegangen. Dadurch verschob sich auch das Zahlenverhältnis gegenüber den Katholiken weiter zuungunsten der Protestanten. Machten die Katholiken vor dem Zweiten Weltkrieg 65 % der Gesamtbevölkerung aus, so beträgt ihr Anteil heute 91 %.

Die Situation dieser kirchlichen Gemeinschaften wird noch deutlicher, wenn man die oben angeführten Zahlen ihrer Gläubigen zur Zahl der Geistlichen und Theologiestudenten in Bezug setzt. So hatte die Evangelisch-Augsburgische Kirche im Studienjahr 1971/72 104 Geistliche und 39 Studenten, die Evangelisch-Reformierte 8 Geistliche und einen Studenten, die Polnisch-Katholische Kirche 98 Geistliche und 20 Studenten, die Altkatholische Kirche der Mariaviten 28 Geistliche und 4 Studenten, die Vereinigte Evangeliums-Kirche 177 Geistliche und 12 Studenten, die Methodistische Kirche 30 Geistliche und 5 Studenten, die Baptistische Kirche 61 Geistliche (darunter 18 Presbyter, 12 Diakone, 31 Prediger) und 9 Studenten.

Die zahlenmäßig größte der protestantischen Kirchen, die Evangelisch-Augsburgische Kirche, zählt heute sechs Kirchengebiete: Teschen (mit der größten geschlossenen Konfessionsdichte), Kattowitz, Masuren, Pommern-Großpolen, Warschau und Breslau. Am stärksten vertreten sind sie in den ersten drei Gebieten. Die polnischen Protestanten konzentrieren sich also auf das ehemalige Oberschlesien und — in geringerem Umfang — auf das frühere Ostpreußen. Mischehen, Abwanderung und Aussiedlung lassen die Zahlen bis heute weiter sinken. Dieser Schwund stellt die das Luthertum vertretende kirchliche Gruppe in Polen vor schwierige Verwaltungs-, Personal- und Finanzprobleme.

Wiederaufbau und theologische Ausbildung

Zur gegenwärtigen inneren Situation machten K. Karski und *W. Preiss*, Gemeindepfarrer in Bromberg, interessante Angaben. Die Phase des Wiederaufbaus der nach dem Krieg zerstörten Kirchenorganisation der evangelischen Kirchen kann als abgeschlossen gelten. Jede Konfession hat heute ihre Gemeinden und ihre Predigtstationen als Zentren des kirchlichen Lebens auf der unteren Ebene und ihre kirchlichen Leitungsorgane. Die Seelsorge ist vor allem durch die weit zerstreut lebenden Gläubigen erschwert. Nicht selten wohnen sie bis zu über 100 km von ihren Gemeinden entfernt und müssen den ganzen Tag unterwegs sein, um an einem Gottesdienst teilnehmen zu können. Das Problem, den Nachwuchs an Geistlichen und deren theologische Ausbildung zu sichern, konnte für alle Minderheitskirchen dank der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau gelöst werden, die seit 1921 als Theologische Fakultät an der Warschauer Universität bestand und 1954 als Christliche Theologische Akademie verselbständigt wurde.

Von Karski waren mehrfach selbstkritische Töne zu hören. Das kirchliche Leben stecke immer noch in einem selbstgeschaffenen Ghetto. Man halte krampfhaft an traditionellen Formen fest. Es würden zwar viele gute Seelsorger, aber kaum Theologen ausgebildet, die sich in der modernen protestantischen und zugleich in der katholischen Theologie und im Marxismus auskennen. Eine wissenschaftliche Tätigkeit nichtordinierter Theologen werde von der Kirchenleitung nicht zugelassen. Der Studentennachwuchs stamme vorwiegend aus konservativen und pietistischen Kreisen. Um die Verbreitung moderner protestantischer Theologen *(P. Tillich, A. T. Robinson, R. Bultmann* u. a.) hätten sich mehr katholische Intellektuelle um die ZNAK-Gruppe verdient gemacht, so z. B. die kürzlich verstorbene Publizistin *A. Morawska*. Auf der Hochschule bringe man ihnen wie der theologischen Reflexion überhaupt — von Ausnahmen abgesehen — wenig Interesse entgegen. Nur einzelne befaßten sich heute mit der modernen protestantischen Theologie, aber ausschließlich „zum eigenen Gebrauch".

Erste Schritte ökumenischer Annäherung?

Das *Verhältnis der evangelischen Kirchen zum sozialistischen Staat* wurde mehr allgemein und nur am Rande erwähnt. Es bietet offenbar geringere Schwierigkeiten als das Verhältnis zur katholischen Kirche. Einstimmig wurde die positive Haltung der protestantischen Gemeinschaften zu den politischen und gesellschaftlichen Veränderungen im Nachkriegspolen hervorgehoben. Man beschränkte sich im wesentlichen auf den Hinweis auf die Paragraphen 69 und 70 der Verfassung von 1952, wodurch die polnischen Minderheitskirchen rechtlich mit der früher privilegierten katholischen Kirche gleichgestellt wurden und manche von ihnen, die vor dem Krieg nicht anerkannt oder verfolgt worden waren, erstmals legal und öffentlich wirken durften.

Die *Stellung der Minderheitskirchen zur katholischen Kirche* war und ist immer noch von einer unheilvollen Vergangenheit belastet. Nach Artikel 114 der Verfassung von 1921 nahm die katholische Kirche in Polen unter den „gleichberechtigten" Bekenntnissen eine privilegierte Stellung ein. Das Konkordat mit dem Apostolischen Stuhl von 1925 gab der katholischen Kirche besondere Rechte. Sie hatte einen maßgeblichen Einfluß auf das soziale, kulturelle und staatliche Leben. Den „anderen Konfessionen gegenüber verhielt sie sich unfreundlich" (vgl. *R. Leudesdorff*, a. a. O., 10). Auch in den ersten Nachkriegsjahren habe sich die oftmals diskriminierende und intolerante Haltung von katholischen Bischöfen, Geistlichen und Gläubigen kaum geändert. Erst nach dem Zweiten Vatikanum begann, so stellte Z. Pawlik fest, sich langsam ein Umschwung anzubahnen. Die evangelische Seite nehme diesen Wandel in der Atmosphäre mit Freude, aber auch mit Skepsis zur Kenntnis.

Pawlik deutete einige bescheidene Anzeichen für einen Wandel an. 1962 wurde der ein Jahr zuvor in Warschau ins Leben gerufene katholische Ökumenische Ausschuß in ein Zentrum für christliche Einheit mit Bischof *W. Miziolek* als Vorsitzendem umgewandelt. 1965 begann dieses Zentrum die ökumenische Arbeit auf Landesebene zu organisieren. Die ökumenische Kommission des polnischen Episkopats, die schon seit einiger Zeit inoffizielle Kontakte zum PÖR unterhält, bot diesem im Frühjahr dieses Jahres die Aufnahme formeller Kontakte an. Dieses Angebot bringen manche in Zusammenhang mit zwei Besuchen, dem einer Delegation des ÖRK mit *E. C. Blake* bei der bischöflichen ökumenischen Kommission im November 1971 und dem des Sekretärs des römischen Einheitssekretariats *J. Hamer* mit einigen Mitgliedern der polnischen ökumenischen Bischofskommission beim PÖR im Januar 1972. In einigen Diözesen sind inzwischen ökumenische Ausschüsse eingerichtet worden, und die Universität von Lublin wie die katholische Theologische Akademie in Warschau haben ökumenische Sektionen geschaffen. Im Religionsunterricht in den Volks- und höheren Schulen werden nun auch die ökumenische Bewegung und die hauptsächlichen christlichen Kir-

chen behandelt. Zur Zeit führe die katholische Kirche mit einigen evangelischen Gemeinschaften Gespräche über die gegenseitige Anerkennung der Taufe. Man will sich auch über das Thema Mischehe unterhalten.

Pawlik nannte als *Haupthindernisse* ökumenischer Arbeit: die historisch, geographisch und psychologisch bedingte Identifizierung von evangelisch mit deutsch und orthodox mit russisch, die Frage der Rückgabe einiger noch von der katholischen Kirche verwalteter protestantischer Kirchengebäude und die unter katholischen Klerikern wie Laien immer noch ziemlich verbreitete traditionelle Vorstellung von ihrer Kirche als Mehrheits-, wenn nicht gar herrschender Kirche und der damit verknüpfte Majoritäts- bzw. Minoritätskomplex.

Die Lage der Orthodoxen

Über die orthodoxe Kirche in Polen berichtete *J. Anchimiuk*, Assistent an der Christlich-Theologischen Akademie in Warschau. Im Gegengensatz zum polnischen Protestantismus existiert eine orthodoxe Kirche auf polnischem Gebiet bereits seit fast 1000 Jahren. Sie stellte vor der Abtrennung der östlichen Landesteile an die Sowjetunion nach dem Zweiten Weltkrieg einen geschlossenen Block von rund fünf bis sechs Millionen Gläubigen dar und hatte im Moskauer Patriarchat, dessen Jurisdiktion sie unterstand, einen starken Rückhalt. Ihre Autokephalie erlangte sie 1925 vom Patriarchen von Konstantinopel. Die Zustimmung des Moskauer Patriarchen kam erst 1948, 23 Jahre später, obwohl man sich bereits seit 1918 darum bemüht hatte.

Aufgrund der Gebietsabtretungen in Ostpolen an die Sowjetunion sank die Zahl der polnischen Orthoxen auf rund eine halbe Million. Durch die Umsiedlung der Bevölkerung aus diesen Gebieten entstanden aber in den westlichen, nördlichen und zentralen Gebieten Polens neue Gemeinden. Die Kirche ist heute in vier Diözesen gegliedert: in die von Warschau/Bielitz mit dem Metropoliten *Bazyli*, zugleich Oberhaupt der Polnischen Autokephalen Orthodoxen Kirche, in die Diözesen Bialystok/Danzig, Lodz/Posen und Breslau/Stettin. Die letzte entstand erst 1948. Der Krieg hatte der Kirche schwere Schädigungen zugefügt. So gab es z. B. 1945 nur einen einzigen Theologen mit dem theologischen Doktorgrad und wenige Priester und Laien mit abgeschlossenem Theologiestudium. Ein Teil des Lehrkörpers war ums Leben gekommen, ein Teil hatte sich in den Westen abgesetzt. Seit 1951 gibt es das Geistliche Seminar und seit 1957 die orthodoxe Sektion an der Christlich-Theologischen Akademie in Warschau, die heute die Priesterausbildung sicherstellen. Zur Zeit studieren im Seminar 70 und an der Akademie 25 Studenten. Die theologische Ausbildung der Priester, aber auch der Laien ist heute eine der vordringlichsten Aufgaben der polnischen orthodoxen Kirche.

Auch für die orthodoxe Kirche bedeutete das Kriegsende praktisch das Ende einer langen Zeit der Benachteiligung, die besonders zwischen den beiden Weltkriegen äußerst schwer gewesen war (Zerstörung und Übernahme orthoxer Kirchen und kirchlicher Gebäude durch Katholiken). Auch noch in jüngerer Zeit seien, so berichtete der Referent, Übergriffe dieser Art vorgekommen, so die gewaltsame Besetzung einer orthodoxen Kirche durch katholische Priester und Gläubige im November letzten Jahres, die auch vom Sender Free Europe berichtet wurde. Der jahrhundertelange Kampf der orthodoxen Kirche um ihre Existenz, die vor allem von seiten der katholischen Kirche in vielfacher Weise gefährdet war und die auch heute noch wirksamen Überreste einer traditionellen Eroberungsmentalität mancher katholischer Geistlicher und Gläubigen haben bis heute eine Normalisierung ihres Verhältnisses verhindert. Das Mißtrauen auf orthodoxer Seite auch gegenüber ehrlich gemeinten katholischen ökumenischen Initiativen, wie sie aus den Kreisen der katholischen Intelligenz da und dort eingeleitet wurden, sei nur schwer zu überwinden. Es könne dennoch für die Zukunft mit ehrlichen Bemühungen beider Seiten gerechnet werden, das gegenseitige Verhältnis grundlegend zu bereinigen.

Hoffnung auf Verständnis

Die nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften in Polen stellen, so ergab sich als Fazit der Studienwoche, eine zwar kleine, aber relativ geschlossene und stabile Minderheit dar. Sie können sich heute im sozialistischen Staat relativ frei bewegen. Ihr Verhältnis zur katholischen Kirche bleibt zwar immer noch von einer schweren geschichtlichen Hypothek belastet, beginnt sich aber langsam zu entkrampfen. Ansätze für ein besseres gegenseitiges Kennen- und Verstehenlernen sind gegeben. Es fehlt aber noch an einer gründlichen Auf- und Verarbeitung des zeitgenössischen protestantischen und katholischen theologischen Denkens. Gerade für das sich anbahnende ökumenische Gespräch wird dies eine ihrer vordringlichsten künftigen Aufgaben sein.

Französische Theologen erstreben ökumenischen Konsens über das kirchliche Amt

Nur ein Jahr nach der Ausarbeitung eines sog. „accord doctrinal" über die Eucharistie durch eine gemischte französische Theologengruppe (die sog. „Gruppe von Dombes") stellte die gleiche Gruppe Anfang September ein Dokument zur Amtsfrage fertig: „Für eine gegenseitige Wiederannahme (réconciliation) der Ämter. Übereinstimmende Elemente zwischen Katholiken und Protestanten". Diese Gruppe, der zwischen 30 und 40 katholische und protestantische Theologen aus Frankreich und der Schweiz angehören, geht auf die Initiative des großen Vorläufers der Ökumene in Frankreich, *P. Couturier*, zurück. Seit 1937 trifft sie sich — ohne jedes offizielle kirchliche Mandat — jährlich einmal zu gemeinsamem Gebet und theologischem Dialog über ökumenische Probleme, zur Zeit abwechselnd in Taizé und in der Trappistenabtei von Dombes (daher auch ihr Name). Seit 1956 beschließt sie ihre Treffen mit einem „Papier", das Vorschläge oder „Thesen" zum behandelten Gegenstand enthält.

Zur Gruppe gehören gegenwärtig u. a. *R. Beaupère OP*, *M. Villain* von katholischer und *G. Westphal*,

M. Thurian (Taizé) und *H. Roux* von protestantischer Seite. Das Eucharistiedokument (vgl. HK, Mai 1972, 221—224) brachte in zwei wesentlichen Punkten Übereinstimmung in der Frage des Opfercharakters der Eucharistie und in der Frage der Realpräsenz. Die beiden wesentlichen Konsenssätze lauten: „Indem die Kirche das Gedächtnis (mémorial) des Leidens, der Auferstehung und der Erhöhung Christi, unseres Hohenpriesters und Fürsprechers, begeht, bringt sie dem Vater das einzige und vollkommene Opfer seines Sohnes dar und bittet ihn, die Wohltat des großen Werkes der Erlösung, das sie proklamiert, jedem Menschen zuzuwenden." Zur Realpräsenz hieß es: „Kraft des schöpferischen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes werden das Brot und der Wein Sakrament und somit ‚Teilhabe an Leib und Blut' Christi (1 Kor 10, 16). Sie sind von nun an in ihrer letzten Wahrheit unter dem äußeren Zeichen die gegebene Wirklichkeit und bleiben es im Hinblick auf ihren Verzehr. Was als Leib und Blut Christi gegeben ist, bleibt als Leib und Blut Christi gegeben und muß dementsprechend behandelt werden" (vgl. Documentation Catholique, 2. 4. 72, 334f.). Die Amtsfrage selbst wurde im Eucharistiedokument nur kurz angesprochen. Insofern ist die jetzt vorliegende Erklärung als Ergänzung anzusehen.

Die Apostolizität des Amtes

Diese gliedert sich in eine Einleitung und zwei Hauptteile. Teil I enthält die Elemente der in der Gruppe erzielten Übereinstimmung, Teil II macht einige konkrete Vorschläge an die Adresse der beiden Kirchenleitungen. Die Einleitung hebt als „grundlegendes Kriterium" für das „Amt der Kirche und die Ämter in der Kirche" die „Apostolizität als Wurzelgrund und als Sendung" hervor.

Teil I ist seinerseits in sechs Abschnitte unterteilt. Abschnitt 1 geht vom Priesteramt Jesu Christi aus, das er „durch sein Leben und durch seinen Tod" ausübte und als „Auferstandener in und für die Kirche fortsetzt". Dieses Amt Christi ist „die Norm, nach der sich jede Lehre und jede Praxis des christlichen Amtes" auszurichten habe.
Abschnitt 2 entwickelt die beiden grundlegenden Unterscheidungen des Dienstamts *der* Kirche und *in* der Kirche. Aufgrund der Sendung durch Christus sei die Kirche in ihrem eigentlichen Kern „apostolisch". Aus dieser Sendung folge das Dienstamt der ganzen Kirche. Doch zur Erfüllung dieser Sendung gab Christus der Kirche „in der Person der Apostel das Amt als Zeichen dafür, daß er es sei, der zusammenruft". Beide sind unlösbar zusammengehörende Elemente in der Apostolizität der Kirche und damit in der apostolischen Sukzession. Die *Fortsetzung* dieses apostolischen Amtes geschieht auf dem Fundament der Apostel und in der unverfälschten Treue zu der von ihnen weitergegebenen Botschaft. So verstanden, als „Gabe Gottes für den Dienst an der ganzen Kirche" gehöre es „zu ihrer Struktur".

Die *apostolische Sukzession* der ganzen Kirche im Vollsinne impliziert für die Autoren auch eine „Kontinuität in den Wesensmerkmalen der Kirche der Apostel", nämlich im „Glaubenszeugnis", in der „brüderlichen Gemeinschaft", im „sakramentalen Leben", im „Dienst an den Menschen", im „Dialog mit der Welt" und in der „Teilhabe an den Gaben, welche der Herr jedem gibt". Für das einzelne Amt schließt die apostolische Sukzession ein — und hier nehmen die Autoren Teil VI des Eucharistiedokument wieder auf —: die Kontinuität in der Weitergabe des Dienstauftrages, die Treue der Verkündigung zur Lehre der Apostel und die Gleichförmigkeit des Lebens mit dem Evangelium und den Erfordernissen der Sendung.

Amt und Gemeinde

Abschnitt 3 führt diese grundlegende Unterscheidung näher aus. Durch die Taufe und die Teilnahme an der Eucharistie wird jeder Einzelne zum Glaubensleben und Glaubenszeugnis sowie zum Dienst der Liebe und Gerechtigkeit berufen und befähigt. Darüber hinaus aber erfordere die Evangelisierung, der Dienst an der Welt und der Aufbau der Gemeinde „sehr verschiedene, ständige oder vorübergehende, spontane oder institutionelle Tätigkeiten", für die der Heilige Geist „Männer und Frauen" im Volk Gottes erwecke.

Abschnitt 4 sucht das Verhältnis von „pastoralem Dienstamt" (ministère pastoral = nach einer Fußnote umfassender Ausdruck für die Verschiedenheit der Weiheämter [ministères ordonnés]) zur Gemeinde und beider Verhältnis zu Christus zu umschreiben. Zunächst wird das Spezifikum des „pastoralen Dienstamtes" angegeben: es soll die „Abhängigkeit der Kirche von Christus als dem Ursprung ihrer Sendung und dem Fundament ihrer Einheit sicherstellen und zeichenhaft anzeigen". Der Amtsträger sei zugleich „Glied der christlichen Gemeinde" und „Gesandter, den sie von Christus empfängt".

Abschnitt 5 umschreibt die drei wesentlichen Aufgaben des pastoralen Dienstamtes: die Verkündigung des Wortes, die Feier der Sakramente und die Versammlung der Gemeinde. Dabei wird stets Christus als der eigentlich durch die drei Aufgaben Wirkende hervorgehoben.

Es folgen einige bemerkenswerte Aussagen über das Verhältnis von *Dienstamt und Gottesvolk*. Bei allen drei Aufgaben bleibt die Autorität des Dienstamtes umgriffen von der „brüderlichen Hilfe", von der gemeinsamen Verantwortung des christlichen Volkes. Gläubige und Amtsträger sind somit in einem differenzierten gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis miteinander verbunden.
Etwas verschlungen wird der „sacerdotale Charakter" des kirchlichen Amtes zum Ausdruck gebracht: „Innerhalb des Priestertums der Getauften strukturiert Christus seine Kirche durch das pastorale Dienstamt. Durch dieses führt Christus seine Jünger zum geistlichen Opfer, zum Zeugnis und zum Dienst auf vielfältigen Pfaden, deren Kreuzungspunkt die Eucharistie ist. Und in diesem Sinne wird das Dienstamt sacerdotal genannt."

Der zweite wesentliche Punkt, über den die Verfasser Einigkeit erzielten, ist die Frage der *Ordination* (Abschnitt 6). Da das pastorale Dienstamt die „Apostolizität der Kirche zum Ausdruck bringt, wird es ... durch Amtsträger übertragen, die in der apostolischen Gemeinschaft stehen und das Handeln Christi zeichenhaft darstellen". Diese Ordination enthält als Wesensbestandteile: die Bitte um die Gaben des Geistes, das sakramentale Zeichen für die Erhörung dieser Bitte durch den Herrn, die Annahme des neuen Amtsträgers durch die gesamte Kirche, seine Aufnahme in das Kollegium der Amtsträger und sein Engagement in dem ihm übertragenen Amt. Eine Anmer-

kung bezieht nach einem Zitat von Calvin das Wort „sakramental" auf die Handauflegung, die nach Paulus „Zeichen der geistlichen Gnade Gottes" sei.

Zum sog. bleibenden Merkmal der Weihe heißt es: „Das Weiheamt (ministère ordonné) ist in seiner grundlegenden Wirklichkeit als Dienst am Evangelium, an den Sakramenten und an der Gemeinde endgültig." Sein Vollzug „kann für eine mehr oder weniger lange Periode unterbrochen werden, ohne daß bei der Wiederaufnahme eine Reordination erforderlich ist". Die Weihe ist „Zeichen eines Unterschieds der Charismen zwischen dem pastoralen Dienstamt und dem Priesteramt der Getauften".

Vorschläge an die Kirchenleitungen

Teil II formuliert in 5 Abschnitten zwei Schwierigkeiten und einige Vorschläge an die Kirchenleitungen. Die beiden Schwierigkeiten liegen für die Autoren einmal in der unterschiedlichen Interpretation und Abgrenzung (discernement) geschichtlicher Konkretisierungen der apostolischen Sukzession aufgrund der Trennung, zum andern in einer unterschiedlichen Strukturierung und Aufgliederung des Dienstamtes, wie sie sich heute auf beiden Seiten finden. Beide Schwierigkeiten erscheinen ihnen jedoch nicht als notwendiges Hindernis für eine gegenseitige Anerkennung.

Die katholischen Theologen schlagen vor: 1. eine Anerkennung der „wirklichen Dauerhaftigkeit" (consistance réelle) des in den Kirchen der Reformation entstandenen Dienstamtes. Gott habe diesen „Gemeinschaften, die aus der apostolischen Sukzession im Glauben leben, das Dienstamt des Wortes und der Sakramente gegeben". Dieses Dienstamt sei zwar *„außerhalb der Sukzession der Bischöfe"* entstanden, könne sich aber „in einer Reihe von Fällen wenigstens auf das Zeichen einer Kontinuität im Priesteramt stützen". Eine Fußnote erläutert hierzu, daß übergetretene katholische Priester — aufgrund einer damaligen theologischen Lehrmeinung — Pastoren ordiniert hätten. Um diese Anerkennung zum Abschluß zu bringen und das Dienstamt bei ihren Gläubigen rechtmäßig zu machen, sei es Aufgabe der Bischöfe, dieses an das ordentliche Zeichen der apostolischen Sukzession zurückzubinden.

Die protestantischen Autoren schlagen ihrer Kirchenleitung die volle Anerkennung des „Dienstamtes des Wortes und der Sakramente" in der katholischen Kirche vor. Sie sollte auf der Grundlage dieser Übereinkunft die katholischen Amtsträger bei ihren Gläubigen für amtsbefähigt erklären. Sie halten aber daran fest, daß in den reformatorischen Kirchen die „Fülle des Zeichens" der apostolischen Sukzession fehle und daß diese wiedererlangt werden müsse.

Abschnitt 4 bringt den gemeinsamen Vorschlag, den Akt der gegenseitigen Anerkennung des Dienstamtes (réconciliation des ministères) in Form einer *gegenseitigen Handauflegung* zu vollziehen, die unter Anrufung des Geistes auf den Auftrag zur Mission hingeordnet wäre. Den Autoren war auch bewußt, daß die Frage der gegenseitigen Anerkennung des Dienstamtes noch „unmittelbarer die Frage des Dienstamtes der Einheit der Gesamtkirche" berührt. Damit will man sich in Zukunft befassen und, wenn möglich, auch orthodoxe Theologen hinzuziehen. Die Verfasser glauben, mit diesen Vorschlägen zur Lösung drängender pastoraler Probleme (z. B. in Diasporasituationen und in der Mischehenseelsorge) beizutragen.

Zweifellos bedeuten diese „Elemente der Übereinstimmung" in der theologischen Reflexion einen guten Schritt nach vorn, der weitere Klärungen provozieren kann. Dennoch können die Autoren wohl nur auf eine sehr langfristige Rezeption ihrer Vorschläge hoffen; denn bestimmte, bisher mehr tradierte als allseitig begründete theologisch-lehramtliche Positionen — z. B. die sog. „ontologische" Wirklichkeit des mit der Weihe verliehenen *bleibenden Merkmals* — scheinen nicht klar genug ausgesagt.

Mobilisierung traditionalistischer Kräfte im spanischen Klerus

Im Mittelpunkt unserer letzten Berichte über das kirchliche Leben in Spanien stand die Reformbewegung in der spanischen Kirche und das Vordringen reformwilliger Kräfte in der Kirchenführung. Jetzt, ein Jahr nach der aufsehenerregenden „Gemeinsamen Tagung von Priestern und Bischöfen" (Asamblea conjunta) (vgl. HK, Dezember 1971, 562) wartet man immer noch vergeblich darauf, daß die umstrittenen Beschlüsse dieser Versammlung in die Praxis umgesetzt werden.

Konkordatsverhandlungen stocken

Ergebnislos verliefen bisher auch die Konkordatsverhandlungen zwischen der spanischen Regierung und dem Vatikan. Die von der *Asamblea conjunta* im Geist des II. Vaticanums geforderte „freundschaftliche Trennung zwischen Staat und Kirche unter beiderseitigem Verzicht auf alle Privilegien", wie sie dann auch von der Regierung aufgegriffen wurde, ist nach wie vor schwer zu verwirklichen.

Die Vertreter der Regierung und der regierungsfreundlichen Presse machen die kirchliche Seite für das Stocken der Verhandlungen verantwortlich. So machte erst jüngst der spanische Botschafter beim Vatikan, *A. Garigues,* der demnächst abberufen werden soll (vgl. La Croix, 12. 10. 72), darauf aufmerksam, der *Vatikan* widersetze sich der Formel des beiderseitigen Verzichts: von staatlicher Seite Verzicht auf das Ernennungsrecht von Bischöfen (nach einem vom Vatikan präsentierten Dreiervorschlag); von kirchlicher Seite Verzicht auf Privilegien (Steuerfreiheit, Freiheit der Priesteramtskandidaten vom Militärdienst) und privilegierende Zuwendungen (Finanzierung von Seminaren und anderen kirchlichen Bildungsstätten, Zuwendungen an den Klerus, gegenwärtig in Höhe von 3 Milliarden Pesetas).

In Wirklichkeit zögert nicht nur der Vatikan, sondern auch die *spanische Regierung;* weniger zwar mit einer Änderung des Konkordats, wohl aber mit einer tiefer gehenden Distanzierung zwischen Kirche und Staat. Sie möchte einerseits die politische Stellung einer Kirche, in der sich immer mehr Kleriker und auch Bischöfe kritisch gegenüber der

Staatsgewalt verhalten, nicht durch eigene Subsidien übermäßig stärken. Sie möchte aber wegen des notwendigen Rückhalts im Volk die moralische Unterstützung durch die Kirche nicht völlig verlieren.

Die *spanischen Bischöfe* sind in ihrer Mehrheit für eine größere Distanzierung zur staatlichen Macht und für eine gründliche Revision der vertraglichen Regelungen, sind sich aber über den einzuschlagenden Weg und die anzuzielenden konkreten Lösungen uneins. Der Konkordatsentwurf vom Juli 1970 sah für Bischofsernennungen vor, was auch im Verhältnis zu den Regierungen anderer Staaten die Regel ist: die Möglichkeit eines staatlichen Vetos im Falle von politischen Bedenken. Aber mehr als zwei Drittel der Bischöfe lehnten diese Formel ab. Die Mehrheit von ihnen wünschte eine radikalere Trennung, zögert aber ihrerseits, den Schritt zu forcieren — nicht zuletzt wegen der kurzfristig schwer zu verkraftenden finanziellen Einbußen. Inzwischen fordert man kirchlicherseits den einseitigen Verzicht des Staatschefs auf die Ernennung von Bischöfen oder versucht dieses Recht (das nur für residierende Bischöfe gilt) durch Umbesetzungen und durch Ernennung von Weihbischöfen zu umgehen (vgl. HK, Januar 1972, 10). Der Staat seinerseits stichelt durch Verweigerung bestimmter Zuwendungen, wie neulich gegenüber einem Priesterseminar mit dem Hinweis, dieses sei so gut wie leer.

Mit der Konkordatsfrage hat sich in diesen Wochen die Hauptkommission der Bischofskonferenz von neuem zu befassen, da unter anderem die neuerliche Ernennung von drei Weihbischöfen in Madrid und die Berufung eines wenig francofreundlichen Weihbischofs in San Sebastián wieder zu heftigen öffentlichen Diskussionen geführt hat. Dennoch ist sich eine breite spanische Öffentlichkeit im Prinzip darüber einig, daß, wie jüngst die große spanische Tageszeitung „La Vanguardia Española" schrieb, Kirche und Staat heute „eine freundschaftliche, aber gut definierte Trennung" brauchen.

Priesterkongreß ohne Bischöfe

Ganz anderer Meinung waren die 1000 Teilnehmer eines „Internationalen Priestertreffens", das von der konservativen, dem Faschistenführer Blas Pinar nahestehenden *Spanischen Priesterbruderschaft* (Hermandad Sacerdotal Española) vom 26. bis 28. September in Zaragoza veranstaltet wurde. In einer gemeinsamen Erklärung verband die Versammlung ihr Bekenntnis zu Papst und Kirche sowie ein traditionalistisches Verständnis des Priesteramts, das jede Art von sozialem oder politischem Engagement ausschließt, mit der Absage an den von den Bischöfen verfolgten gemäßigten Reformkurs (vgl. ABC, 29. 9. 72). Die Versammlung gab deutlich zu verstehen, daß die vom spanischen Episkopat angesteuerte Trennung der „Ehe von Thron und Altar" für sie unannehmbar erscheint. Die Versammlung betonte indessen ihre „uneingeschränkte Übereinstimmung" mit dem seinerzeit aufsehenerregenden „Dokument" der römischen Kleruskongregation, das Anfang März den Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Enrique y Tarancón*, auf merkwürdigen Umwegen erreichte und eine als „von höchster Autorität" ausgegebene scharfe Kritik an der Asamblea conjunta beinhaltete (vgl. HK, April 1972, 204).

Schon damals war eine gewisse Polarisierung unter den Bischöfen und im spanischen Klerus sichtbar geworden. Diese hat sich mit dem Priestertreffen in Zaragoza verschärft. Dies zeigt die Vorgeschichte dieses Treffens und die Haltung der Hierarchie diesem gegenüber. Die Tagung fand nicht das erhoffte internationale Echo. Zwar waren unter den Teilnehmern einige Deutsche, Engländer, Österreicher, Schweizer und eine größere Gruppe gleichgesinnter französischer Priester, aber die als Redner angekündigten geistlichen Würdenträger aus Spanien und dem Ausland blieben aus, mit Ausnahme eines resignierten spanischen Bischofs aus Peru, der gegenwärtig in Spanien lebt. Dies war die Folge einer *Erklärung der ständigen Kommission der spanischen Bischofskonferenz*, in der betont wurde, daß „der spanische Episkopat diese Versammlung weder unterstützt noch autorisiert" habe. Der angekündigte päpstliche Segen blieb aus, ebenso unterblieb auf Weisung des Staatssekretariates die Teilnahme römischer Kurienkardinäle (vgl. ABC, 15. 9. 72). Das Telegramm der Versammlung an Papst Paul blieb ohne Antwort, und die wenigen mit der Bruderschaft offen sympathisierenden Bischöfe mußten von der Teilnahme an dem Treffen absehen. Auch Erzbischof *P. Cantero-Cuadrado*, bekannt durch seine regierungsfreundliche Einstellung, die ihn noch kürzlich gehindert hatte, den angebotenen Sitz in den Cortes auszuschlagen, der zunächst seine ausdrückliche Einwilligung zu der Tagung gegeben hatte, zog vor, sich von dem Priestertreffen fernzuhalten. Weihbischof *Guerra Campos* von Madrid sandte der Versammlung jedoch ein Sympathie-Telegramm, in dem er sein unfreiwilliges Fernbleiben bedauerte und die im letzten Moment durch „undurchsichtige Maßnahmen" (der Bischofskonferenz), die er als „am Rande des Rechts" bezeichnete, entstandenen Schwierigkeiten hervorhob. Der Madrider Weihbischof, dessen Sympathien gegenüber dem Franco-Regime ebenso sprichwörtlich sind wie sein traditionalistisches Kirchenverständnis, der aber in der Erzdiözese Madrid keine Leitungsfunktionen mehr ausübt, ermunterte die Teilnehmer: „Vergeltet nicht Böses mit Bösem, besiegt das Schlechte durch Gutes, die Wahrheit wird Euch frei machen, aber verkauft sie nicht für ein Linsengericht" (nach ABC, 27. 9. 72).

Dieses Telegramm dürfte immerhin ein Indiz dafür sein, daß der „Priesterbruderschaft" als konservativer Kraft im spanischen Klerus trotz Mißbilligung der Tagung durch den Vatikan und die Bischofskonferenz und trotz der Klagen, wie sie immer wieder unter den Teilnehmern laut wurden — „Wir sind wie das Alte Testament: man hält uns nicht mehr für katholisch!" oder „Aus den Hirten, die wir waren, hat man Schafe gemacht, die zur Schlachtbank geführt werden sollen!" (vgl. La Croix, 2. 10. 1972) —, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zukommt. Sie kann immerhin mit der Unterstützung durch eine, wenn auch kleine Gruppe spanischer Bischöfe rechnen; ihr besonderes Gewicht jedoch erhält sie durch kirchenfremde Einflüsse, durch ihre engen Bindungen an ultrarechte Sektoren des spanischen Regimes. Die im vergangenen Jahr von der Gegenseite aufgestellte Behauptung, die „Bruderschaft" werde von Kreisen der an der Rückkehr zur Demokratie desinteressierten Industrie finanziell gefördert, ist bisher nicht dementiert worden (vgl. KNA 30. 9. 72). Politische Einflüsse überschneiden sich bei ihr deutlich

mit religiösen Anliegen. Die Bruderschaft, die nach Ansicht von Kardinal *V. Enrique y Tarancón* (vgl. KNA 18. 9. 72) mit dem Treffen von Zaragoza unter dem Anschein des Rechtes versucht habe, eine Trennung der Priester von der Hierarchie zu provozieren, was als höchst gefährlich zu bewerten sei, dürfte den spanischen Episkopat in nächster Zukunft noch vor manches Problem stellen.
Es ist auch nicht zu übersehen, daß sich in den letzten Monaten auch innerhalb des Episkopats selbst eine stärkere Polarisierung abzeichnet. Ein Teil der Bischöfe gruppiert sich, ohne daß eine direkte Liaison mit der Bruderschaft bestünde, um den neuen spanischen Primas, Erzbischof *J. González Martín* von Toledo, dessen eigentliche Rolle erstmalig in der Intrige um das vorhin erwähnte „römische Dokument" klarer geworden war und der erst kürzlich in einem Vortrag im Rahmen einer theologischen Woche in Toledo der traditionellen Perspektive Ausdruck gab, aus der er mit Sorge die kirchliche Situation in Spanien betrachtet (vgl. ABC 3. 9. 72).

Die Sorgen des Primas

Erzbischof González formulierte damals diese seine Sorge in sieben Punkten:
1. Anstelle der Unterordnung unter das kirchliche Lehramt träten Gruppen von Theologen, die „sich alle Freiheiten erlauben" würden.

2. Die Hierarchie sei unter sich uneins geworden. Sie werde dadurch behindert, die Grenze zwischen Tolerierung und Verbot klar zu ziehen.

3. Spaniens Kirche sei von einem „Inferioritätskomplex" gegenüber den anderen Kirchen in Europa heimgesucht. Dies führe zu einer bedauerlichen Überempfindlichkeit im Bereich der Doktrin und der Pastoral.
4. Es zeichne sich eine Schwerpunktverschiebung des Glaubens auf die Inkarnation ab. Das führe einmal zur Politisierung kirchlicher Arbeit, zum andern aber auch wiederum zu einem „desinkarnierten Spiritualismus", der unfähig zur Verkündigung sei.

5. Man lasse sich leichtsinnig von der nachkonziliaren Entwicklung treiben und wolle alles auf einmal reformieren, ohne auf die Gesetze der Tradition Rücksicht zu nehmen.

6. Es herrsche Konfusion in den Fragen der Beziehungen Staat—Kirche, die ohne Rücksicht auf die konkreten spanischen Verhältnisse aus dem angestammten „rechtlich-soziologischen" Zusammenhang gerissen würden.

7. Unter ständiger Berufung auf die Freiheit und die Würde der Person werde die Klarheit der Lehre geopfert. Man huldige einem religiösen Feuilletonismus, der mehr für einen christlich gefärbten sozialen und musischen Humanismus als für eine „liebevolle und bewußte Bewahrung des Glaubens" tauge.

Der Erzbischof von Toledo, der, offenbar seine Ehrenstellung als Primas nutzend, sich in den letzten Monaten deutlich als ein Antipode des reformfreudigen Vorsitzenden der Bischofskonferenz herauskristallisiert hat, meinte, das Konzil habe „keinen neuen Baum gepflanzt", sondern eine „neue Agrartechnik" entwickelt mit veränderten Bodenverhältnissen. Jetzt aber seien viele Leute desorientiert, weil ihnen die rechte Nahrung fehle.

Wie lebt der ungarische Klerus?

Aus ungarischen kirchlichen Kreisen gelangen aufgrund einer falsch verstandenen Imagepflege nur selten Selbstdarstellungen eigener Probleme zur Publikation. Das dürfte mit ein Grund dafür gewesen sein, daß ein Bericht des Budapester Theologieprofessors *T. Nyiri* in der in Budapest erscheinenden theologischen Zeitschrift „Teológia" (Heft 3, 1972) über das Leben des katholischen Klerus in Ungarn großes Interesse hervorgerufen hat. Die Meldung verdient auch wegen ihrer schonungslosen Offenheit und ihrer Besorgnis Beachtung. Der Verfasser stellt einleitend fest, daß das Leben des Klerus in Ungarn von drei Faktoren entscheidend mitbestimmt wird: von den Impulsen, die im Konzil ihren Ursprung haben, von den gesellschaftlichen Veränderungen innerhalb des Landes und von den überall auftretenden Meinungsverschiedenheiten und Interpretationskonflikten zwischen jenen Gruppen im Klerus, welche kirchlichen Reformen in Anpassung an die heutigen Verhältnisse aufgeschlossen gegenüberstehen, und jenen, welche ihre Identität, wie sie sie bisher verstanden haben, auch weiter verteidigen wollen. Die Analyse selbst stützt sich auf eigene und fremde Erfahrungen und umfaßt sechs Punkte: die nachkonziliare theologische Erneuerung, Glaubens- und Seelsorgsprobleme, den Zölibat, die Stellung des Priesters in der Gesellschaft und die Frage Kirche und Säkularisierung.

Theologische Erneuerung nicht sehr gefragt

Die Bestimmungen des Konzils werden, so stellt der Bericht fest, von 15 bis 20 % des ungarischen Klerus als zu progressiv eingestuft. Sie seien nach Ansicht dieser Gruppe für die im heutigen kirchlichen Leben feststellbare Unsicherheit und Unruhe verantwortlich. Etwa die gleiche Anzahl von Priestern hält die Konzilsbeschlüsse jedoch für ausgesprochen gut und nützlich. Diese sich widersprechende Einschätzung, die für das kirchliche Leben nicht wenig Konfliktstoff bedeutet, könne sich freilich kaum auf gründliche Kenntnisse stützen. Denn nur 15 bis 20 % der Seelsorger hätten die Konzilsdokumente gelesen und etwa die gleiche Zahl kenne maximal die Hälfte der Konzilsbeschlüsse aus eigener Erfahrung. Alle anderen bezögen ihr Wissen aus zweiter Hand.

Unter den ungarischen Geistlichen sei durchaus die Einsicht vorhanden, daß eine theologische Weiterbildung notwendig ist. Sie würden jedoch nur wenig Zeit dafür aufwenden. Die Gruppe derer, die täglich eine Stunde oder mehr ihrer Weiterbildung bzw. dem Studium theologischer Literatur widme, mache kaum 20 % aus; die Hälfte der Geistlichen verwende in der ganzen Woche dafür — einschließlich der Predigtvorbereitung — nur zwei bis drei Stunden. Priesterliche Rekollektionen würden nur unregelmäßig abgehalten, die Vorträge seien selten zeitgemäß. Etwa die Hälfte der Seelsorger finde eine Teilnahme an ihnen unbequem. Sie lehnen ein Neudurchdenken theologischer Probleme von vornherein ab.

Nyiri weiß aber auch Positives über die theologische Erneuerung zu berichten. „Ein Teil der Seelsorger beschäftigt sich ernsthaft mit den religiösen Schwierigkeiten des heutigen

Menschen, er kennt die diesbezügliche Fachliteratur und sucht nach den heute geeignetsten Seelsorgsmethoden." Wenn Nyiri auch — als positive Folge der theologischen Erneuerung — in der theologischen Ausbildung gewisse Erneuerungen feststellt, so muß er aber doch einschränken: „Aufgrund der Kluft zwischen den Bedürfnissen der Seelsorge und dem Theologiestudium sind nur wenige befähigt, selbst theologische Überlegungen anzustellen; sie sind in der konkreten Anwendung der Moralnormen unsicher und ohne Orientierung in der modernen Seelsorge."

Glaube, Verkündigung, Zölibat

Rund drei Viertel der älteren Priester haben nach Nyiri keine oder fast keine *Glaubensprobleme.* Aber besonders unter den Jüngeren werde häufig darüber geklagt, daß die heute noch geltenden Normen, die geistlichen Übungen und religiösen Zeremonien sich zuwenig an das Evangelium anlehnen und daß das Kirchenbild verschwommen sei. Die Glaubensfrage gehöre bei den Jüngeren auch in Ungarn zu den grundlegenden Spannungen des priesterlichen Lebens. Die Gründe dafür seien die gleichen wie auch in anderen Ländern.

Glaubensprobleme der Priester würden aber auch mit *innerkirchlichen Problemen* zusammenhängen. Viele würden die Folgen eines statischen Gottesbildes im Unverständnis der kirchlichen Obrigkeit ihren Schwierigkeiten gegenüber, in der Nichtbeachtung ihrer Person sowie in der Erniedrigung ihrer menschlichen Person am eigenen Leibe zu spüren bekommen.

Viele Priester, so fährt der Bericht fort, sind der Meinung, daß Sinn und Bedeutung des priesterlichen Amtes ungenügend geklärt seien. Viele sind mit der kirchlichen Bürokratie unzufrieden. Rund ein Drittel der Priester zeige sich an einer glaubwürdigen Vermittlung einer authentisch gelebten Religion und religiösen Erfahrung ausdrücklich interessiert. Für eine bessere Verkündigung des Evangeliums halten sie die Entwicklung von neuen pastoralen Strukturen für unerläßlich.

Weiter heißt es bei Nyiri: viele Priester blieben von ihrer Tätigkeit unbefriedigt, Erfolgserlebnisse seien selten und die Früchte ihrer Arbeit oft nur schwer zu erkennen. Viele könnten diesen Mangel an menschlicher Bestätigung nur durch Ersatzhandlungen kompensieren: sie würden zu Rosenzüchtern oder Imkern oder errichteten Hühnerfarmen.

Die Verunsicherung im priesterlichen Leben erfaßt auch die *Priesterkandidaten.* Ein beträchtlicher Teil von ihnen ist über ihren künftigen Beruf unsicher. Nicht jeder will sich für sein ganzes Leben verpflichten. Man macht innere *Vorbehalte:* Sollte es das Wohl der Gläubigen oder das eigene Wohl ratsam erscheinen lassen, würde man einen anderen Beruf ergreifen.

Ungewohnt für sozialistische Länder ist die Feststellung Nyiris zum *Zölibat:* „Ungefähr ein Drittel unseres Klerus betrachtet den Zölibat nicht als einzig mögliche priesterliche Lebensform. Erfahrungen sprechen für die Annahme, daß die Hälfte der ungarischen Priester die heutige institutionelle Form — keineswegs die Idee — des Zölibats mißbilligt." Das Gros der Seminaristen in den unteren Semestern sei zwar mit der bestehenden gesetzlichen Regelung zufrieden; ihre Begeisterung sinke aber von Jahr zu Jahr. Gegen Ende des dritten Studienjahres sei die Hälfte der Priesterkandidaten mit der jetzigen Regelung des Zölibats nicht mehr einverstanden, und etwa die gleiche Anzahl — beide Gruppen sind nicht identisch — würde gern heiraten, wenn die Möglichkeit dazu bestünde.

Die Haltung der kirchlichen Obrigkeit in dieser Frage ist nach dem Bericht von Nyiri durchwegs pragmatisch. Obwohl das päpstliche Rundschreiben „Sacerdotalis coelibatus" streng vorschreibt, daß die zur Weihe zugelassenen Kandidaten für das Leben als Priester und für den Zölibat eine echte Berufung erkennen lassen müssen, werde in Ungarn eine mehrere Jahrzehnte alte Praxis beibehalten: die Bischöfe erteilen jedem die Priesterweihe, der das Zölibatsgesetz nicht direkt ablehnt.

Gesellschaftlich isoliert

Deprimierend sind die Aussagen des Berichtes über die *Stellung des Priesters in der Gesellschaft.* Die Hälfte von ihnen „lebt einsam, gesellschaftlich ausgestoßen und hat keine persönlichen Kontakte. Sie sind müde, gebrochen. Sie haben weder als Menschen noch als Christen, noch als Verkündiger des Evangeliums ihre Identität gefunden. Sie gehören nirgendwohin. Nicht einmal die gemeinsame Arbeit verbindet sie miteinander, und höchstens ein Fünftel von ihnen hat freundschaftliche Kontakte zu den Mitbrüdern."

Diese Probleme der *persönlichen Beziehungen* werden durch ungleiche berufliche Beanspruchung noch verschärft. Viele Seelsorger übten ihren Beruf nicht mehr als täglich zwei bis drei Stunden aus. Die übrige Zeit stünden sie in „Bereitschaftsdienst". Diese nervenzermürbende Untätigkeit töte auch noch die letzten Reste schöpferischen Interesses. Die Hälfte der ungarischen Priester lebe auf dem Land in kleinen Pfarreien, wo sie unterbeschäftigt seien und wo sie selten einen Gesprächspartner finden. Andere dagegen seien beruflich überlastet. Sie halten wöchentlich bis zu 25 Religionsstunden (oft in verschiedenen Ortschaften), feiern sonntags drei- bis fünfmal die Eucharistie, halten ebenso viele Predigten und sind darüber hinaus voll als Kaplan oder Pfarrer in der Seelsorge eingesetzt. Die einzige Lösung für ein solches Ungleichgewicht wäre eine Erneuerung der veralteten kirchlichen Organisation, eine Umstrukturierung des Pfarrsystems auf eine überdiözesan geplante und gestaltete Seelsorge hin. Das ungarische Pfarrsystem, so meint Nyiri, könne so oder so nur noch wenige Jahre aufrechterhalten werden. Über zwei Drittel der Priester einer der größten Diözesen des Landes seien älter als fünfzig Jahre.
Neben diesen menschlichen Problemen müßten auch noch materielle Sorgen bewältigt werden. Das Einkommen der Priester erreicht — von wenigen Ausnahmen abgesehen — nicht das durchschnittliche Gehalt eines Hauptschullehrers.

Das Selbstverständnis des Priesters, stellt der Bericht fest, habe sich auch in Ungarn beträchtlich gewandelt. Die Berufung in das geistliche Amt werde von einem Drittel der Priester nicht mehr als hierarchische Würde angesehen. Offen diskutiert man darüber, daß die gegenwärtigen kirchlichen Strukturen unwirksam und für die Verkündigung des Evangeliums hinderlich seien. Immer mehr Geistliche vertreten die Meinung, daß der Priester sich auch gesellschaftlichen Gestaltungsfragen nicht entziehen dürfe.

Als um so vordringlicher bezeichnet Nyiri die Aufgabe der ungarischen Kirche, ihr eigenes Selbstverständnis mit der *marxistischen Religionskritik* zu konfrontieren. Bis heute habe man dazu noch nicht einmal die Problemstellung formuliert, obwohl die jüngere Generation der Gläubigen die Thesen der marxistischen Religionskritik über die religiöse Entfremdung genügend kennt und auch verwendet.

Allzulange geschwiegen ...

Die Situationsanalyse Nyiris beschränkt sich bewußt auf ausgewählte Gebiete. Sie läßt sich auch, wie der Autor selbst betont, mangels exakter Untersuchungen in Details nicht genügend belegen. Dieser Umstand kann — angesichts der eindringlichen Argumentation — von den Betroffenen selbstverständlich zur Entkräftung der vorgebrachten Fakten und Tendenzen verwendet werden. Damit würde man aber der Kirche Ungarns den denkbar schlechtesten Dienst erweisen. Die kirchlichen Probleme des Landes sind nur allzulange unerkannt, unausgesprochen und unaussprechbar gewesen. Wenn nach so vielen von amtlichem Optimismus getragenen Erklärungen über die Lage der ungarischen Kirche einmal von sicher nicht unkompetenter Seite schockierende Probleme offen beim Namen genannt werden, so wäre es unglaubwürdig, wollte man den Mangel an Untersuchungsergebnissen als Argument benutzen, um den Ernst der Lage herunterzuspielen. Fehlen doch solche Ergebnisse nicht zuletzt wegen des mangelnden Verständnisses der zuständigen Stellen. Man kann mit dem Autor nur hoffen, daß diese Untersuchungen nun nicht mehr allzulange auf sich warten lassen.

Die zweite Europäische Konferenz der Justitia-et-Pax-Kommissionen

Das Verhältnis der erweiterten Europäischen Gemeinschaft zu den Ländern der Dritten Welt war das Hauptthema der zweiten Konferenz der Justitia-et-Pax-Kommissionen europäischer Länder, die vom 11. bis 14. Oktober 1972 in Ostende stattfand. Vertreter aus 11 Ländern (Belgien, BRD, Frankreich, Großbritannien, Irland, Luxemburg, Malta, Niederlande, Polen, Spanien und Schweiz) nahmen am Treffen teil. Die führenden Männer des Sekretariats der Päpstlichen Kommission (mit Prälat *J. Gremillion* an der Spitze) waren als Beobachter anwesend.

Stand die im März 1971 in Aachen stattgefundene erste europäische Justitia-et-Pax-Konferenz (vgl. HK, April 1971, 167 f.) im Zeichen der selbstkritischen Standortbestimmung und der Beziehungsklärung zur römischen Kommission, befaßte sich die zweite Konferenz fast ausschließlich mit Sachfragen. Die EWG war das Haupttraktandum; danach wurde das Problem des Friedens und der Gerechtigkeit in den Afrikaterritorien Portugals erörtert. In einem dritten Themenkreis befaßte man sich mit der dritten Bischofssynode, die u. a. das Thema Gerechtigkeit in der Welt behandelt hatte.

Forderungen zur Entwicklungspolitik der EWG

Das neue kritische Bewußtsein, das vor allem bei der jungen Generation in bezug auf die europäische Gemeinschaft erwacht ist, hat auch die Diskussion in Ostende weitgehend bestimmt. Darauf wies Kardinal *L. J. Suenens* schon in seinem Eröffnungsvortrag hin. Europa, so sagte er, sei auf dem Weg zu einer Entwicklung, die Gerechtigkeit und Frieden in der ganzen Welt entscheidend beeinflussen werde. Das Hauptproblem des „neuen Europa" sei aber nicht die Regelung der Beziehungen unter den Mitgliedstaaten („Europa ad intra"), sondern das Verhältnis, das die Europäische Gemeinschaft gegenüber den Ländern der Dritten Welt einnehme („Europa ad extra"). In seinem Grundsatzreferat unterstrich der französische Wirtschaftswissenschaftler und EWG-Spezialist *H. Perroy SJ* die Bedeutung, die der EWG-Beitritt Großbritanniens für die Länder des britischen Commonwealth und somit für viele Entwicklungsländer habe. Die Europäische Gemeinschaft müsse nicht nur ihr Verhältnis zu den 19 bereits assoziierten Staaten Afrikas neu regeln, sondern hätte jetzt auch die Chance, sich an der Entwicklung der karibischen und asiatischen Commonwealth-Länder (vor allem Indien, Pakistan und Bangla Desch) aktiver als früher zu beteiligen.

Die wichtigsten Diskussionspunkte wurden in einer *Resolution* zusammengefaßt, die an die am 19. und 20. Oktober in Paris tagenden Regierungschefs der erweiterten EWG weitergeleitet wurde. Darin wurde die europäische Gipfelkonferenz zur Verwirklichung einer Reihe von Maßnahmen zugunsten der Entwicklungsländer aufgefordert: (1) Die Öffnung der EWG für Exporte aus Entwicklungsländern durch Senkung der Zollschranken und die Revision der Mengenbestimmungen für Produkte aus der Dritten Welt; (2) Begünstigung des Exports aus Entwicklungsländern von Halb- und Fertigprodukten (einschließlich verarbeiteten landwirtschaftlichen Produkten) durch eine Verbesserung des allgemeinen Präferenzsystems der EWG; (3) Umgestaltung der Landwirtschaftspolitik der EWG, vor allem durch den Abbau der Zuckerproduktion, damit Absatzgarantien und bessere Preise für landwirtschaftliche Produkte aus Entwicklungsländern möglich werden; (4) Verwirklichung einer echten Gleichberechtigung zwischen der EWG und den mit ihr assoziierten Entwicklungsländern (z. B. durch die Umwandlung des Europäischen Entwicklungsfonds in eine eigentliche Entwicklungsbank); (5) engere Zusammenarbeit der EWG mit den regionalen Wirtschaftsgemeinschaften in den Entwicklungsländern, gleichgültig ob sie der EWG assoziiert sind oder nicht; (6) Abstimmung des Entwicklungshilfeprogrammes der EWG auf die Entwicklungspläne der einzelnen Länder und aktivere Mitarbeit zur Überwindung des sozio-ökonomischen Dualismus in Entwicklungsländern; (7) die Programmierung des EWG-Budgets mit dem Ziel, bis 1975 0,7 Prozent des Bruttosozialproduktes der Gemeinschaft für Entwicklungsfinanzierung freizumachen; (8) Aktive Maßnahmen (z. B. durch großzügige Zuwendung von Sonderziehungsrechten, strengere Kontrolle von Exportkrediten), um der Verschlechterung der *terms of trade*, die sich durch die Preissteigerung der europäischen Exportprodukte ergeben, entgegenzuwirken; und (9) sofern von der EWG für Privatinvestitionen ein gemeinsames System der Investitionsrisiko-

garantie entwickelt wird, soll dies der Wahrnehmung der Interessen der Entwicklungsländer durch Abkommen über Steuern, Rückfluß von Profiten, staatliche Beteiligung etc. entgegenkommen.

Kritik an der Politik Portugals

Der Weckung des kritischen Bewußtseins diente auch die Diskussion über die Lage in Mozambique, Angola und Guinea-Bissao. Auf Einladung der Konferenz hielt der Missionar *L. A. Da Costa,* der vor kurzem Mozambique verlassen mußte, ein Referat über die rassische Unterdrückung in den portugiesischen Afrika-Territorien. Auch der Sprecher der spanischen Delegation behandelte z. T. dieses Thema, und eine vom internationalen Sekretariat der Pax-Christi-Bewegung zusammengestellte Dokumentation orientierte über die Lage der politischen Flüchtlinge aus Portugal. In einer von der Konferenz verabschiedeten *Resolution* (bei der sich die Delegationen der BRD, Großbritanniens und Maltas der Stimme enthielten), wurde der Vatikan aufgefordert, sich dafür einzusetzen, daß „das Selbstbestimmungsrecht der afrikanischen Völker (unter portugiesischer Herrschaft) verwirklicht wird" und das Konkordat, Missionsabkommen und Missionsstatut zwischen dem Heiligen Stuhl und Lissabon revidiert oder abgeschafft werden, da „der Inhalt dieser Abmachungen einer Anerkennung eines ungerechten Systems seitens der Kirche gleichkommt". Die Resolution forderte die nationalen Justitia-et-Pax-Kommissionen auf, bei ihren Regierungen darauf hinzuwirken, daß *Waffenlieferungen* an Portugal eingestellt und den politischen Flüchtlingen, vor allem den portugiesischen Militärdienstverweigerern, ein wirksamer Rechtsschutz gewährt werde. Schließlich wurde die Päpstliche Kommission gebeten, sich öffentlich mit dem *Utrechter Beschluß des Zentralausschusses des Weltkirchenrates* zu solidarisieren, wonach kirchliche Gelder von jenen Banken zurückzuziehen seien, die an der Finanzierung der Staudämme von Cabora Bassa (Mozambique) und Kunene (Angola) beteiligt sind. Im Hintergrund der recht hart klingenden Resolution stand das Bewußtsein, daß Stellungnahmen und Maßnahmen der katholischen Kirche zugunsten der Gerechtigkeit und des Friedens weitgehend der Glaubwürdigkeit entbehren, solange die Verstrickung der Kirche mit der Afrikapolitik Lissabons bestehen bleibt.

Diskussion über die dritte Bischofssynode

In einem Grundsatzreferat nahm der Belgier *M. Fraeyman* eine Prüfung des Dokumentes der dritten Bischofssynode „Über Gerechtigkeit in der Welt" vor. Positiv bewertete Fraeyman den theologischen Gesamtrahmen, in dem die Synode das Problem der Ungerechtigkeit behandelt habe; als mangelhaft beurteilte er jedoch die Analyse der internationalen Strukturen der Ungerechtigkeit. Die analytischen Ansätze, die in der Diskussion und in den Arbeitsgruppen während der Synode noch vorhanden waren, seien aus dem abschließenden Dokument fast ganz verschwunden. Auch Kardinal *Suenens* hatte in seinem Eröffnungsvortrag auf diese Frage hingewiesen. Bei der Erfassung der Ungerechtigkeit *in der Welt,* so Suenens, könne es nicht darum gehen, Ungerechtigkeiten in einzelnen Ländern und Regionen nebeneinanderzustellen. Es gehe vielmehr um die Erfassung der freilich komplizierten „Gesetzmäßigkeiten" und Mechanismen der Beherrschung und Unterdrückung auf internationaler Ebene. Fraeyman kritisierte weiterhin, daß das Problem der Revolution und Gewalt als Weg der Veränderung im Synodendokument nicht aufgearbeitet worden sei.

In die Resolution der Justitia-et-Pax-Konferenz zu diesem Themenkreis wurden mehrere Postulate der dritten Bischofssynode, die sich mit der Verwirklichung der Gerechtigkeit innerhalb der Kirche selbst befassen (vgl. den Wortlaut in HK, Januar 1972, 39), mit Nachdruck aufgenommen. Nach Meinung der Delegierten in Ostende ist die Verwirklichung dieser Postulate eine Vorbedingung für ein glaubwürdiges Zeugnis der Kirche in Fragen der Gerechtigkeit. So fordert die Justitia-et-Pax-Resolution die baldmöglichste Revision des kirchlichen Gerichtsverfahrens, praktische Maßnahmen gegen die Diskriminierung von Frauen seitens kirchlicher Gemeinschaften und Institutionen und vor allem die Konstituierung einer gemischten Kommission, die sich mit den Fragen des Kirchenbesitzes und der Möglichkeit seiner Verwendung für die Armen der Welt befassen soll.

Unterschiede zu Aachen

Rückblickend auf die zweite europäische Justitia-et-Pax-Konferenz drängen sich einige kritische Feststellungen auf.

Im Gegensatz zum ersten Justitia-et-Pax-Treffen in Aachen wurde in Ostende von den Leitern des Sekretariats der Päpstlichen Kommission kaum Notiz genommen. Keiner der Delegierten bat die Vertreter aus Rom um einen Tätigkeitsbericht noch ergriff Msgr. Gremillion die Initiative, die Nationalkommissionen aus 11 Ländern direkt über die Arbeit des römischen Sekretariats zu informieren. Die Gründe für diese Verhaltensweise sind nicht klar. Wollten die Nationalkommissionen dadurch ihre Autonomie gegenüber dem Sekretariat der Päpstlichen Kommission und dieses seine Politik der Nichteinmischung gegenüber den Nationalkommissionen dokumentieren? Oder war dies der Ausdruck einer Resignation gegenüber der Päpstlichen Kommission, auf die man vor zwei Jahren noch so viel Hoffnung gesetzt hatte?

Was das *Profil der einzelnen nationalen Kommissionen* betrifft, so traten die französische, die belgische, die niederländische und die englische als „die vier Starken" auf. Sie bestimmten weitgehend den Verlauf der Diskussion. Sie waren gut informiert, was nicht zuletzt auf ihre hauptamtlich arbeitenden und relativ gut dotierten Sekretäre zurückzuführen war. Diesen gegenüber wirkte die deutsche Vertretung eher als Bremser, was gewiß nicht nur negativ zu werten war, insofern die Vertreter der Bundesrepublik in der theoretischen Diskussion manches schärfer auf den Begriff zu bringen vermochten, als dies anderen Delegierten gelang. Ein von einer internationalen Kommission erstelltes Papier über die Stellung der Kirche zu Fragen der internationalen Gerechtigkeit wurde wegen des Widerstands der deutschen Vertreter nicht verabschiedet. Diese wehrten sich unter anderem gegenüber einem in deutschen Ohren mißverständlich klingenden Begriff der „kollektiven Verantwortlichkeit" und gegen einen politisch und moralisch rein negativ verstandenen Begriff von Herrschaft und Beherrschung (domination). Vordergründig

waren dies Verständigungsschwierigkeiten sprachlicher und mentaler Natur, aber diese hingen doch auch mit der verschiedenen Struktur- und Arbeitsweise der nationalen Kommissionen zusammen. Die westeuropäischen Kommissionen sind institutionell und personell unabhängiger zusammengesetzt. Dies läßt ihnen mehr Raum für freie Initiative, führt aber auch gelegentlich dazu, daß ideologische Positionen theoretische Fundamente überwuchern. Im Gegensatz zu den westeuropäischen Delegationen waren die Abgeordneten aus Deutschland direkt mit kirchlichen Institutionen wie Misereor, Adveniat und mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken verbunden. Diese institutionelle Verschränkung bringt gewiß mehr Stabilität, aber engt auch die operationelle Selbständigkeit des „Deutschen Arbeitskreises für Frieden und Entwicklung" ein.

Osteuropäer fehlten

Schließlich war man sich in Ostende dauernd bewußt, daß eine Versammlung von 11 Justitia-et-Pax-Kommissionen nur mit großem Vorbehalt sich als *gesamteuropäisch* ausgeben darf. Aus Osteuropa war (wie schon beim ersten Justitia-et-Pax-Treffen) einzig Polen vertreten. Delegationen aus zwei weiteren Ländern des Ostens sollen keine Ausreisebewilligung erhalten haben. Somit stellt sich die Frage (die in Ostende nicht aufgeworfen wurde), ob der ständige Ausschuß der nationalen Kommissionen Europas nicht schon heute darauf hinarbeiten sollte, daß eine der nächsten Justitia-et-Pax-Konferenzen nicht in West-, sondern in Osteuropa stattfindet. Abwesend waren auch Delegationen aus den beiden großen katholischen Ländern Italien und Portugal. Obwohl schon in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes des* Zweiten Vatikanischen Konzils gefordert, besitzen diese beiden Länder bis heute noch keine Justitia-et-Pax-Kommissionen. In einem Schreiben an die Bischofskonferenzen von Italien und Portugal sprach die Konferenz denn auch die Bitte aus, daß der Episkopat dieser beiden Länder diese Forderung des Konzils endlich erfülle. In Österreich und den skandinavischen Ländern sollen zur Zeit Bemühungen im Gang sein, eine nationale bzw. gesamtskandinavische Kommission zu gründen.

Vorgänge und Entwicklungen

Christen und Juden als Volk Gottes

Zu einem internationalen theologischen Symposion in Luzern

Sieben Jahre nach der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils trafen sich vom 28. bis 30. September in Luzern Alt- und Neutestamentler, Judaisten und Kirchenhistoriker zu einem theologischen Symposion über die Thematik: *„Judentum und Kirche: Volk Gottes"*. Die Initiative zu dieser Begegnung ging von der Theologischen Fakultät Luzern und vom Institute of Judaeo-Christian Studies, Seton Hall University, New Jersey (USA) aus. Verantwortlich zeichneten Prof. *Cl. Thoma*, Inhaber des ersten vor kurzem in der Schweiz errichteten Lehrstuhls für Bibelwissenschaft und Judaistik, und Prälat *J. Österreicher* (New Jersey), der maßgeblich an der Ausarbeitung der Judenerklärung beteiligt war. Neben den wissenschaftlichen Experten war eine kleine Anzahl von Beobachtern geladen, und zwar solche Persönlichkeiten, die sich durch eigene Initiativen um den christlich-jüdischen Dialog bemühen.

Das Symposion war nicht dialogisch angelegt. Es nahmen zwar zum Katholizismus konvertierte Juden teil, es wurden aber keine Vertreter der jüdischen Religion eingeladen, und der Kreis der Teilnehmer aus zwölf Nationen wurde weiter durch die Tatsache eingeschränkt, daß auch keine evangelischen Christen anzutreffen waren. Eine Begründung für diese Einengung wurde nicht gegeben. Es wurde lediglich programmatisch erklärt, daß die Besinnung auf das theologisch zentralste christlich-jüdische Problem, die Frage nach dem Volk Gottes, „zunächst eine innerchristliche Aufgabe" sei. Trotz dieser Einschränkung auf katholische Teilnehmer wurde das Luzerner Symposion zu einem Ereignis christlicher Besinnung auf die *jüdischen Wurzeln des Christentums*, wie es nur wenige Tagungen zu gleichgerichteten Themen in den letzten Jahren waren.

Eine christliche Theologie des Judentums?

Das Gespräch wurde mit einer Problemübersicht von *J. Österreicher*, New Jersey (USA), über *das Volk Gottes in seiner Vielfalt und Einheit* eröffnet. Was in diesem wegweisenden Beitrag im Grunde versucht wurde, war nichts anderes, als Linien für eine „christliche Theologie des Judentums" auszuziehen (vgl. J. Österreicher, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Freising 1971), die es in unserer Dogmatik und Verkündigung erst in wenigen dürftigen Ansätzen gibt. Österreicher ging mit Recht bis auf den Noah- und Abrahamsbund zurück, um sowohl die universalen Perspektiven der biblischen Offenbarung im Bund mit der Schöpfung als auch die Erwählung Israels festzuhalten. Gibt es *zwei* Bundesvölker? Das Gottesvolk des Alten und das des Neuen Bundes? „Gibt es", so fragte er weiter, „ein zweifaches Israel? Ein wahres und ein falsches? Eines dem Geist, ein anderes dem Fleische nach? Oder gibt es trotz aller Spaltung und Spannung zwischen Kirche und Judentum letztlich nur ein Israel?" Diese Fragen trafen bereits, was sich noch zeigen sollte, in das Zentrum der Problematik, die mit dem Volk-Gottes-Begriff gegeben ist. Es besteht, von der Schrift her gesehen, überhaupt kein Grund zur Kennzeichnung der Kirche als des „neuen Volkes Gottes" gegenüber den Juden, so als ob die Kirche das „alte" Volk Gottes einfach abgelöst oder ersetzt hätte. Demzufolge sei auch das Verhältnis zwischen Judentum

und Christentum keineswegs im dogmatischen Schema „Verheißung-Erfüllung" unterzubringen, wie es durch Jahrhunderte in der christlichen Theologie geschehen ist. Die Kontinuität der Heilsgeschichte besteht vielmehr „unter dem Bogen des *einen* Bundes" (Karl Barth), den der Gott Israels unwiderruflich mit seinem auserwählten Volk (Röm 11, 28—29) geschlossen hat und der seine letzte Besiegelung, sein letztes Ja und Amen in der christlichen Glaubenserfahrung durch die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth gefunden hat. Der „neue" Bund ist nach Österreicher ein Bund *mit* Israel und nicht gegen es, und der Glaube der Väter (Hebr 11, 1—40) schwebt gleich einer „Wolke von Zeugen" (Hebr 12, 1) über dem geschichtlichen Pilgerweg der Kirche. Mit anderen Vortragenden betonte deshalb Österreicher das *einzigartige Solidaritätsverhältnis zwischen der Kirche und Israel.* Es beziehe sich auf das Alte Testament, auf das Judentum der Zeit Jesu, auf die Geschichte der Zerstreuung in der Vergangenheit und der Sammlung in der Gegenwart, kurzum auf seine ganze lange, oft hoffnungslos scheinende und doch so glaubensstarke Geschichte (vgl. dazu *W. Strolz* [Hrsg.], Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube, Freiburg 1971). Österreicher zitierte nach dieser biblischen Vergegenwärtigung abschließend *M. Barth:* „Wir müssen die Konsequenz ziehen, daß es unmöglich angeht, die Kirche auf Kosten von Israel als die alleinige Besitzerin und Hüterin der Wahrheit anzupreisen" (vgl. M. Barth, Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser, Reihe: Theologische Existenz heute, Heft 75, München 1959).

Volk Gottes im Alten Testament

Wenn auf diese durch einen *pastoralen* Grundton bestimmte Einführung eine Reihe von streng historischen und exegetischen Beiträgen folgte, so erweckte dies zuerst den Eindruck, als ob nun das Hauptthema durch erstklassige Fachleute neutralisiert, historisiert werden sollte. Doch ist hier grundsätzlich zu bedenken, daß der Glaube historische und begriffsgeschichtliche Untersuchungen nicht zu scheuen braucht, ja sie sind vielmehr für eine gründliche und vorurteilslose Besinnung auf das, was geschehen ist, unerläßlich. Die Entfernung des Christentums von seinem jüdischen Ursprung hätte niemals ein solches tragisches Ausmaß erreicht, wenn sich die christliche Theologie — insbesondere die Dogmatik — entschiedener und geduldiger an die *Eigenart der Quellen* des *biblischen* Glaubens gehalten hätte, anstatt unter die Vorherrschaft der abendländischen Metaphysik zu geraten.

Der Alttestamentler *R. Schmid* (Luzern) sprach über *„Israel als Volk Gottes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil".* Deut 26, 16—19 läßt nach Schmid erkennen, daß mit dem Begriff „Volk Gottes" die Sonderstellung Israels innerhalb der Menschheitsgeschichte gemeint ist. Diese besondere Gemeinschaft mit Gott ruht auf einer gegenseitigen Entscheidung Gottes und des Menschen. Existenz und Zukunft dieser Gemeinschaft gründen in der zuvorkommenden Liebe, in der unerschütterlichen Treue Gottes. Längst bevor Israel als Volksgemeinschaft bestand, gibt es Berufung, Erwählung und Verheißung (Abrahamsbund). Die Herausführung aus Ägypten lasse eine Volksgemeinschaft entstehen, in der sich die *sichtbar ausgeprägte Bereitschaft des Menschen* oder einzelner Gruppen, diesem auserwählten Volk anzugehören, zu zeigen beginnt. Schmid ging dann insbesondere auf die *Infragestellung des Gottesvolkes durch die Propheten* ein. Sie klagen das abtrünnige Volk an, sie zerschlagen seine Heilssicherheit (das Nein des Amos!), sie kündigen Unheil über Israel, Gottes Strafgericht an, und dennoch bleibt ein „heiliger Rest" (Jes 37, 32), ein volklich und religiöser Kern erhalten, der Gottes Verheißungen weiterträgt — zum Heil für alle Völker der Welt. Daß diese Botschaft von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird, dafür ist Israel verantwortlich, dazu ist es auserwählt.

In den Beiträgen der Judaisten *K. Schubert* (Wien) und *Cl. Thoma* (Luzern) wurde *Israel als Volk Gottes vom babylonischen Exil bis zur Hasmonäerzeit* und *das Volk-Gottes-Verständnis des Judentums zur Zeit Jesu* erörtert. Aus ihren Referaten können hier nur jene Züge festgehalten werden, die auf das Hauptthema zeigen. Im babylonischen Exil konstituiert sich nach Schubert eine jüdische Gemeinde mit einem Sendungsbewußtsein für die anderen Völker. Der dort entstehende *Schöpfungsbericht der Priesterschrift* soll den verschleppten Israeliten die Gewißheit geben, daß Gott als der Schöpfer Himmels und der Erde auch der Herr der Geschichte ist. Der Sabbat wird als ein Teil der Schöpfungsordnung verstanden, durch dessen Feier die Juden sich als die „wahren Kosmopoliten" erweisen. Unter den Juden kommt es nach der Aufhebung des babylonischen Exils zu einem Konflikt zwischen den Zurückgekehrten und den Daheimgebliebenen (Esra 4, 3). Es bildet sich eine kleine Gemeinde, in der die *messianischen* Erwartungen stark hervortreten. Die Pharisäer vertreten als „Gottes Minorität" (vgl. *R. R. Geis,* Gottes Minorität — Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte des Judentums in Deutschland, München 1971) die Idee der Nächstenliebe, und sie praktizieren eine Frömmigkeit, in der die Menschen der Weltvölker, weil auch sie nach Gottes Ebenbild erschaffen sind, in die eschatologischen Verheißungen aufgenommen sind. „Die Frommen aller Völker haben Anteil an der zukünftigen Welt." Gegensätzlich dazu verhalten sich *apokalyptisch* orientierte Gruppen, die mit den Fremden, den Nichtauserwählten nichts zu tun haben wollen.

Das Judentum als bleibende Wurzel des Christentums

Cl. Thoma war um den Nachweis bemüht, daß sich Jesus und seine Jünger in keiner Weise sektiererisch vom Judentum ihrer Zeit absetzen wollten. Das Judentum der Zeit Jesu ist als Volk Gottes alles andere als eine geschlossene Größe. Es gibt pharisäische Genossenschaften und spezielle Gruppen zur Durchsetzung bestimmter religiöser Aufgaben. Die Spiritualität des einfachen Volkes ist durch die Abrahamiten und die Ijobiten geprägt. Gottesfurcht und Nächstenliebe sind die Kennzeichen ihrer Frömmigkeit. Die weltabgewandte Kontemplation tritt hinter dem maßgebenderen Gebot der Mitmenschlichkeit zurück. Ein Jude ist, wer an den *einzigen* Gott und das auserwählte Volk glaubt, wer Götzendienst verschmäht und sich für Israel einsetzt. Thoma zeigte dann auf, wie es in der Zeit Jesu unter den Juden zu einer wachsenden Reflexion auf ihre Identität kommt. Die Last und Größe des Judeseins beruht darin, daß der Jude der Mensch einer besonderen Gottesnähe ist, das heißt aber im Blick auf den jüdischen

Geschichtsweg bedroht sein und hoffen wider alle Hoffnung. Für die Christen in unserer Zeit bedeutet dies, so formulierte Thoma abschließend: „Auch wir leben unter Bedrohungen und Wundern, auch wir wandern dem Zion entgegen, und insofern sind wir Volk Gottes. Das Judentum ist auf solche Menschen der Hoffnung auf die göttliche Vollendung aller Dinge angewiesen. Die letzte Klärung wird erst der Tag des Gottes Israels bringen."

Um eine Korrektur am überlieferten Verständnis der Kirche als dem „neuen" Gottesvolk im geschichtlichen Gegensatz zwischen Christentum und Judentum bemühte sich auch der Neutestamentler *Th. C. De Kruijf*, Utrecht, durch eine sorgfältige Untersuchung der neutestamentlichen Begriffe und Bilder für „Volk Gottes". Daraus ging hervor, daß es im Neuen Testament weder eine eindeutige Theologie des „Neuen Bundes" gibt noch eine einheitliche Volk-Gottes-Theologie. Was Juden und Christen in der Tiefe ihrer Existenzerfahrung im Glauben verbinde, sei der Gegensatz von Leben und Tod, Fleisch und Geist und nicht die Entgegensetzung von „altem" und „neuem" Gottesvolk. Es sei eine Illusion anzunehmen, daß der kirchlich viel gebrauchten Bezeichnung „neues Gottesvolk" auch eine neue Wirklichkeit entspreche. Die Auslegung von Röm 9—11 ergibt nach De Kruijf nicht nur kein Anathema für die Juden, sondern der Apostel — erschüttert vor dem unerforschlichen Reichtum der Weisheit Gottes stehend — beugt sich vor ihr und warnt die Christen vor dem Hochmut einer sich gegen das Judentum kehrenden Heilssicherheit mit dem Wort: „Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich" (Röm 11, 18). In dieser Erkenntnis ist die existentielle Solidarität der Christen mit den Juden für alle Zeiten begründet (vgl. Antijudaismus in Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, hg. von *W. P. Eckert, N. P. Levinson* und *M. Stöhr*, München 1967).

Mehr Solidarität mit dem jüdischen Erbe

Die Gefahr, daß die Christen ihre Vorstellungen in das Judentum hineintragen und so gerade nicht imstande sind, die fundamentale Abhängigkeit von der Glaubenserfahrung des Judentums wahrzunehmen, besteht seit der Zeit Jesu. *K. Hruby* (Institut Catholique, Paris) erläuterte diesen Sachverhalt. Durch *Jesus von Nazareth*, das heißt genauer durch seine *Gottessohnschaft*, kommt es zur Trennung von Kirche und Judentum. Ein zweites göttliches Wesen ist für den strengen Monotheismus des Judentums nicht annehmbar. Der Jude sieht darin die Gefahr des Götzendienstes gemäß Deut. 6, 4: „Höre, Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig." Trotz dieses bleibenden Ärgernisses, ja gerade durch es hindurch, bleibt die Kontinuität der Heilsgeschichte, der Bogen des *einen* Bundes erhalten, und nichts spricht dafür, daß Israel nicht mehr das auserwählte Volk ist. Hruby kam es darauf an, ins Bewußtsein zu heben, wie schon in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die gesamtchristliche Entwicklung *gegen* das Judentum verläuft. Der Sinn für die tiefe, in der biblischen Offenbarung begründete Solidarität mit dem Erbe des Judentums geht in der Kirche verloren. Christliche Apologeten schufen die Lehre vom Ende des Judentums. Der Ausbau der Christo-logie verstelle den Blick für das Mysterium Israel (vgl. *J. Bloch*, Das anstößige Volk — Über die weltliche Glaubensgemeinschaft der Juden, Heidelberg 1964). Die zum Teil verständliche christliche Polemik gegen das Judentum sei zu einem theologischen Prinzip erhoben worden, und dieser Vorgang habe nun das brüderliche Verhältnis der Kirche zum Judentum in einem ungeheuren Ausmaß belastet. Hruby ließ keinen Zweifel daran, daß im Grunde erst die Katastrophe der Ausrottung des europäischen Judentums in der Nazizeit in der christlichen Theologie den Anstoß zur Revision gegeben hat. Erst seither schaffe sich die Erkenntnis Raum, daß der *absolute* Ausschließlichkeitsanspruch der Kirche relativiert werden muß, ohne daß deshalb die *echten* Gegensätze zwischen der Kirche und dem Judentum verwischt werden müßten. Das Endziel der Zeugenschaft Israels sei die erhoffte universale Gottesherrschaft. Diesem haben Judentum und Christentum Schulter an Schulter zu dienen.

Im letzten historischen Beitrag sprach der Kirchenrechtler *D. van Damme* (Fribourg) von der fortschreitenden Polarisierung zwischen Kirche und Judentum in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten. Die Christen geraten in eine Sonderstellung, weil sie als Christusgläubige nicht am Kult der einzelnen Völker teilnehmen. Clemens von Alexandrien begründet diese Absonderung mit der Eigenart der Gottesverehrung der Christen. In der Streitschrift des Celsus gegen das Christentum wird dieses als eine akute Bedrohung der römischen Zivilisation angesehen. Bei Eusebius von Cäsarea kommt es dann zur Entfaltung einer Rom-Theologie. In dem Enthusiasmus, mit dem er dem römischen Imperium begegnet, glaubt er die Friedensprophezeiungen der Propheten erfüllt zu sehen. Die herrschende Rom-Ideologie zwingt das rabbinische Judentum zum Rückzug. Es nimmt eine Abwehrstellung gegenüber den Christen ein, denn ihre römische und später byzantinisch bestimmte Volk-Gottes-Idee als Tendenz des Christentums zur Identifikation mit den weltlichen Mächten widerspricht dem Bilderverbot (2 Mos 20, 1—6 (vgl. Kirche und Synagoge — Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, hg. von *K. H. Rengstorf* und *S. von Kortzfleisch*, 2 Bände, Stuttgart 1968 und 1970).

Die Erwählung bleibt

Die beiden letzten Beiträge des Luzerner Symposions stammten von einem Alttestamentler und von einem Dogmatiker. *A. Deissler* (Freiburg) und *M. Löhrer* (Zürich) griffen das Tagungsthema „Judentum und Kirche: Volk Gottes" in einer Art und Weise auf, daß dadurch wesentliche Einsichten in die heutige Situation der Kirche, in ihre theologischen Fragerichtungen und vor allem Anstöße für eine existentielle Vertiefung der Partnerschaft zwischen Juden und Christen vermittelt wurden. Deissler erinnerte insofern an den Einleitungsvortrag von J. Österreicher, als er das „Christliche Bundesdenken" unverkürzt unter den Bogen des *einen* Bundes stellte (vgl. ds. Die Grundbotschaft des Alten Testaments, Herder, Freiburg 1972). Gottes *universaler* Heilswille gilt der Menschheit im ganzen. Das Spannungsgefüge zwischen Noah- und Abrahamsbund bezeugt diese Selbstzuwendung Gottes auf Mensch und Welt. Der Regenbogen nach der Sintflut ist als *kosmisches* Bundeszeichen zu verstehen, das nie mehr zurückgenommen wird. Über diese „ewige Selbstbindung Gottes", so sagte Deissler, habe die Theologie bisher noch kaum nachgedacht. Das radikale Engagement Gottes für die Mensch-

heit verkörpere sich durch die Erwählung Israels auf eine einzigartige Weise. Ihr entspreche die *Verantwortung Israels* für diese unwiderrufliche Zuwendung Gottes. Die *prophetische* Verkündigung weist, so führte Deissler weiter aus, über sich hinaus. Sie entwirft kein geschlossenes Bild der Zukunft, sie gibt keine Heilssicherheit, die in menschliche Planungen eingesetzt werden kann, sie öffnet vielmehr je neu den Raum für das geschichtliche Eingreifen Gottes. Im Christus-Ereignis geschieht die endgültige Bundesschließung. Aber was für die Juden gilt, bleibt auch für die Christen unabgeschwächt gültig: Auch wir wandern noch im Glauben Abrahams, auch wir sind nur auf Hoffnung gerettet, noch ist der Tod nicht für immer besiegt, noch müssen die Christen *mit* Israel „Licht der Völker" in einer Welt sein, die Angst und Schrecken verbreitet und die überhaupt nur zu bestehen ist, indem der *untrennbare* Zusammenhang von Schöpfung und Geschichte, Judentum und Kirche *im Glauben* erprobt und stellvertretend, nicht ohne die Anfechtungen der Sinnlosigkeit und des Zweifels, erfahren wird (Ps 146).

M. Löhrer fiel die schwierige Aufgabe zu, auf die Frage, wie die Kirche heute ihren Volk-Gottes-Charakter transparent machen könne, zu antworten. Er stellte drei Gesichtspunkte zur Diskussion: die Kirche sei Kirche des Wortes, das heißt, sie lebe aus der Wurzel Israel. Angesichts der veränderten gesellschaftlichen Position der Kirche müsse sich heute das *Erwählungsbewußtsein* in einem Engagement der Kirche für eine menschlichere Welt manifestieren. Die christliche Freiheitserfahrung ist als *kritische* Instanz anzusehen, welche die Herrschaftsansprüche gesellschaftlicher Mächte dort in die Schranken weist, wo die Unaustauschbarkeit der Person, ihre individuelle Würde, ihr angestammtes Widerspruchsrecht gefährdet ist. Die *Mittlerfunktion* des Gottesvolkes hat sich auch darin zu bewähren, daß die Christen sich nicht einfach dem „Zeitgeist" anpassen, aber auch in kein Getto ausweichen. Der leidende Gottesknecht bleibt, solange es Geschichte gibt, eine Warnung vor jedem Triumphalismus. Schließlich habe sich die Kirche viel schärfer als bisher darauf zu besinnen, daß sie *wanderndes* Gottesvolk ist. Der Weltauftrag der Kirche ist von der eschatologischen Erwartung des Herrn aus zu begründen. Aber gerade diese Sicht schließt nach Löhrer das *gesellschaftskritische* Moment und große Wachsamkeit gegenüber *innerkirchlichen* Unterdrückungstendenzen ein (Jes 58, 6—8; Ps 146).

Was verbindet und was trennt

Zusammenfassend läßt sich als Ergebnis des Luzerner Symposions festhalten: die eingangs erhobene Forderung nach einer „christlichen Theologie des Judentums" ist mutig aufgegriffen worden. Es hat sich auch klar die Erkenntnis durchgesetzt, daß ein *ökumenischer* Dialog ohne den spezifischen Beitrag der Juden nicht möglich ist, die Christen aber darin nicht die heilsgeschichtliche Rolle beanspruchen dürfen, das „neue" Volk Gottes dergestalt zu verkörpern, daß das biblische Israel und das Judentum im zweiten Rang Platz zu nehmen haben. Im Gegenteil, für den Christen ist das Gespräch mit dem Judentum eine absolute Notwendigkeit, denn wenn er mit seinem Christentum Ernst macht, stößt er auf die Dimension der jüdischen Glaubensgeschichte und muß sich mit ihr auseinandersetzen. Umgekehrt ist es, wie es kürzlich der Rabbiner *J. Petuchowski* formuliert hat, heute eine Aufgabe jüdischer Denker, „sich mit neuer Kraft der Aufgabe zu stellen, eine jüdische Theologie des Christentums zu entwickeln". Der entscheidende kritische Punkt wurde in Luzern von einem Teilnehmer so gekennzeichnet: Der *Glaube Jesu* verbindet die Christen mit den Juden, der Glaube *an* ihn trennt sie voneinander. Diese Aussage erschien aber insofern als eine Vereinfachung, als in ihr nicht zum Ausdruck kommt, daß Jesus von Nazareth im Glaubensverständnis des Christen unter dem Bogen des *einen* Bundes steht. Sosehr die Gottessohnschaft Jesu für die Juden ein Skandalon ist, ebensosehr muß hervorgehoben werden, daß Jesus aus dem Samen Abrahams und dem Geschlechte Davids stammt. Im übrigen gilt, was Paulus im Römerbrief schreibt (11, 32), „alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um allen sein Erbarmen zuzuwenden". Die theologische Besinnung auf dieses *tragende* Geheimnis, in dem Israels bleibende Auserwählung und der christliche Glaube — auch im Zeichen des menschlich nicht überwindbaren Widerspruchs zwischen Christen und Juden (Luk 2, 34—35) — umfangen sind von derselben *Treue Gottes*, könnte zu einer wünschenswerten Vertiefung im existenznotwendigen Gespräch der Kirche mit dem Judentum führen. *Walter Strolz*

Gewerkschaften — Ordnungs- oder Gegenmacht?

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern

Die politischen wie die sozio-ökonomischen Beziehungen der westdeutschen Gewerkschaften zu ihrer technokratischen Umwelt erscheinen ihren Kritikern seit langem „schwierig und unklar", während sie ihren Vertretern immer mehr akzentuierte und konstruierte Programmatik abverlangen. Den gezielten Fragen der Kritiker — wie sie beispielsweise *E. G. Vetter* in dem dieser Tage erschienenen 23. Band des ORDO, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, stellt — stehen die selbstsicheren Aussagen von DGB-Spitzenvertretern, wie ihres Vorsitzenden *H. O. Vetter*, gegenüber. Fragt der eine hart danach, „welche Position den Gewerkschaften in einer freiheitlichen Ordnung nach dem Muster der Bundesrepublik in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zukommt, welche Rolle sie zu ihrem eigenen Nutzen in dieser Ordnung anzustreben haben und wie sie an der Gestaltung der Wirtschaftsordnung, in die sie durch die Lohnpolitik ohnehin tiefgreifend einwirken, teilnehmen sollen", so antwortet der andere nicht weniger profiliert: „Wir haben eine Verfassung, die offen ist für gesellschaftliche Veränderungen." Und: „Die verfassungsrechtlich geschützte Koalitionsfreiheit, der Auftrag des Grundgesetzes zur Verwirklichung des Sozialstaates, die soziale Verpflichtung des Eigentums und schließlich die Möglichkeit, Grund und Boden, Naturschätze und wichtige Produktionsmittel zum Wohle der Allgemeinheit zu vergesell-

schaften — das alles steht in unserer Verfassung. Man muß immer wieder daran erinnern, vor allem muß man es jenen unter die Nase halten, die da meinen, ihre rein privatkapitalistische Marktwirtschaft mit allen Vorrechten für die Besitzer der Produktionsmittel wäre verfassungsrechtlich verbürgt. Davon kann keine Rede sein. Unsere Verfassung eröffnet wie keine andere zuvor den Weg in eine neue, menschenwürdige Gesellschaft, in eine bessere Zukunft."

Prophezeit die eine Seite mit den Worten des alten Liberalen *F. von Hayek:* „Es wird gefordert werden, entweder, daß die Löhne von der Regierung festgesetzt oder daß die Gewerkschaften ganz abgeschafft werden"; daß nach dem amerikanischen Gewerkschaftsführer *D. Dubinsky* „die Gewerkschaft den Kapitalismus verlangt wie der Fisch das Wasser"; daß die Gewerkschaften sich zu einem „Gewerkschaftsstaat, der mit Demokratie nichts mehr zu tun hat", entwickeln könnten (*H. Deist* auf dem SPD-Parteitag 1958) oder daß — wie *G. Briefs* seit langem befürchtet — die Gewerkschaften früher oder später der Versuchung unterliegen könnten, „nach der ganzen Macht zu greifen" — kontert der DGB mit dem historisch gewachsenen „Schutzauftrag der Gewerkschaften" und ihrem verfassungsrechtlich garantierten Koalitionsrecht.

Als gesellschaftlich-politischer Faktor sind die Gewerkschaften anerkannt

Das Problem, das die gesellschaftliche Öffentlichkeit seit Jahren beschäftigt, liegt auf der Hand: seit jeher sind die Gewerkschaften mit ihren lohnpolitischen und spezifisch sozialpolitischen Aufgaben nicht nur in ein Geflecht ökonomischer und sozialpolitischer Verbindungen und Beziehungen hineingestellt, sondern sie finden sich darüber hinaus als Interessenverband eigener politischer Prägung vor. Wie ein Blick in die über 100jährige Geschichte der Gewerkschaftsbewegung zeigt, haben es die Gewerkschaften durch vor allem *tarifpolitische und arbeitsrechtliche Erfolge* verstanden, auch eine *politische Position* in der modernen Industriegesellschaft zu begründen. Selbst heftigste Kritiker bescheinigen ihnen heute ihren anerkannten Ruf als unentbehrliche Partner in der gegenwärtigen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. „Als Organe kollektiver Selbsthilfe und Interessenvertretung der Arbeitnehmer sind sie geradezu ein Erfordernis der christlich-sozialen Grundsätze der Subsidiarität und Solidarität", bestätigte *F. J. Strauß* den Gewerkschaften auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „DGB wohin?" (29./30. 9. 72), die Funktion und Selbstverständnis einer Einheitsgewerkschaft zu analysieren und diskutieren versuchte. Und ergänzend memorierte der CSU-Chef: „Die sogenannte Koalitionsfreiheit, also das Recht, zur Wahrung wirtschaftlicher und sozialer Interessen Vereinigungen zu bilden, ist nicht nur Menschenrecht und geschriebenes Grundrecht (Art. 9 III GG), sondern auch ein Ordnungsprinzip der Marktwirtschaft. Wo dieses Recht nicht besteht, kann die Wirtschaft ihren Dienst für das Gemeinwohl nur unvollkommen erfüllen." Mit anderen Worten: Die zwingend notwendige Existenz der Gewerkschaften bleibt unbestritten, und *E. Eppler,* Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit (er untersuchte das Verhältnis von DGB und Politik aus der Sicht der SPD auf der Münchner Tagung), war verurteilt zu sagen, was schon hundertmal gesagt worden ist: „daß die Gewerkschaften eine unverzichtbare Ordnungsfunktion in unserer Gesellschaft haben, daß alle Welt uns um unsere Gewerkschaften beneidet, weil sie zweckmäßiger organisiert und wohl auch verantwortungsvoller geführt sind als in den meisten anderen Ländern, kurz: daß die Einheitsgewerkschaft es wert ist, erhalten und gestärkt zu werden".

Es gab auf dieser Tagung keinen Zweifel über die notwendige Existenz der Gewerkschaften. Dies zeigte sich auch in den kritischen Referatspositionen und Gesprächsbeiträgen von Prof. *W. Weber,* Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, „Gewerkschaftlicher Totalitarismus?", und von Frau Prof. *H. Grebing,* Professor für Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts an der Universität Göttingen: „Gewerkschaften als Ordnungs- oder als Gegenmacht? — Die Funktion der Gewerkschaft in der demokratischen Gesellschaft". Und dies konnte niemand verwundern. Immerhin liegen seit geraumer Zeit *Befragungen* vor *zum Verhältnis DGB und Öffentlichkeit,* die einige Bewußtseinsveränderungen bezüglich der Gewerkschaften als große und legitime Gesellschaftsgruppe zur Folge hatten. Zwar hatte sie in dieser Tagungsrunde niemand aus der Schublade gezogen, noch hatten IG-Metall-Chef *E. Loderer,* „Die Rolle des DGB in der demokratischen Gesellschaft" und Vorstandsmitglied *G. Neemann* Politik mit ihr zu machen versucht; ganz gewiß jedoch stärkte die bekannte Umfrage vom Winter 1971/72 Auftreten und Argumente der DGB-Vertreter, wie sie überhaupt als Basis für so manche gewerkschaftliche Aussage und Aktion gesehen werden kann. Ende 1971/72 waren es insgesamt 90 % der gesamten Bevölkerung in der Bundesrepublik, die die Gewerkschaften für notwendig oder zumindest erforderlich hielten (das überstieg den Anteil um 3 % gegenüber dem Jahr 1970, wo er sich auf 87 % belief).

„Sehr notwendig" sind die Gewerkschaften nach Meinung von 25 % der Bevölkerung. Bei den Mitgliedern der Gewerkschaften ist diese Meinung relativ am häufigsten anzutreffen, und zwar bei über der Hälfte dieser Gruppe (53 %). Aktive Mitglieder sind zu knapp drei Fünfteln (58 %) der Auffassung, daß die Gewerkschaften in der heutigen Zeit „sehr notwendig" sind. Bei den potentiellen Mitgliedern vertritt ein gutes Drittel (37 %) diesen Standpunkt und bei den ehemaligen Mitgliedern ein knappes Drittel (31 %). Selbst bei den übrigen Nichtmitgliedern, die den Gewerkschaften in bezug auf eine Bindung reserviert oder ablehnend gegenüberstehen, meint knapp jeder sechste (16 %), daß die Gewerkschaften sehr notwendig sind. Jeder zweite Bundesbürger (51 %) ist der Ansicht, daß die Forderungen der Gewerkschaften alles in allem gerechtfertigt sind. Die Auffassung, daß die Gewerkschaften zu zurückhaltend seien, vertritt aber nur eine kleine Gruppe (2 %). Diejenigen, die die gewerkschaftlichen Forderungen für zu gemäßigt halten, sind selbst in der Arbeiterschaft und bei den Jugendlichen mit maximal 3 % vertreten. Von den Mitgliedern identifizieren sich drei Viertel (75 %) mit den Forderungen, hingegen übt der Rest Kritik. Das Ausmaß der gewerkschaftlichen „Progressivität" wird folglich von der großen Mehrheit der Mitglieder gebilligt, aber jedem vierten bis fünften Mitglied (22 %) gehen die Forderungen schon zu weit. Gegenüber diesem relativ großen Anteil von „Konservativen" in der Mitgliedschaft (gemessen an der Einstellung zu den Forderungen der Gewerkschaften) erscheint der Anteil der „Radikalen" — denen die Forderungen zu gemäßigt erscheinen — verschwindend klein (2 %).

Umstritten sind Aufgabenstellung und Strategie

Sowenig also an der grundlegenden Bedeutung der Gewerkschaften für die Funktionsfähigkeit einer modernen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gezweifelt wird, sosehr sind doch gerade in der letzten Zeit *die ihnen zugeschriebenen Aufgaben und die Strategien* zu deren Durchsetzung Gegenstand heftiger Auseinandersetzung geworden. Stellungnahmen wie die zum § 218 StGB, aber auch „Wahlkampfhilfen" in Form von sogenannten gewerkschaftlichen „Wahlprüfsteinen" und andere Verlautbarungen aus DGB-Kreisen seien nur als wenige Beispiele herangezogen für das Engagement der Gewerkschaften im Feld politischer Auseinandersetzungen. „In zunehmendem Maße" — so stellte Akademie-Direktor *E. Henrich* einleitend fest — „hat der Deutsche Gewerkschaftsbund über seine unbestrittenen Aufgaben als Sozialpartner hinaus zu solchen gesellschaftspolitischen und allgemeinpolitischen Fragen parteinehmend Stellung genommen, die nicht im Aufgabenbereich gewerkschaftlicher Interessenvertretung zu liegen scheinen." Die Tatsache, daß viele — gerade im Hinblick auf den Charakter des DGB als Einheitsgewerkschaft — diesen Aktivitäten ihre Legitimität bestreiten, war ausgehende Fragestellung zum Thema und wurde von Prof. *F. Fürstenberg*, Vorstand des I. Instituts für Soziologie der Hochschule für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften in Linz/Donau, aus dem Blickwinkel der Soziologie mit historischem Hintergrund analysiert. Unter der Generallinie seiner Untersuchung „Vom Lohnkampf zur Gesellschaftspolitik — Strukturwandlungen der Gewerkschaftsforderungen aus soziologischer Sicht" konstatierte er, daß die europäischen Gewerkschaften als Teil einer umfassenden sozialen Bewegung zur Emanzipation der Arbeiterklasse entstanden seien. Insbesondere aus marxistischer Sicht, so betonte Fürstenberg, war ihnen die Aufgabe zugewachsen, „Pflanzschulen des Sozialismus" zu sein und das Klassenbewußtsein zu wecken.

Mit einem Zitat von Hans Böckler nahm Eppler diesen Faden auf: Sozialdemokraten und Gewerkschaften seien Kinder einer Mutter, der Not. Viele Jahrzehnte hätten die Gewerkschaften um nicht mehr und nicht weniger als um die „primitivsten Bedürfnisse ihrer Mitglieder: um etwas mehr Lohn, d. h. Nahrung, Kleidung, Wohnung, um etwas weniger Arbeitszeit, d. h. um etwas weniger Raubbau an Gesundheit und Lebenskraft", gestritten. Als *Legitimation für die politische Betätigung* der Gewerkschaften postulierte das SPD-Präsidiumsmitglied: „Solange es noch als selbstverständlich galt, daß höheres Einkommen automatisch höheren Lebensstandard bedeutet, ließen sich noch einige Argumente dafür vorbringen, daß sich die Gewerkschaften aus allem herauszuhalten hätten, was nicht unmittelbar mit Lohn, Arbeitszeit, Betriebsverfassung, Altersversorgung etc. zu tun habe. Wo klar wird, daß über die Lebensqualität immer weniger in der Tarifrunde und immer mehr in der Bildungspolitik, im Umweltschutz, in der Verkehrspolitik, in der Kommunalpolitik entschieden wird, gibt es dafür kein Argument mehr. Wenn es wahr ist, daß die Gewerkschaften immer von den Bedürfnissen ihrer Mitglieder ausgehen müssen, wenn es weiter wahr ist, daß diese Bedürfnisse, ob es uns gefällt oder nicht, immer stärker über öffentliche Investitionen und Dienstleistungen gedeckt werden müssen, dann müssen die Gewerkschaften, ob sie wollen oder nicht, politischer werden."

Sind die Gewerkschaften Träger potentieller Totalität?

Was Eppler zwar überzeugt, aber nicht weniger vorsichtig abwägend zum politischen Engagement der Gewerkschaften formulierte, hatte der IG-Metall-Chef zuvor in Form unumstößlicher Forderungen aufgestellt. Zu keiner Zeit — so betonte Loderer — habe sich die Tätigkeit der Gewerkschaften auf Lohnverhandlungen beschränken können. In gleichem Maße, in dem Entfremdung und Abhängigkeit im Betrieb zum Alltag des Arbeitnehmers gehörten, sei auch *die Forderung nach gleichberechtigter Mitbestimmung* der Arbeitnehmer zentraler Bestandteil des aktuellen Programms des DGB. Der Ort, an dem es Demokratie zu praktizieren gelte, sei nicht nur das Wahllokal, sondern in gleichem Maße die Arbeitswelt. Wörtlich versicherte Loderer: „Gewerkschaften sind nicht revolutionär. Aber sie können auf ihre gesellschaftsverändernde Dynamik im Rahmen einer sozialreformerischen Konzeption nicht verzichten. Diese entfaltet sich im Zusammenspiel zwischen Tagesarbeit und außerparlamentarischer Einflußnahme, zwischen betrieblicher und gesamtwirtschaftlicher Interessenvertretung, zwischen Verhandlung und Aktion." Diese und analog formulierte Kernsätze, die Loderer vom Selbstverständnis seines Verbandes lieferte, wurden nur allzu bald unter Verdacht genommen. Massivste Kritik kam — wie nicht anders zu erwarten war — von *F. J. Strauß:* „Was die Gewerkschaften im ‚sozialistischen Lager' sind, hat Lenin treffend als ‚Transmissionsriemen' der Partei bezeichnet. Wer die Gewerkschaftskongresse der letzten Zeit und vor allem die Publikationsorgane der meisten DGB-Gewerkschaften beobachtet, kommt zu der Auffassung, daß auch die Gewerkschaften des DGB sich vorzugsweise als Transmissionsriemen — wenn auch (noch) nicht *der*, sondern *einer* Partei betrachten." Strauß ließ keinen Zweifel an dem, was er sagte: Der DGB und seine Gewerkschaften seien, so meinte der CSU-Vorsitzende, auf dem besten Weg, von einer „Einheitsgewerkschaft zu einer Einheitsrichtungsgewerkschaft" zu werden.

Den „Anspruch auf unbegrenzte Ausdehnung der gewerkschaftlichen Aufgabenstellung" in Form eines „gewerkschaftlichen Totalitarismus" hatte bereits Prof. *W. Weber* in kritischer Position zu Eugen Loderers Aussagen einer Prüfung unterzogen. Weber ging von der These aus, das *Problem der Bestandserhaltung* gelte für die Gewerkschaften ebenso wie für Individuen und andere gesellschaftliche Großgruppen. Mit der Sicherung rechtlicher, wirtschaftlicher und sozialer Positionen für den Arbeitnehmer sah Weber den Auftrag der Gewerkschaften erfüllt. Seine größte Befürchtung: „daß sich der DGB mit Unterstützung einer großen ‚Volkspartei' über die im Interesse der Erhaltung einer pluralen Ordnung wesentliche Selbstbeschränkung auf Verbandskompetenzen immer mehr hinwegsetzt".

Bevor sie an die Beantwortung ihrer eigenen Frage ging: „Gewerkschaften als Ordnungs- oder als Gegenmacht?", umriß *H. Grebing* „rechte" wie „linke" Kritik an den Gewerkschaften. Spätestens seit G. Briefs habe sich die konservative Kritik an den Gewerkschaften in ihren prinzipiellen Inhalten festgelegt. Nach ihr sind die Gewerkschaften Träger potentieller, wenn nicht schon teilweise aktualisierter Totalität, angetreten zur Übernahme der Staatsregierung durch planwirtschaftliche Beseitigung

der privatkapitalistischen Wirtschaft. Fazit: Von den Gewerkschaften droht die Gefahr einer syndikalistischen und kollektivistischen Wirtschaft und Gesellschaft. Die sich als progressiv verstehende Kritik an den Gewerkschaften hingegen sieht sie auf dem besten Wege, „als ein öffentliche Aufgaben wahrnehmendes, mit dem Status einer quasi öffentlich-rechtlichen Institution ausgezeichnetes Instrument zur Einordnung der Arbeitnehmer in den Status quo der gegebenen politisch-ökonomischen Machtverteilung zu funktionieren; sie sind aus dieser Perspektive ‚Friedenswächter des Bestehenden' geworden, eine systemimmanente Ordnungsmacht, die ihren Mitgliedern systemstabilisierende Gratifikationen zukommen läßt und sie zur Funktionsfähigkeit für das spätkapitalistische System diszipliniert".

Quasi öffentlich-rechtliche Aufgaben?

Ganz gleich, welches tagespolitische Ereignis die politische Situation der Gewerkschaften virulent macht — die Meinung, die Gewerkschaften seien zur Ambivalenz ihrer Verhaltensmuster verurteilt, ist nur scheinbar richtig. In der Tat gibt es nicht nur den Zwiespalt für den DGB: entweder autonome Vertretung der Arbeitnehmerinteressen oder Integration in das bestehende System. Frau Grebing traf wohl den Kern des Problems, als sie feststellte: „Wegen ihrer sozialen Verantwortung für die Arbeitnehmerschaft müssen die Gewerkschaften in Ausübung ihrer Schutzfunktion quasi *öffentlich-rechtliche Aufgaben* übernehmen (auch die Praktizierung der Tarifautonomie enthält ja wegen ihrer Bedeutung für die gesamte Wirtschaftspolitik solche Elemente), sie müssen sich *in das pluralistische Sozial- und Verfassungssystem* integrieren und sind insofern ein gesellschaftlicher Verband neben anderen Verbänden, sie müssen als Macht- und Ordnungsfaktor auftreten, um den Sozialstaat bei seiner Aufgabenerfüllung, die auf soziale Gerechtigkeit zielen soll, ständig kontrollieren zu können: sie sind in der Tat ein integraler Bestandteil der durch das Grundgesetz definierten Demokratie." *Günter Gorschenek*

Konfessionen als Wählergruppen

Die Rolle der Religionsgemeinschaften bei den amerikanischen Präsidentschaftswahlen

Rund 85 Millionen Bürger der Vereinigten Staaten werden am 7. November zur Stimmabgabe bei den amerikanischen Präsidentschaftswahlen erwartet. Nicht nur die Erhöhung der Zahl der Wahlberechtigten um fast 25 Millionen durch die Senkung des Wahlalters auf 18 Jahre, sondern auch weitgehende Umschichtungen in traditionellen Wählergruppen der beiden großen Parteien, Demokraten und Republikaner, machen Einzelprognosen über das Wahlverhalten bestimmter Gruppen diesmal besonders schwierig. An einer Wiederwahl von Präsident *R. Nixon* zweifelt zwar kaum noch jemand, doch sind die Ergebnisse der verschiedensten Umfragen oft sehr widersprüchlich.

Beide Parteien bemühten sich besonders um zwei Wählergruppen: um die Katholiken und die Juden. Immerhin stellen die Katholiken mit mehr als 48 Millionen 23,2 % der Gesamtbevölkerung dar. Die Zahl der jüdischen US-Bürger liegt mit 5,87 Millionen (oder 3 %) zwar weit darunter, doch wird ihnen besonderer Einfluß beigemessen. Außerdem kann bei den oft sehr knappen Wahlausgängen in den USA dieses Stimmenpotential leicht den Ausschlag geben. Und Nixon hatte 1968 von jüdischer Seite nur geringe Unterstützung erhalten.

Das Werben der beiden Kandidaten, Nixon und *G. McGovern*, um diese beiden Zielgruppen beruhte auf der gleichen Taktik: innenpolitische Versprechungen für die Katholiken und außenpolitische (besonders hinsichtlich Israels) an die Juden. Bei den „weißen" angelsächsischen Protestanten („WASPS" genannt) dagegen scheint die Festlegung auf die Republikaner so solide zu sein, daß man ihnen kaum besondere Beachtung oder Berücksichtigung spezieller Wünsche einräumte.

Zwei „Theologien" oder zwei Amerikas

Präsident Nixon als Quäker und McGovern als Sohn eines Methodistenpfarrers bringen jeweils eine ganz bestimmte persönliche Prägung mit, die sich auf ihr Verhältnis zur politischen Aufgabe und zur Zusammenarbeit mit den einzelnen religiösen Gemeinschaften stark auswirkt.

Man braucht nicht so weit zu gehen und dem amerikanischen Pfarrer an der Princeton-Universität, *Ch. R. Henderson*, zuzustimmen, der die Präsidentschaftswahlen als „Wettkampf zweier Theologien" bezeichnete und nach einem Buch über die „Nixon-Theologie" auch eine Abhandlung über die Religiosität von McGovern ankündigte. Und doch verkörpern beide Kandidaten zwei divergierende Anschauungen über das Individuum und die Gemeinschaft, über die Aufgabe des Staates als zurückhaltendem Ratgeber oder als moralische Kraft zur Schaffung gerechterer Zustände. Nach Henderson ist Nixon gegen ein kirchliches Engagement in politischen Fragen eingestellt und glaubt an das Individuum als „Vehikel für das Gute in der Welt". Der demokratische Kandidat McGovern dagegen sehe „Ungerechtigkeiten als kollektive Gewalt an, die eine kollektive Lösung erfordert".

Zu vergleichbaren Schlußfolgerungen kommt aber auch das amerikanische Nachrichtenmagazin „Time" (2. 10. 72). Es spricht von dem Eindruck nach den Parteikonventen, daß man es eigentlich mit „zwei verschiedenen Ländern, zwei verschiedenen Kulturen, mit zwei verschiedenen Amerikas" zu tun habe. Und diese Idee von zwei Amerikas sei im Charakter der beiden Kandidaten begründet. In der Sonntagsschule von Yorba Linda in Kalifornien sei Nixon eine Erziehung vermittelt worden, die gänzlich auf eine innere Schau ausgerichtet gewesen sei. Die Betonung lag dabei auf dem Individuum, auf dem, was dieses „fühlte, konnte und sollte. Jede Person schuf sich ihre eigene Welt". Die Lebensverhältnisse von Mitchell in South Dakota dagegen lieferten genügend Anschauungsmaterial über die im amerikanischen System sozial Benachteiligten. Dort habe McGovern schon früh gelernt, missionarisch zu wirken und Opfer auf sich zu nehmen, um die große Not „in der Prärie" zu überstehen.

So stehen sich noch heute die beiden Überzeugungen gegenüber, daß jeder es mit persönlicher Initiative schaffen könne, sich durchzusetzen und einen „Platz an der Sonne" zu erreichen bzw. daß die Welt ein „Platz natürlicher Grausamkeiten" sei, wo Menschen anderen zu ihrem Recht verhelfen müssen. Aus diesem Grunde würde McGovern sich mehr um innenpolitische Fragen kümmern, aus diesem Grunde hat er aber auch bei der schwarzen Bevölkerung sowie bei den Puertoricanern und anderen Unterprivilegierten der USA seine größte Anhängerschaft. Ihnen allen biete er eine letzte Hoffnung. Allerdings wird von seinen Kritikern sein Bild eines in Frieden und Wohlstand lebenden Landes als Utopie abgelehnt. So schwankt die Beurteilung McGoverns zwischen der Behauptung, er sei der „Gefangene der Fehleinschätzung des politischen Klimas", und dem vorwurfsvollen Hinweis, von ihm strahle kein „Charisma" aus, und häufig glaube man, „einem Sonntagsprediger in den öden Holzgotteshäusern der endlosen Prärien zuzuhören". Wieder andere meinen, „der milde Sonntagsschullehrer verwandle sich auf dem Rostrum in einen Erweckungsprediger, der mit Hölle und Verdammnis droht" und außerdem noch eine „idealistische und moralistische Außenpolitik" durchsetzen möchte.

Der Harvard-Soziologe *D. Riesman* hat die Anhängerschaft McGoverns vielleicht am treffendsten charakterisiert, als er sie als „Ausdruck der anti-institutionellen Kraft" bezeichnete, die bereits lange in Amerika wirksam gewesen sei, jetzt aber sehr stark von der Presse, liberalen Protestanten und emanzipierten katholischen Geistlichen repräsentiert werde (vgl. Time, 2. 10. 72). Diese Wählerschicht sieht nach Meinung des Soziologen allerdings Amerika zu abstrakt, sie habe sich ein Bild entworfen, das die bestehenden Realitäten und Schwierigkeiten verdeckt. Dieser Gruppe fehle weitgehend der Sinn für die harte tägliche Routinepolitik.

Katholiken im Visier

Nixon hat seit Beginn seiner Regierungszeit um die Gunst der Katholiken besonders geworben. Während FBI-Chef *Hoover* „störende katholische Elemente" aus der Friedensbewegung nicht nur überwachen, sondern auch verhaften und vor aller Öffentlichkeit bloßstellen ließ, nahm der Präsident einen Jesuiten, *P. McLaughlin,* in seinen engsten Beraterstab auf, der als Ghostwriter vieler Reden Nixons gilt. Die Umwerbung von seiten Nixons hatte so lange ungestörten Erfolg, bis die Hierarchie der USA sich mit Mehrheit gegen das militärische Engagement der USA in Vietnam aussprach und eine sofortige Beendigung des Krieges sowie eine Generalamnestie für Deserteure und Kriegsdienstverweigerer forderte (vgl. HK, Mai 1972, 224 ff.).

Seitdem wirkt der Präsidentenberater McLaughlin mehr als zuvor als Aushängeschild und Sprachrohr bestimmter konservativer katholischer Kreise. Mittlerweile kam es sogar zu einer heftigen Kontroverse um seine Person. Vom Generalsekretär des Weltkirchenrates, *E. C. Blake,* wurde ihm vorgeworfen, er halte „kritische Protestanten" vom Präsidenten fern und verhindere jedes Gespräch zwischen ihnen und Nixon. Blake erweiterte seine Vorwürfe dahingehend, der Präsident höre in wichtigen politischen Fragen nur auf die katholische Hierarchie und ignoriere die Ansichten protestantischer Kirchenführer. Es irritiere ihn sehr, daß Nixon engere Beziehungen „zur römisch-katholischen Hierarchie und sogenannten konservativen Evangelischen" habe. Manches ließe sich dadurch allerdings erklären. Nixon werde es jedoch noch einmal bedauern, die bedeutenden protestantischen Kirchen unbeachtet gelassen zu haben (vgl. NC News Service, 9. 8. 72). Nach Blakes Meinung ist die „Politik der geschlossenen Tür" sogar ein bewußter oder unbewußter Versuch, die ökumenische Führung zu schwächen.

McLaughlin widersprach nicht nur allen Anschuldigungen Blakes und beharrte nicht nur auf seinem Standpunkt, in Vietnam handele es sich um eine von der dortigen katholischen und protestantischen Geistlichkeit gebilligte „fortgesetzte Selbstverteidigung", sondern erklärte auf dem Höhepunkt des Wahlkampfes ungerührt, Präsident Nixon sei „der wahre Friedenskandidat dieser Wahl und der Friedensstifter dieser Epoche" (NC News Service, 27. 9. 72). In diesem Streit bleibt freilich noch die Feststellung übrig, daß die von Blake kritisierte „anti-ökumenische Haltung" des Präsidenten kaum Rückwirkungen auf die protestantische Wählerschaft offenbar werden ließ.

Die Strategie McGoverns ist anders angelegt. Er mobilisiert mit Hilfe eines katholischen Vizepräsidentschaftskandidaten das katholische Wählerreservoir. In *R. S. Shriver* glaubt er den geeigneten Mann gefunden zu haben, der sich als Redakteur der „Yale Daily News" einmal stolz selbst als „Christ, aristotelisch, optimistisch und Amerikaner" bezeichnet hatte.

Der umstrittenste Punkt: die Legalisierung der Abtreibung

In den letzten Monaten kristallisierten sich vier Themen als Prüfsteine für eine mögliche Zustimmung oder Ablehnung der Kandidaten beider Parteien durch die Hierarchie und die Mehrheit der Katholiken heraus. Durch politische und juristische Entscheidungen gerieten die Fragen der Legalisierung der Abtreibung und der Finanzierung katholischer Privatschulen durch den Staat in den Vordergrund der Diskussion. Daneben spielten der Vietnam-Krieg und teilweise die China-Politik eine Rolle. Die Rassenproblematik und Wirtschaftsfragen (Arbeitslosigkeit, soziale Sicherungen usw.) blieben in diesem Zusammenhang fast unerwähnt oder am Rande der Erörterung.

Die Frage der *Abtreibung* ist bis zum heutigen Tage anscheinend das für Katholiken wichtigste Thema im Wahlkampf. Jede Erklärung dazu, jeder neue Akzent, jede Nuance wird genauestens registriert. Zu Anfang sah es so aus, als seien sich beide Parteien einig, diese Frage gänzlich auszuklammern und die Entscheidung darüber den einzelnen Bundesstaaten zu überlassen. Am Beispiel des Staates New York jedoch, der die Abtreibung praktisch bis zum sechsten Monat legalisierte, wurde deutlich, daß die Parteien nicht abseits stehen konnten. Unter Führung der katholischen Kirche war gegen die dortige Gesetzgebung eine umfangreiche Kampagne gestartet worden, die schließlich zu einem Abstimmungsergebnis im Abgeordnetenhaus des Bundesstaates führte, das mit 79 zu 68 Stimmen die Liberalisierung wieder rückgängig machen und Schwangerschaftsabbruch nur bei Lebensgefahr für die Mutter gestatten wollte. Gegen diese Entscheidung wurde jedoch von Gouverneur *Rockefeller* unverzüglich ein Veto eingelegt, so daß die Angelegenheit noch nicht

endgültig geklärt ist. Präsident Nixon dagegen sprach Kardinal *T. Cooke* von New York seine persönlichen Glückwünsche zu diesem Erfolg aus. Er unterstütze voll und ganz die Bestrebungen des Kardinals.

Schon kurz zuvor hatte er die Ergebnisse einer von ihm selbst eingesetzten Kommission zur Untersuchung über das Bevölkerungswachstum und die Zukunft Amerikas teilweise als unannehmbar zurückgewiesen. Die Kommission hatte u. a. empfohlen, mit Hilfe weitgehender Freigabe der Abtreibung die Bevölkerungszahl der USA auf dem heutigen Stand zu halten (die sog. Null-Entwicklung). Die Veröffentlichung der entsprechenden Passagen wurde auf seine Intervention hin vorläufig verhindert. In dem Brief an den Kardinal und in Ansprachen während des Wahlkampfes bekräftigte Nixon seinen Standpunkt, die liberale Abtreibungspolitik sei unvereinbar mit „unseren religiösen Traditionen und unserem westlichen Erbe". Da eine Stellungnahme zur Abtreibung jedoch nicht in die offizielle Wahlplattform der Republikaner aufgenommen wurde, scheint innerhalb der Partei keineswegs Einhelligkeit in dieser Frage zu herrschen.

Die Bischofskonferenz der USA nahm die Diskussion über die Abtreibung zum Anlaß, auf ihrer April-Tagung eine allgemeine Erklärung über den *„Wert des Lebens"* abzugeben. Dies war eine direkte Reaktion auf die Ergebnisse der Kommissionsarbeit. Kritisiert wurde allerdings von einem Teil der Bischöfe, daß mit dieser Stellungnahme zu einseitig nur ein Aspekt des „Lebenswertes" herausgestellt und den Katholiken als vordringlich vorgesetzt worden sei, während soziale Fragen des Alltags und der Vietnam-Krieg unerwähnt blieben.

In der demokratischen Partei war die Einstellung zur Frage der Abtreibung lange Zeit äußerst umstritten. Bei der Ausarbeitung der Wahlplattform im Juni weigerte sich der zuständige Ausschuß zunächst, einen Punkt aufzunehmen, der die Abtreibung als eine „Angelegenheit zwischen einer Frau, ihrem Arzt und irgendeinem, den sie konsultieren möchte, einschließlich eines religiösen Beraters", hinstellen sollte. Zuvor hatte sich Senator McGovern dagegen ausgesprochen, den Vorschlag zu fördern, im Programm die Aufhebung aller die Abtreibung einschränkenden Gesetze zu fordern. Bei der Beratung der Wahlplattform standen sich zwei Fronten gegenüber: die einen warnten, die Republikaner könnten ihrerseits den Punkt als Wahlschlager herausgreifen, was die Demokraten „Millionen katholischer Wählerstimmen" kosten könne. Die anderen drohten mit dem Boykott von fast ebenso vielen Frauen aus dem eigenen Lager, wenn sich die Partei nicht für eine Freigabe einsetze.

Da die demokratische Partei trotz vieler Umschichtungen immer noch ein beachtliches katholisches Wählerreservoir hat, entwickelte sich diese Frage zu einem vorher nie geahnten Streitpunkt. Als Vertreter des Komitees für Soziale Entwicklung der Katholischen Konferenz der USA trug anläßlich der Debatte um das Programm Bischof *R. Gallagher* von Lafayette, Ind., eine siebzehn Seiten lange Erklärung vor dem Parteiausschuß vor, um die Einstellung der Kirche klarzumachen (NC News Service, 21. 6. 72). Da dieser Standpunkt jedoch nicht akzeptiert wurde, verloren die Demokraten lange Zeit bei den Katholiken erheblich an Boden. Während Nixons Haltung eindeutig ist, blieb unklar, was für eine Politik die Demokraten und ihr Kandidat letztlich in dieser Frage verfolgen würden. Mit der Ausrede, dies alles sei eine Sache der einzelnen Staaten, gab man sich nicht zufrieden.

Ende August schien sich eine erste Klärung anzubahnen. „The Beacon", die Diözesanzeitung von Paterson, N. J., nannte es sehr unfair, McGovern zu unterstellen, er setze sich für Abtreibung auf Wunsch ein. Als Beleg zitierte die Zeitung Aussagen, die der Kandidat selbst einer anderen Diözesanzeitung gegenüber gemacht hatte: Seine persönliche Ansicht sei die, „daß Abtreibung eine private Angelegenheit ist, die von einer schwangeren Frau und ihrem Arzt unter Berücksichtigung ihrer eigenen moralischen und religiösen Überzeugungen entschieden werden muß". Er glaube nicht, das Recht zu haben, diese Ansicht auf die Menschen irgendeines Staates zu übertragen, und deshalb werde er sich einer bundeseinheitlichen Regelung widersetzen. Die Reaktion der Leser auf diese Verteidigung des Demokraten machte deutlich, wie stark die Entscheidung in dieser Einzelfrage das Verhalten der Wähler beeinflußt.

Durch die Entscheidung für S. Shriver erhielt die Auseinandersetzung einen neuen Aspekt. Dieser sprach sich gleich zu Beginn gegen die Liberalisierung der Abtreibung aus und wandte sich damit in einer Elftausend-Meilen-Kampagne gezielt an die Katholiken. Seine Frau hat sich bereits einen Namen damit gemacht, daß sie eine Aktion startete, die die Adoption ungewollter Kinder zur Verhinderung der Abtreibung propagierte.

Kaum Unterschiede in der Schulfrage

Entgegen allen bisherigen Entscheidungen sieht es so aus, als wollten beide Parteien alles daransetzen, die katholischen Privatschulen mit staatlichen Mitteln zu unterstützen (vgl. HK, Juni 1972, 286 ff.). Sowohl zu dem Parteiprogramm-Gremium der Demokraten als auch der Republikaner war ein Sprecher der US-Bischofskonferenz angereist, um den Standpunkt dieses Gremiums klarzumachen. Bei beiden stieß er wegen der Brisanz dieser Frage auf gutes Gehör. Beide Parteien überboten sich geradezu im Lob für die katholischen Privatschulen, die nach McGovern „besonders amerikanisch" sind, „indem sie die Vielfalt Amerikas erhalten". Von beiden Seiten wurde das System der Steuerfreibeträge als Gegenleistung für die Schulgebühren als beste Lösung vorgeschlagen. McGovern änderte aber wenig später seine Konzeption, indem er eine Barvergütung für die Eltern vorschlug, da mit der Steuerlastverringerung die ärmere Bevölkerung weniger begünstigt sei.

Herrscht in diesem Punkt also weitgehend Einigkeit vor, so bleibt es in der Frage des „busing", d. h. der Zwangsbustransporte von Schulkindern zur Erreichung rassischer Integration bei Differenzen. Nixon lehnt dieses System als verfehlt und „künstlich" ab, McGovern setzte sich zunächst entschieden dafür ein, schweigt neuerdings aber zu diesem Thema, da ihm in den Südstaaten bei Beharren auf dieser Befürwortung wohl viele Stimmen verlorengingen.

Die Vietnamkriegs-Frage spielt nach den Gerüchten um einen baldigen von Nixon ausgehandelten Verhandlungsfrieden nicht mehr die entscheidende Rolle, wie man zunächst erwartet hatte. McGovern mit seinen radikalen Abzugsplänen hatte bei politisch engagierten Gruppen der jungen Generation zunächst damit große Resonanz ge-

funden. Seine Ansichten über den Rückzug und über die Generalamnestie deckten sich der Sache nach fast ganz mit den Erklärungen der katholischen Bischöfe.

Ein neuer Trend?

Die letzten Umfragen machen interessante Verschiebungen besonders im Bereich der religiös gebundenen Wählergruppen deutlich. Danach kann McGovern jetzt nur noch bei der schwarzen Bevölkerung, bei den Juden und bei der studentischen Jugend eine Mehrheit verbuchen. Bei den Katholiken dagegen sank sein Stimmenanteil von 29 auf 24 % (bei gleichbleibend 18 % Unentschiedenen), bei den Protestanten von 22 auf 18 % zwischen August und September. Lediglich bei den jüdischen Bürgern konnte er sich von 44 auf 52 % verbessern (vgl. Time, 28. 8. u. 2. 10. 72). Bei ihnen gewann McGovern u. a. durch die Garantie, die Sicherheit Israels notfalls sogar mit Waffen zu schützen, ein Zugeständnis, das allen anderen Ambitionen des Kandidaten widerspricht und zudem niemals von Israel selbst erwartet worden ist.

Zu Beginn des Wahlkampfes hielt sich die katholische Kirchenpresse weitgehend zurück. Sie kommentierte zwar ausführlich die Parteikonvente und hob z. B. übereinstimmend die „Verjüngung" und den nüchternen Stil bei den Demokraten hervor, gab aber ansonsten kein gezieltes Votum für oder gegen einen der Kandidaten ab. Erstmals in diesem Jahr durchbrach im übrigen mehr als die Hälfte der katholischen Blätter das ungeschriebene Gesetz, keinerlei politische Werbung aufzunehmen. Auch zwei interessante Abweichungen von der redaktionellen Zurückhaltung sind zu verzeichnen: „Commonweal" (10. 10. 72), eine von Laien herausgegebene Zeitschrift, erklärte sich eindeutig für McGovern (wegen seiner Vietnam-Aussagen), und die von Jesuiten redigierte Zeitschrift „America" (30. 9. 72) attackierte Nixon, weil er sich gegen eine Generalamnestie für Deserteure und Kriegsdienstverweigerer gewandt habe.

Da McGovern von der ihm nicht wohlgesonnenen Propaganda immer mehr in die linke, ja marxistische Ecke gedrängt wird, verliert er weitere Stimmen unter den Katholiken. Es scheint sich ferner zu bestätigen, daß der amerikanische Wähler unabhängig von seiner weltanschaulichen Einstellung in entscheidenden Fragen zuerst vom Patriotismus geleitet wird. Und deshalb kommen Nixons Parolen von einem „ehrenvollen Frieden" vermutlich eher an als Versprechungen eines totalen Disengagements ohne Vorbedingungen. *Norbert Sommer*

Das Interview

Die Kirche und die Soldaten

Ein Gespräch mit Militärseelsorgern

Vom 25. bis 29. September tagte in Paderborn die Gesamtkonferenz katholischer Militärseelsorger der Bundesrepublik. Sie befaßte sich mit zwei das Wirken der Kirche im Militärbereich besonders betreffenden Themen, dem Verhältnis Staat—Kirche und den aktuellen Bemühungen um die Friedensforschung. Mit beiden Themen sollte ein Beitrag zur theologisch-gesellschaftspolitischen Fortbildung der Militärgeistlichen geleistet werden. Neben diesen Sachthemen behandelte die Konferenz noch einen dritten Gegenstand, das sog. Pastorale für die Militärseelsorge. Das im Auftrag des Militärbischofs F. Hengsbach (Essen) auf Anregung des Priesterrats erarbeitete Dokument wurde in Paderborn in mehreren Arbeitskreisen diskutiert. Die Endfassung soll bis in einem Jahr zur Verfügung stehen. Aus Anlaß der Diskussion in Paderborn führten wir mit der Redaktionsgruppe, die das Pastorale erstellt hat, das folgende Gespräch. Gesprächspartner waren Militärdekan W. Jüptner (Hamburg), Militärdekan E. Niermann, Wissenschaftlicher Direktor am „Wissenschaftlichen Institut für Erziehung und Bildung in den Streitkräften" (München) und Militärpfarrer G. Pieschl (Diez an der Lahn).

HK: Das Katholische Militärbischofsamt hat sozusagen als erste Diözese in der Bundesrepublik den Versuch unternommen, ein Pastorale für seinen Seelsorgebereich zu erstellen. Welches waren die speziellen Gründe dafür, welche Zielsetzungen sind damit verbunden, gab es ganz besondere Anlässe für dieses Pastorale?

Niermann: Zuerst einmal etwas zum Begriff. Wir erstellten keinen Pastoralplan; denn dieser wäre eine administrative Maßnahme, die der Planung des Einsatzes der verfügbaren Mittel dient. Wir haben es auch nicht zu tun mit einem Pastorale im Sinne der Faszikelreihe PASTORALE. Wir streben ein bescheidenes Instrument an, nämlich Handreichungen und Hilfen für den Militärseelsorger in seinem Alltag. Die Gründe für das Pastorale sind zugleich in seinen Zielen genannt: Da der Militärgeistliche in der Regel acht Jahre Dienst tut und danach in sein Heimatbistum zurückkehrt, kommen jährlich ungefähr 15 bis 20 neue Mitbrüder in die Militärseesorge, die die Ausscheidenden ersetzen. Diese sollen sehr schnell einen möglichst umfassenden Überblick über das bekommen, was sie als Aufgabe erwartet. Weiter möchten diese Handreichungen dem bereits „amtierenden" Seelsorger helfen, einen Überblick zu gewinnen, damit er in seiner täglichen Arbeit sachgerecht Schwerpunkte und Prioritäten setzen kann. Und es gibt auch noch einen weiteren Grund: Die Militärseelsorge möchte sich im gesamtkirchlichen Raum verständlich machen, d. h. sie möchte anknüpfen an den theologischen, pastoral-theologischen und auch pastoral-strukturellen Diskussionsstand und möchte gegebenenfalls Mißverständnisse, die da und dort sichtbar werden, in der Diskussion aufklären helfen.

HK: . . . Sie bezwecken damit also auch eine Art Rechtfertigung . . .

Niermann: Sicher liegt heute, da die Frage nach der Existenz von Streitkräften, aber auch die Frage des institu-

tionellen Rahmens der Präsenz der Kirche in den Streitkräften da und dort strittig geworden sind, so etwas wie eine Rechtfertigung nahe. Ich würde aber lieber sagen, es gibt so etwas wie den Zwang, einmal zu erklären, was wir tun und warum wir es tun. Aber wir wollen dabei keine Apologie betreiben, sondern möchten durch eine sachgerechte Umschreibung dessen, was ist und was sein soll, gewissermaßen im Nebenprodukt diese Rechtfertigung, wenn Sie so wollen, leisten.

HK: Hat die Kirche, wenn wir vom Streit um die Legitimität ihrer Präsenz in den Streitkräften einmal absehen, dort überhaupt reelle Chancen seelsorgerischen Wirkens? Wie sieht das Terrain, das sie zu beackern hat, aus?

Pieschl: Es ist gut, daß Sie zunächst nach dem Terrain, das die Militärseelsorge zu beackern hat, fragen. Oft wird nämlich übersehen, wie differenziert die Gruppe der Soldaten ist, an die sich Militärseelsorge wendet. (Bei der Redaktion des „Pastorale" waren wir selbst erstaunt, wie vielfältig sich Militärseelsorge darbietet!) Die Gruppe derer, die Wehrdienst auf Grund des Wehrpflichtgesetzes leisten, die „W 15", sind zuerst zu nennen. Für sie ist die Dienstzeit eine kurze Phase ihres Lebens, sie bleiben ihrem Beruf verbunden und auch weitgehend beheimatet im Milieu ihrer Herkunft. Dann die Gruppe der kürzer dienenden Zeitsoldaten, Z 2 — Z 4. Diese beiden Gruppen zusammen machen ungefähr die Hälfte des Personalbestandes der Bundeswehr aus. Die dritte Gruppe ist die der Berufs- und längerdienenden Zeitsoldaten, die im Wehrdienst eine — manchmal zeitlich begrenzte — berufliche Möglichkeit sehen. Ferner gehören zum Terrain der Militärseelsorge die Familien der Berufs- und Zeitsoldaten. Wenn man bedenkt, wie sehr das Leben einer Familie durch die Arbeitswelt des Mannes geprägt ist, wird man die Übertragung der seelsorglichen Verantwortung für die Familien dieser Soldaten auf den Militärgeistlichen als eine der pastoralen Bedeutsamkeit der Beziehung von Arbeitswelt und Familie entsprechende Maßnahme verstehen. Eine gewisse Terrainüberschreitung, die allerdings aus pastoralen Notwendigkeiten manchmal geboten ist, liegt vor, wenn sich der Militärpfarrer um die Familie eines Wehrpflichtigen oder eines zivilen Arbeitnehmers der Bundeswehr, obwohl er für diese rechtlich nicht zuständig ist, kümmern muß.

HK: Und wie steht es um die Chancen seelsorglichen Wirkens unter diesen Gruppen?

Pieschl: Für ein so unterschiedliches Terrain ergeben sich auch unterschiedliche Möglichkeiten. In den letzten Jahren sind die Möglichkeiten der Seelsorge an Berufs- und Zeitsoldaten gewachsen. Als Stichwort nenne ich Familienseelsorge. Die seelsorgliche Arbeit unter den Wehrpflichtigen ist gekennzeichnet von der Tatsache, daß diese für den Pfarrer fast nur im Dienst erreichbar sind. Außerhalb der Dienstzeit halten sie sich fast immer außerhalb der Kaserne und an Wochenenden außerhalb des Dienstortes auf. So entstehen Kontakte zumeist während des Lebenskundlichen Unterrichts, während Exerzitien und Werkwochen und im Zusammenhang mit dem monatlichen Standortgottesdienst.

HK: Das Feld der Militärseelsorge wäre vermutlich für den Sozialempiriker fast ebenso interessant wie für den Seelsorger selbst. Gibt es Untersuchungen über diesen Bereich oder lassen sich aus den Synodenumfragen, zu denen ja ein erster Forschungsbericht vorliegt, konkrete Anwendungen machen?

Pieschl: Ihr Hinweis auf die Sozialempirie ist wegen der besonderen Gruppenstruktur, die durch den militärischen Dienst vorgegeben ist, sicher zutreffend. Spezielle sozialempirische Untersuchungen sind mir jedoch nicht bekannt. Das Feld ist bisher von der Religions- und der Pastoralsoziologie offenbar noch nicht entdeckt. Auch aus dem jetzt vorliegenden Forschungsbericht über die Synodenumfragen, den Sie ansprechen, lassen sich für den Militärseelsorgebereich unmittelbar keine Anwendungen machen, und zwar deswegen nicht, weil er nur die sogenannte Interviewbefragung auswertet . . .

HK: Aber in der Gesamtumfrage bei allen Katholiken ist das Militärbistum als eigene Kategorie erfaßt, und Sie haben darüber einen eigenen Bericht vorgelegt. Was läßt sich diesem Bericht entnehmen?

Pieschl: Anhand dieser Sonderauswertung der allgemeinen Umfrage lassen sich vor allem unter zwei Gesichtspunkten Aussagen machen. Einmal werden die Daten aus dem Bereich Bundeswehr in Beziehung gesetzt zu den Aussagen der Diözesen. Man kann sehr wohl Affinität mit verschiedenen Diözesen — beispielsweise mit dem Großstadtbistum Berlin — feststellen. Es besteht, was eigentlich selbstverständlich ist, eine noch größere Affinität nach Altersgruppen, auf Grund der Altersstruktur der Bundeswehr, z. B. der Wehrpflichtigen und Zeitsoldaten zu den Altersgruppen der 16- bis 20jährigen und der 20- bis 29jährigen. Diese angesprochenen Altersgruppen verhalten sich kirchlich sehr ähnlich wie die katholischen Altersgruppen in der Bundeswehr.

HK: Soll man daraus schließen, daß es keine nennenswerten Unterschiede hinsichtlich des religiösen Verhaltens von Bundeswehrsoldaten und gleichaltrigen Zivilpersonen gibt. Oder sieht die Situation — soweit sie vom Militär als Gruppe geprägt ist — doch differenzierter aus?

Pieschl: Dazu läßt sich zweierlei feststellen: Unter dem Aspekt der *Kirchlichkeit,* also bezüglich der verschiedenen Faktoren, nach denen die Grade kirchlicher Zugehörigkeit und Praxis bestimmt werden, gibt es keine nennenswerten Unterschiede, wenn man von geschlechtsspezifischen Merkmalen einmal absieht. Die Soldaten in den Kasernen sind genauso kirchlich bzw. unkirchlich wie ihre männlichen Altersgenossen im zivilen Bereich. Anders verhält es sich allerdings mit der *Disposition zur Kirchlichkeit,* die bestimmt ist von vielen Faktoren, z. B. vom Geschlecht, vom Alter, vom Beruf, vom Bildungsstand, von der Größe des Wohnortes usw. Sie kennen die bekannte Grobauswertung, daß nämlich eine Frau, die auf dem Land wohnt, eine sehr viel größere Disposition für Kirchlichkeit hat als ein großstädtischer Akademiker oder Facharbeiter. Bezüglich der Disposition zur Kirchlichkeit stehen die Soldaten — da in der Mehrheit junge Männer in wenig kirchlichem Milieu — auf der Demoskopenskala ziemlich weit unten.

HK: Können Sie diese Differenz etwas illustrieren? Nach welchen Kriterien wird die Disposition zur Kirchlichkeit bei den Soldaten errechnet, wer sind die benachbarten Gruppen, d. h., wo rangiert genau die Gruppe Bundeswehr?

Pieschl: Die Kriterien, nach denen die Disposition zur Kirchlichkeit für die Soldaten errechnet wird, sind die gleichen wie für die anderen Personengruppen: Geschlecht, Alter, Schulbildung, Berufsstellung, Wohnsitz. Und da wird es klar, daß die sozialen Voraussetzungen zur

Kirchlichkeit für die Soldaten zumeist anders sind als für andere Personengruppen: es fehlen doch in der Berechnung die „Punktesammler": das sind Frauen, Menschen über 45 Jahre und älter, Leute mit Volksschule ohne anschließende Fachschule, Beamte des höheren oder gehobenen Dienstes, Personen ohne Beruf, Landwirte und Wohnorte der Größenordnung von 1000 bis 50 000 Einwohnern. Bei aller Vorsicht, die gerade in dieser Frage bei der statistischen Auswertung geboten ist, läßt sich aus der von mir erstellten Korrelationstabelle in der Disposition zur Kirchlichkeit herauslesen, daß die Gruppe Bundeswehr in dieser Frage starke Affinität zu den Gruppen der Männer, der Altersgruppe der 30- bis 44jährigen, der 21- bis 29jährigen, den Bistümern Berlin und Essen hat.

HK: Wird dieser Befund durch die Praxis, durch eigene Erfahrung des Seelsorgers in etwa bestätigt?

Niermann: Im Ganzen wird man das bejahen können. Aber vielleich muß von der Praxis her deutlicher unterschieden werden zwischen der Gruppe der Wehrdienstleistenden und der Gruppe der Berufs- und länger dienenden Zeitsoldaten. Beide unterscheiden sich einmal in der Motivation. Der Wehrdienstleistende leistet seinen Dienst als Folge der Wehrpflicht, der Berufs- und Zeitsoldat tut dies, weil er im militärischen Dienst eine berufliche Möglichkeit sieht. Dies ist aber auch entscheidend für gewisse Lebensverhältnisse, die wiederum Kirchlichkeit bedingen. Ein Beispiel: Die Gruppe der Berufs- und Zeitsoldaten zeigt in ihrem kirchlichen Verhalten keine wesentlichen Unterschiede zur Gesamtgesellschaft. Es findet sich im Grunde das vor, was sich anderswo unter ähnlichen sozialen Bedingungen auch vorfindet. Es gibt aber strukturelle Schwierigkeiten in der Frage der Kirchlichkeit der Berufs- und Zeitsoldaten: Die häufigen Versetzungen erschweren z.B. die Beheimatung in Ortsgemeinden, und das wirkt sich natürlich aus. Bei der Gruppe der Wehrdienstleistenden ergibt sich eine andere strukturelle Bedingtheit. Der Wehrdienstleistende ist herausgerissen aus seinem heimatlichen Milieu, eine Tatsache, die ja bekanntlich ebenfalls etwas mit kirchlicher Praxis, mit Kirchgang usw. zu tun hat. Das Fehlen sozialer Kontrolle, das Sicheinleben in die neue Gruppe, die Auseinandersetzung mit Andersgläubigen, die er, wenn er aus geschlossenen konfessionellen Gegenden kommt, kaum gewöhnt ist, beeinflußt natürlich seine kirchliche Praxis. Insgesamt aber, so meinen wir, läßt sich nachweisen, daß sich der Wehrdienstleistende in einer religiösen Entscheidungssituation befindet, das heißt, er verhält sich kritisch oder ablehnend gegenüber Überliefertem und Gewohntem. Das heißt aber nicht, daß er religiös nicht ansprechbar ist.

HK: Sind Sie sich dessen so sicher?

Niermann: Ja, doch! Ich möchte Ihnen dafür ein Beispiel nennen. Wir bieten Soldaten Exerzitien an. Durchschnittlich sind 10% der Soldaten im Jahr bereit, Exerzitien oder Werkwochen mitzumachen.

HK: Erklärt sich diese hohe prozentuelle Aufgeschlossenheit für solche Formen der Intensivseelsorge zu einem Teil nicht aus sehr natürlichen Ursachen? Exerzitien finden innerhalb der Dienstzeit statt, und dadurch erhält der Soldat die Möglichkeit, sich gewisse Erleichterungen oder wenigstens Abwechslung zu verschaffen.

Niermann: Jeder Seelsorger weiß, daß solche Fremdmotive eine Rolle spielen können. Nur mache ich auf folgendes aufmerksam. Der Soldat muß, um daran teilnehmen zu können, sich selbst melden. Er muß bei seiner Einheit selbst um den Sonderurlaub nachfragen. Er muß also sagen, ich will dorthin, und unter Umständen bedeutet das eine nicht ganz leichte Entscheidung. Er setzt sich damit auch der Kritik aus. Zum anderen — und das ist wichtiger in diesem Zusammenhang — hat sich gezeigt, daß auch bei solchen, die sich zunächst aus anderen als aus religiösen Motiven melden, im Laufe der Tage Interesse und Aufgeschlossenheit wachsen. Der Rest derer, die am Ende solcher Exerzitien bei der zweitrangigen Motivation stehengeblieben sind, ist überraschend gering.

HK: Sie würden also meinen, die Chancen individueller Seelsorge seien trotz der geringen zeit- und altersbedingten religiösen Ansprechbarkeit im Militärbereich relativ günstig?

Pieschl: Durchaus. Da der Militärpfarrer im Dienstbereich des Soldaten anwesend ist, ist er dem Soldaten leichter bekannt. Er kann das Vertrauen gewinnen und ist erreichbar. Natürlich ist das allein noch zu wenig: wie andere Menschen erwartet auch der Soldat oft, daß der Pfarrer den ersten Schritt tut. Daß er das Gespräch anstößt, am Arbeitsplatz, auf dem Übungsplatz, im Gelände, im Sanitätsbereich oder in den Krankenhäusern. Weitere Treffpunkte sind auch die Kantine, das Unteroffiziersheim, das Offizierskasino und das Soldatenheim. Gesprächsanlässe sind auch Unglücksfälle, soziale Notfälle, Trauung und Taufe. Mancher Kontakt ergibt sich auch im Anschluß an den Lebenskundlichen Unterricht oder an die Gottesdienste. Wie anderswo auch muß gerade hier der Militärpfarrer ein Mann beweglicher Phantasie beim Aufspüren und Wahrnehmen der vielfältigen Möglichkeiten einer individuellen Seelsorge sein.

HK: Wie würden Sie das Verhältnis von Individual- und Gruppenseelsorge innerhalb der Militärseelsorge bestimmen? Gibt es überhaupt die Möglichkeit, Gruppen zu schaffen oder gar Gemeinden zu bilden?

Jüptner: Sicher ist, daß der Pfarrer zunächst einmal Gruppen begegnet und daß er zu Gruppen Stellung nimmt und mit Gruppen arbeitet. Allerdings haben diese Gruppen aus sich noch keinen kirchlichen Charakter. Darüber hinaus versucht er — und häufig gelingt es ihm auch — einzelne Personen anzusprechen und wird von ihnen angesprochen. Wegen ständiger Fluktuation muß er immer wieder damit rechnen, daß eine stabile Gruppe oder gar stabile kirchliche Gemeinden praktisch nicht aufgebaut werden können. Er wird gerade deshalb immer darauf hinarbeiten müssen, die Gruppe, die er anspricht, im kirchlichen Gemeinschaftsbewußtsein zu stärken. Er muß mit fluktuierenden Gruppen rechnen, mit denen er höchstens einige Tage, vielleicht nur Stunden zusammen ist, mit Gruppen, die manchmal nur teilweise interessiert werden können, aber das Ziel ist sicher auch in diesem Bereich, eine kirchliche Gemeinschaftsbindung herzustellen. Ob es zu einer Gemeindebildung im engeren Sinne, etwa zur Dauererrichtung einer Kategorialgemeinde kommt, hängt von strukturellen Voraussetzungen ab, die relativ selten erfüllt sind.

HK: In Ihren Kreisen hört man mit besonderer Vorliebe das Stichwort Verbundseelsorge. Ist das mehr als ein Programm, mehr als ein Versuch, ein Anliegen zu umschreiben . . .?

Niermann: Es ist kein Programm, sondern eine rechtliche Gegebenheit. Die päpstlichen Statuten für die Seel-

sorge in der Bundeswehr verstehen Militärseelsorge als einen Teil der Gesamtseelsorge. Was damit gemeint ist, könnte man etwa so ausdrücken: In einem arbeitsteiligen Prozeß ist an einem bestimmten Platz in unserer Gesellschaft das zu leisten, was Gesamtseelsorge arbeitsteilig an anderen Plätzen auch leistet. Der Soldat hat zwei für ihn zuständige Pfarrer. Neben dem Militärseelsorger ist der Ortspfarrer verantwortlich. Diese doppelte Jurisdiktion bedeutet konkret arbeitsteilig eingesetzte spezialisierte Seelsorge, aber Spezialisierung schließt immer auch den Verbund, d. h. Kooperation, mit anderen ein. Jeder Militärseelsorger muß in seiner Situation entscheiden, ob seine strukturellen Gegebenheiten so sind, daß eine Gemeinde nach Art einer territorialen Gemeinde aufzubauen ist, oder ob es sinnvoller ist, die Soldaten in die Ortsgemeinden zu integrieren und in eine direkte Zusammenarbeit mit den jeweiligen Ortsseelsorgern und den Gemeinden zu treten.

HK: Wird das Bemühen um mehr Kooperation mit den Ortsgemeinden nicht dadurch behindert, daß die Militärseelsorge im Vergleich zur Gesamtseelsorge ebenso ein Getto bildet wie, trotz des Bekenntnisses zum „Bürger in Uniform", der Militärbereich gegenüber der Gesamtgesellschaft?

Niermann: Diese Gefahr ist nicht zu leugnen. Jeder Militärseelsorger wird in seinem Alltag darauf stoßen. Die rechtliche Regelung, die eigentlich auf eine solche Verbundseelsorge abzielt, ist in kirchlichen Kreisen leider weithin unbekannt. Man definiert Militärseelsorge oft genug als seelsorglich autarken Bereich. Man versteht den Militärpfarrer und seinen Pastoralbezirk als autarke Seelsorgsorganisation, die der Kooperation im Grunde nicht bedarf. Da im gesamtkirchlichen Raum solche Autarkie langsam abgebaut wird zugunsten einer großräumigen kooperativen Seelsorgestruktur, haben wir die Hoffnung, daß die Verbundseelsorge, wie wir sie von der Militärseelsorge her anstreben, auch stärker als bisher realisiert werden kann.

HK: Einen breiten Raum in der Tätigkeit des Militärpfarrers nimmt der Lebenskundliche Unterricht ein. Er wird von den Geistlichen beider Kirchen getrennt nach Konfessionen erteilt. Wird mit dem Lebenskundlichen Unterricht auf fremden Äckern gepflügt? Will hier der Staat bzw. die militärische Führung eine lästige Aufgabe loswerden, oder sucht die Kirche Einfluß mit profanen Mitteln, wo sie mit religiösen nicht ankommt?

Niermann: Um den Lebenskundlichen Unterricht richtig einzuschätzen, muß man seine Entstehungsgeschichte kennen. Als die Bundeswehr entstand, wurde von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen an die politische Führung die Bitte herangetragen, innerhalb des militärischen Dienstes Zeiten und Gelegenheiten zu schaffen, die nicht nur der funktionalen (militärischen) Ausbildung dienen, sondern auch der Schärfung der Verantwortlichkeit des Soldaten. Diese Forderung war in der Nachkriegszeit mehr als verständlich, sie besteht der Sache nach auch heute noch und wird von der heutigen politischen Führung ebenso getragen wie von der damaligen. Man hatte damals überlegt, wer in einer geistig pluralen Gesellschaft diesen Bildungsprozeß am ehesten sachgerecht erteilen kann. Es war die Frage spezifischer Zuständigkeiten genauer zu klären, denn es gibt innerhalb der Bundeswehr Bildungsgänge, die im strengen Sinn militärisch sind, es gibt andere, die politisch bestimmt sind, so der Staatsbürgerliche Unterricht, und es gibt den Lebenskundlichen Unterricht. Die Zuständigkeit für das Militärische und das Politische war geregelt. Die Zuständigkeit für den Lebenskundlichen Unterricht, verstanden als Information des Gewissens und Hilfe zum verantwortlichen Handeln, wurde den Kirchen übertragen, und zwar wegen der ethischen Komponente der Verantwortung, die wiederum die religiöse Überzeugung berührt. Solche Fragen sollten nicht von staatlichen Exekutivorganen erledigt werden, sondern von den Soldaten mit den Pfarrern der Kirchen erörtert werden, denen sie angehören.

HK: Dies könnte man unter staatlich-militärischen und erzieherischen Gesichtspunkten durchaus akzeptieren. Es gibt da aber noch ein kirchliches Problem, und das meinten wir mit der Frage nach dem Seelsorgeersatz: Der Pfarrer ist mit Lebenskundlichem Unterricht überbeschäftigt. Wird er damit nicht von seinen eigentlichen Aufgaben abgelenkt?

Niermann: Sicherlich bildet der Lebenskundliche Unterricht einen festen und großen Bestandteil des Pensums, das ein Militärpfarrer zu leisten hat. Er muß ihn daher einordnen und ihm seinen Stellenwert unter den anderen pastoralen Aufgaben zuweisen. Wir meinen aber, daß dem Lebenskundlichen Unterricht unter diesen Aufgaben auch eine wichtige Stelle zukommt. Die Frage „Wie soll ein Christ sich verhalten?" stellt sich nicht nur für die individuelle Existenz und im privaten Raum, sondern auch, und oft noch schärfer, im Arbeitsbereich, also für den Soldaten im Dienst. Von den Gegebenheiten des Arbeitsbereichs ergeben sich auch die Bedingungen für die Antworten auf solche Fragen. Solche Fragen werden heute nicht nur im individuellen Gespräch, sondern mehr und mehr in der Form von Bildungsprozessen gestellt und diskutiert. Darauf weist schon die Ausweitung einmal der Erwachsenenbildung, aber auch die Bedeutung, die die moderne Bildungspolitik den allgemeinen Qualifikationen und Lernzielen gibt, hin. Wir glauben, daß es auch zu den „eigentlichen" Aufgaben des Seelsorgers gehört, diese Fragen aufzugreifen und auch seinen Beitrag zu Bildungsprozessen zu leisten, die berufs-, situations- und funktionsbezogen sind.

HK: In der Bundeswehr wirken die Geistlichen beider Konfessionen in enger Tuchfühlung nebeneinander. Man möchte meinen, das führe fast notwendig zu einem stärkeren ökumenischen Mit- und Ineinander. Sie scheinen aber ökumenisch sehr zurückhaltend zu operieren.

Jüptner: Wir sind in der Militärseelsorge seit Anfang nicht nur auf eine Zusammenarbeit mit der evangelischen Militärseelsorge angewiesen, sondern wir bejahen sie voll und ganz. Nur ist die kirchliche Zusammenarbeit zu unterscheiden von Wünschen außerkirchlicher Stellen, die beide Kirchen möglichst gemeinsam handeln sehen möchten. Wir wollen sicher mit der anderen Kirche zusammenarbeiten, aber es besteht die Gefahr, mißverstanden zu werden.

HK: Sie haben aber offenbar nicht nur Mißverständnisse im Blick, Sie warnen vor „Experimenten" und vermeiden mit der Wortschöpfung „konkonfessionell" Ökumene als Thema.

Niermann: Zu beschreiben war — im Rahmen unseres Pastorale — die Zusammenarbeit mit der evangelischen Militärseelsorge am Ort, d. h. unter den Bedingungen bestimmter organisatorischer und diensttechnischer Fak-

toren des Raums, in dem beide Zweige der Militärseelsorge arbeiten. Sie arbeiten weitgehend in einem organisatorischen Gleichtakt: die gleichen Zeiten z. B. für Gottesdienste, Lebenskundlichen Unterricht, Zusammenarbeit beider Militärgeistlichen in der Lebenskundlichen Arbeitsgemeinschaft. Der Begriff „konkonfessionell" soll diese Art der Zusammenarbeit bezeichnen, der ja unterhalb der Schwelle dessen liegt, was der theologische Begriff „Ökumene" meint. Wir wollen den Begriff Ökumene nicht verbrauchen für Dinge, die nicht den Vollsinn dieses Wortes treffen. Wir warnen vor Experimenten, d. h. vor „gemeinsamem Handeln", das sich nicht aus kirchlichen Gründen, sondern von der Einheit und dem Ablauf des Arbeitsprozesses her aufdrängt, vor einer Einheitlichkeit also, die anderer Natur ist, aber als Einheit der Kirche mißverstanden werden könnte. In dieser Frage wissen wir uns im Einverständnis mit der evangelischen Militärseelsorge.

HK: Sollte man in der Militärseelsorge aber nicht doch auch einige Phantasie auf die Frage verwenden, wie aus der vielfältigen Zusammenarbeit ein Stück weit gemeinsames Zeugnis wachsen kann? Wir möchten in der Bundeswehr gewiß nicht so etwas wie eine Schule der Ökumene sehen. Aber nirgendwo sonst begegnen vornehmlich junge Christen so sehr dem Wirken beider Kirchen. Daraus kann sich doch so etwas wie gesamtchristliches Bewußtsein entwickeln durch gemeinsame Formen des Betens, Diskutierens etc.

Pieschl: Darf ich als Standortpfarrer, vorschlagen, dieses Thema auf die Ebene der Basis zu verlegen? Aus dem eben Gesagten könnte der Eindruck entstehen, der Bereich der Bundeswehr müßte nun schleunigst einem regen ökumenischen Leben der Ortskirchengemeinden nachziehen. Das genaue Gegenteil ist der Fall. In meinem Standort zum Beispiel hat sich gerade aus den ökumenischen Kontakten der Militärseelsorge beider Kirchen ein erstes, zögerndes Zusammenrücken der katholischen und evangelischen Ortskirchen ergeben. Man traf sich, gleichsam auf neutralem Platz, zum gemeinsamen Gottesdienst in der Standortkapelle. Ähnlich war es auch in bezug auf die Bildungsarbeit. Ich könnte mir denken, daß es in vielen Standorten ähnlich war und daß dieser Prozeß noch weitergeht.

HK: Wie stellt sich die Seelsorge am Soldaten personell dar? Wie gestaltet sich die Nachwuchssituation im Vergleich zu den Diözesen? Wie weit geht die Bereitschaft der Diözesen, Militärgeistliche zur Verfügung zu stellen?

Jüptner: Was die Personalsituation angeht, macht der Bereich des Militärbischofs keine Ausnahme. Im Gegenteil, er ist völlig von der gesamtkirchlichen Situation abhängig, denn je weniger Personal in den Diözesen zur Verfügung steht, um so weniger Personal können Diözesen, auch wenn sie sich verpflichtet haben, für die Militärseelsorge freistellen. Wir müssen aber dafür dankbar sein, daß die Diözesen und Ordensgemeinschaften bisher das ihnen Mögliche getan haben, Priester für den Dienst an den Soldaten freizustellen.

HK: Nach welchen Kriterien treten Militärseelsorger ihren Dienst an? Das Pastorale nennt zwar die Aufgaben des Militärseelsorgers, spricht aber nicht von spezifischen, persönlichen und sachlichen Qualifikationen des Militärseelsorgers. Wird Militärseelsorger, wer sich dafür zur Verfügung stellt?

Jüptner: In dieser Frage weiß wohl der Personalreferent im Militärbischofsamt besser Bescheid. Wir haben die Voraussetzungen und Qualifikationen des Militärpfarrers im Pastorale nicht direkt untersucht. Sie ließen sich vielleicht indirekt aus den Anforderungen, die seine Tätigkeit an ihn stellt, finden. Aber das läßt sich nicht in ein paar Sätzen zusammenfassen. Denn das Tätigkeitsfeld des Militärpfarrers ist sehr unterschiedlich und recht vielseitig. Gerade diese Vielfalt ist uns bei der Arbeit am Pastorale erst richtig zum Bewußtsein gekommen. In einigen Stichworten könnte man sagen: Der Militärpfarrer muß mit den Soldaten leben und daher gesund sein und beweglich. Er muß leicht Kontakt finden können. Er muß bereit sein, ein gut Teil Einsamkeit auszuhalten und zu arbeiten, ohne je eine stabile Gemeinde aufbauen zu können — abgesehen von einigen Ausnahmefällen. Vor allem sollte er möglichst vorurteilsfrei und aufgeschlossen die Soldaten in ihrer Situation sehen lernen, um kompetent und unabhängig helfen zu können. Nach solchen Gesichtspunkten werden wohl Diözesen und Orden ihre Priester im Blick auf diese Aufgaben ansprechen.

HK: Militärseelsorge vollzieht sich immer im Spannungsfeld zwischen militärischen Gesetzen und kirchlichem Auftrag. Der Militärseelsorge nicht gerade freundlich gesonnene Gruppen haben den Vorwurf erhoben, die Kirchen seien bei der Auswahl von Militärseelsorgern von der politischen und militärischen Exekutive abhängig; letztlich entscheide die politische Zuverlässigkeit . . .

Niermann: Vor einiger Zeit schrieb jemand seinen Verdacht nieder, im Verteidigungsministerium gäbe es eine eigene Liste, auf der Kandidaten für die Militärseelsorge auf ihre politische Zuverlässigkeit hin geheim registriert seien. Zu Ihrer Frage: Militärgeistliche werden von ihren Bistümern ausgewählt und dem Militärbischof auf Zeit zur Verfügung gestellt. Die Entscheidung über die Auswahl liegt also bei den Diözesen, die nach ihren Kriterien vorgehen. Auch hier trägt die Gesamtkirche Mitverantwortung für die Militärseelsorge.

HK: Die Militärseelsorge bewegt sich noch in einem anderen Spannungsfeld, in dem Spannungsfeld zwischen militärischem Dienst und dem Friedensauftrag der Kirchen. Gelegentlich hat man den Eindruck, so auch bei der Diskussion über Ihr Pastorale, die Kirche tue nun des Guten beinahe zu viel, wenn sie christliche Botschaft und Friedensauftrag schlechterdings gleichsetzt, um wegen ihrer Präsenz im Militärbereich in ihren Friedensabsichten ja nicht mißverstanden zu werden. Läßt man sich damit nicht ein schlechtes Gewissen anmerken oder gar aufzwingen? Müßte nicht gerade die Kirche redlich und nüchtern zugeben, daß Abschreckung und damit aufgerüstete Armeen eine notwendige Form von Friedenssicherung sind, die freilich immer die Gefahr in sich trägt, in Krieg umzuschlagen?

Jüptner: Zunächst meine ich, wer gefragt wird, muß antworten und kann keinen Monolog führen, das heißt, unsere Aussage über uns selbst wird auch davon abhängen, was man uns fragt und was man über uns sagt, was man uns eventuell auch vorwirft. Insofern ist die Betonung des Friedens für uns nicht nur ein Deckmäntelchen oder ein Vorwand, sondern eine ganz klare Aussage über unser Selbstverständnis als Antwort auf die Fragen der Öffentlichkeit. Ich glaube, das Vatikanische Konzil hat sehr realistisch die Notwendigkeit gesehen, neben dem Frie-

densauftrag der Kirche auch den Auftrag des Staates anzuerkennen, für die Sicherheit seiner Bürger zu sorgen, wenn auch die konkrete Ausgestaltung eine politische Entscheidung ist. Wir müssen in unserem Staat diese politische Entscheidung, die getroffen worden ist, zunächst zur Kenntnis nehmen. Wir sind froh darüber, daß schon im Grundgesetz der Auftrag der Armee dahingehend definiert oder beschränkt ist, daß ein Angriffskrieg verboten ist. Davon ist einmal auszugehen. Weiter ist zu beachten: Unsere Aufgabe als Militärseelsorger ist nicht so sehr auf die Bundeswehr als Institution gerichtet, sondern auf den Menschen in dieser Institution, und deshalb müssen wir dort sowohl den Soldaten, der schießen und damit eventuell töten muß, ernst nehmen wie den, der in verantwortlicher Stellung für die Sicherheit sorgen muß. Wir werden aber das Evangelium unverkürzt vertreten müssen, ohne uns auf Einseitigkeiten festnageln lassen zu dürfen.

HK: Eine letzte Frage: Wenn nicht alles täuscht, so bewegen wir uns von der allgemeinen Wehrpflicht zu einer Berufsarmee hin. Das ist bedingt einmal durch die technologische Entwicklung komplizierter moderner Waffensysteme, zum andern durch die wachsende Wehrunwilligkeit in der Bürgerschaft. Macht sich die deutsche Militär-Seelsorge über eine solche Entwicklung Gedanken, und welche Konsequenzen würde sie für die Militärseelsorge haben?

Niermann: Zuerst läßt sich feststellen, daß der Anspruch des Soldaten auf ungestörte Religionsausübung, so wie er in § 36 des Soldatengesetzes garantiert ist, natürlich auch für eine Berufsarmee gelten würde. Auch in einer Berufsarmee bleibt der Soldat Träger von bürgerlichen Grundrechten. Diese Konsequenz aus dem Art. 4, Abs. 1 und 2 unseres Grundgesetzes für den Soldaten bliebe auch in einer Berufsarmee bestehen. Es würde sich also auch bei einer Berufsarmee die Frage stellen, wie dem Anspruch des einzelnen Kirchengliedes auf Seelsorge Genüge getan werden kann. Etwas anderes ist die Einrichtung einer Berufsarmee selbst. Der Militärseelsorger weiß vielleicht genauer als mancher andere, daß die Verbindung der Armee mit der Gesellschaft nicht nur durch politische Deklamationen und Maßnahmen der Öffentlichkeitsarbeit herzustellen ist, sondern daß ein sehr starkes Bindeglied zwischen Gesellschaft und ihrer Armee die Wehrpflichtigen sind, die in einem unablässigen Rhythmus durch die Kasernen gehen und insofern eine sehr sichtbare und wirksame Klammer dieser Integration sind.

HK: Wollen Sie damit auch sagen, daß der vielkritisierte oder vermutete Zuwachs an Angriffs- bzw. Kriegsbereitschaft auf Grund der allgemeinen Wehrpflicht eher geringer sei als im Falle einer Berufsarmee?

Niermann: Darüber kann ich keine Aussage machen, da ich nicht weiß, wie eine Berufsarmee aussehen würde. Allerdings meine ich, daß man sich der Frage stellen müßte, und zwar neu, wie in einer Berufsarmee die Integration zwischen Armee und Gesellschaft auszusehen hätte.

Der Länderbericht

Afrikanisches Trauma oder Musterland?

Nigeria drei Jahre nach dem Bürgerkrieg

Als 1970 in Lagos der zweite Vierjahresplan veröffentlicht wurde, schien es verständlich, daß die *Herstellung der nigerianischen Einheit* zur Hauptaufgabe erklärt wurde. Kurze Zeit nach dem mühsamen Niederringen des aus der Föderation herausgebrochenen Biafra konnte die Devise nicht anders lauten. Noch heute kommen viele Journalisten aus Europa mit der Order nach Nigeria, sich ein Bild über den Stand der Reintegration der Ibos zu machen. Aber schon nach den ersten Gesprächen in Lagos, nach einem kurzen Besuch in der Ostregion, dem ehemaligen Biafra, spätestens nach einer längeren Reise durch ganz Nigeria, auch durch die Weiten des Nordens, kommt man zu dem Schluß: Die innere Überwindung des Bürgerkriegs ist in Nigeria keine bewegende Frage mehr. Es gibt aber neue Schatten über diesem großen Land. Eine schwer greifbare Spannung, Gereiztheit, Unsicherheit über die Zukunft liegt in der Luft. Die Ursachen sind schwer zu erkennen, die nigerianische Problematik ist komplex.

Ein Land voller Kontraste

Nigeria ist mit 923 000 km² bei fast gleicher Einwohnerzahl mehr als viermal so groß wie die Bundesrepublik Deutschland. Fast jeder vierte Afrikaner ist Nigerianer. In seinen Grenzen leben drei große Völker und eine Vielzahl von kleinen Stämmen. Der Süden ist vom Norden völlig verschieden, die Problematik der Städte ist anders als die des Landes. Der Bürgerkrieg von 1967 bis 1970 hat einseitig die Emotionen in vielen Teilen der Welt mehr aufheizen können als der 30jährige Krieg in Vietnam. Deshalb ist es schwer, dem Objektivität suchenden Leser ein Bild zu zeichnen, das der Realität dieses afrikanischen Landes entspricht.

Beeindruckend sind gerade die *regionalen Unterschiede.* Der Süden mit seinen scheinbar undurchdringlichen Tropenwäldern ist dicht besiedelt. Überall begegnen einem Scharen von Schulkindern. Lastwagen, gefährlich mit Menschen oder Gütern überladen, rasen in halsbrecherischer Fahrt über die mit Schlaglöchern durchsetzten Landstraßen. Um Lagos, Ibadan und Enugu sind riesige slumähnliche Wohnsiedlungen entstanden, die Arbeitslosigkeit, besonders unter den Jugendlichen, nimmt indische Dimensionen an. In Lagos und Port Harcourt sind modernste Industrieanlagen im Bau.

Mit dem Kwara-Staat beginnt der Norden, der, wenn nicht gerade von alljährlich wiederkehrenden Flächenbränden verzehrt, gerade steppenartigen Charakter besitzt und im fernen Norden gar in Wüste übergeht. Je weiter

nach Norden man kommt, desto arabischer scheinen das Land und seine Menschen zu werden. Kano, Jos und Sokoto, drei der größten Städte des Nordens, wirken vergleichsweise mittelalterlich. Der Norden Nigerias ist arm, sehr arm. Darüber können auch einige Fabrikanlagen und repräsentative Fahrzeuge nicht hinwegtäuschen. Die Feudalstruktur ist noch intakt, Bildung ist für die Elite reserviert, ein sog. Bildungsbewußtsein der breiten Masse ist vorerst nur in Ansätzen vorhanden.

Nach der *Stammeszugehörigkeit* kann Nigeria ebenfalls in zwei oder drei große Einheiten eingeteilt werden. 50 % der Bevölkerung lebten im Norden, weit verstreut auf gut drei Viertel der gesamten Fläche Nigerias, während es im Süden zu enormen Bevölkerungsballungen kommt, etwa in den Millionenstädten Ibadan und Lagos, in dem Ost-Zentral-Staat, dem Kernland des ehemaligen Biafra, mit über 320 Einwohnern pro km².

Der Norden, seit 1967 in sechs Länder aufgeteilt, wird neben verschiedenen kleinen Stämmen von den Haussa-Fulanis bewohnt. Viehzucht und Landwirtschaft auf Subsistenzniveau bestimmen die wirtschaftliche Tätigkeit der vorwiegend ländlichen Bevölkerung. Im Süden lebt etwa je die Hälfte der Einwohner in den drei West- bzw. drei Ost-Staaten. Die beiden Hauptstämme in diesen Regionen sind die Yorubas und die Ibos, die von der Landwirtschaft, vom Handel und vom Handwerk leben.

Beeindruckender als alle Beobachtungen über die Lebensweise ist ein Blick auf die Wirtschafts-, Schul- und Krankenhauskarte Nigerias: Im Süden, besonders im Osten und um Lagos liegen fast alle größeren Wirtschaftsunternehmen, die meisten Schulen, Oberschulen und Technischen Schulen, mit Ausnahme von Zaria sind alle (5) Universitäten im Süden, und auch die bedeutenderen Krankenhäuser konzentrieren sich hier. Im Norden rechnet man noch mit 85 bis 90 % Analphabeten, im Süden sicher nicht mit mehr als 25 %, im Ost-Zentral-Staat höchstens noch mit 5—8 %. Im Norden gibt es für mehr als 100 000 Einwohner durchschnittlich nur einen Arzt, im Süden 10 und mehr. Noch heute wirkt der Süden englisch, der Handel spielt sich über die großen Hafenstädte Lagos, Port Harcourt und Calabar ab, während der Norden viel stärker zu den arabischen und Wüsten-Staaten hin orientiert ist. Russische und ägyptische Militärhilfe gelangt nach langen Fahrten durch die Wüste in die großen Militärzentren des Nordens.

Der Gegensatz Nord—Süd

Nigeria galt für sechs Jahre als das Musterbeispiel einer wohlgeführten, systematisch und gut auf die Selbständigkeit vorbereiteten, ehemaligen englischen Kolonie. Um so bestürzter wurde über seine Entwicklung seit 1966 geurteilt. („Ein Beispiel für die Unfähigkeit der Afrikaner, sich selbst zu regieren!") Doch die Ursachen des erschütternden Bürgerkrieges werden verständlicher, wenn man die letzten 100 Jahre betrachtet.

Mitte des letzten Jahrhunderts begann Großbritannien, Nigeria von der Küste her zu erobern, indem es zunächst Stützpunkte und Handelsniederlassungen um Lagos und das im Westen gelegene Yorubaland, im Nigerdelta und im Hinterland des Niger, dem Ibo-Land, errichtete. Rasch wurden Maßnahmen zur Verbesserung der Wirtschaft ergriffen, eine Vielzahl von Missionsschulen und Straßen, eine Eisenbahn gebaut, eine eigene Verwaltungsstruktur entsprechend dem englischen System errichtet. Schwieriger wurde die Festigung des Hinterlandes. Hier stieß England auf das islamisch-feudalistische Großreich der *Haussa-Fulanis*. Erst 1903 konnte durch eine Großaktion auch der Norden Nigerias, allerdings unter Belassung des islamischen Wirtschafts- und Bildungssystems und der Feudalstruktur, als britisches Protektorat angegliedert werden. 1914 vereinigte Großbritannien die unterschiedlichen Regionen und legte damit den Grundstein für die folgenden tragischen Auseinandersetzungen:

„1. Das *Bildungs-, Sozial- und Wirtschaftsgefälle* zwischen Nord und Süd wurde in den folgenden Jahrzehnten um so größer, je mehr die Entwicklung im Süden Fortschritte machte.

2. Als Großbritannien nach dem Zweiten Weltkrieg den Nigerianern gestattete, in höhere Funktionen der Verwaltung aufzusteigen, waren es fast ausschließlich Männer des Südens, die für solche Aufgaben gerüstet waren.

3. Die Zubilligung einer gewissen *Autonomie* führte zur Gründung von politischen Parteien, die aber in Nigeria nichts anderes als *Stammesparteien* sein konnten. Man kann sagen, die Parteien sind die Fortsetzung der Stammespolitik mit anderen Mitteln.

4. Die eindeutige *Bevorzugung und Vormachtstellung des Südens* in allen wichtigen Bereichen eines modernen Staates wurde von Großbritannien dadurch politisch aufzufangen versucht, daß es ein Wahlsystem nach Provinzen einführte. Provinzen aber waren der Norden mit (angeblich) über 50 % der Bevölkerung, der Westen und der Osten. (Später wurde vom Westen die Provinz Mittelwest abgetrennt.) Somit besaß der Norden in allen gesetzgebenden Gremien des Bundes immer die Mehrheit.

5. Zwischen den beiden großen Stämmen des Südens, den Yorubas im Westen und den Ibos im Osten, kam es zunehmend zu Rivalitäten über die Besetzung der entscheidenden Verwaltungs- und Wirtschaftsfunktionen. Die Vormachtstellung, welche die urbaneren *Yorubas* bis in die fünfziger Jahre zu halten vermochten, wurde ihnen in der Folgezeit immer mehr von den Ibos streitig gemacht. Die Methoden dieser Rivalität waren wie die aller politischen Auseinandersetzungen innerhalb Nigerias in einem erschreckenden Grade Bestechung und Vetternwirtschaft.

6. Der Haß zwischen den Stämmen Nigerias konnte sich unter diesen Umständen nur noch verstärken. Die Menschen des Südens blickten mit einer gewissen Verachtung auf den rückständigen Norden, der sie aber politisch majorisierte. Der Norden führte vornehmlich kulturell-religiöse Argumente ins Feld, die seinen Haß gegen den Süden nährten. Dieser Haß gründete sich aber vor allem darauf, daß man in der Wirtschaft, in der Verwaltung, im Erziehungswesen, usw. dem Süden völlig unterlegen war. Und die Ibos und Yorubas, die im Norden als Geschäftsleute, Beamte oder Offiziere tätig waren, ließen sie das deutlich spüren." [1]

Die Niederlage der Ibos

Die fast zwangsläufig folgenden Ereignisse der sechziger Jahre lassen sich in wenigen Worten wiedergeben: 1960 erhielt Nigeria die Unabhängigkeit. Die 1964 durchgeführten Wahlen ließen bereits klar die dem System des auf Stammeszugehörigkeit basierenden Parteiwesens im-

manenten Schwächen erkennen. Als am 15. Januar 1966 eine Gruppe (vorwiegend Ibos) junger Offiziere versuchte, das ihnen unfähig erscheinende, vom Norden beherrschte System durch eine Militärregierung zu ersetzen, war die gewaltsame Auseinandersetzung nicht mehr aufzuhalten. Im Mai 1966 rief der oberste Militärrat unter General *Ironsi* eine zentralistische Verfassung aus. Daraufhin kam es im Norden zu Unruhen gegen die Ibos, denen einige Hundert Menschen zum Opfer fielen. Bei Beschwichtigungsversuchen wurde Ironsi im Juli 1966 in Ibadan von meuternden nordnigerianischen Truppen verhaftet und einige Tage später erschossen. Am 1. August übernahm Oberst *Y. Gowon* von dem kleinen Nord-Stamm der Gonwa, scheinbar ein Kompromißkandidat der meuternden Truppen und des obersten Militärrats, die Macht. Oberst *O. Ojukwu,* der Militärgouverneur der Ostregion, erkannte diese Regierung aber nicht an. Zahlreiche Einigungsversuche scheiterten. Es kam zu regelrechten Progromen, zahlreiche Ibos in Kano, Kaduna und anderen Städten des Nordens wurden vom Mob erschlagen, und auch im Osten wurden viele Häuser von Haussas und Fulanis in Brand gesteckt und die Besitzer ermordet. Eine Fluchtbewegung von Hunderttausenden folgte, vom Norden zum Süden und umgekehrt.

Gowon und Ojukwu wurden jetzt, trotz Bemühungen auf beiden Seiten, von den Ereignissen getrieben. Als Gowon schließlich im Mai 1967 den Ausnahmezustand ausrief und eine Neuordnung in 12 Einzelstaaten verkündete, reagierte Ojukwu am 30. Mai 1967 mit der Proklamation der unabhängigen Republik Biafra, deren Ausrufung bereits seit einigen Monaten erwartet worden war.

In den nun beginnenden *militärischen Auseinandersetzungen* konnten zunächst die recht gut vorbereiteten Biafra-Soldaten beachtliche Erfolge erzielen und rückten bis auf 100 km auf Lagos vor. Dann machte sich jedoch die zahlenmäßige Überlegenheit der Föderationstruppen, eine zunehmende eigene Kriegsrüstung, ausländische Waffenlieferungen etc. bemerkbar. Bereits vier Monate nach Kriegsausbruch war Biafra gänzlich abgeschnitten. In einer der blutigsten Einkreisungsschlachten wurde Biafra langsam in die Knie gezwungen. Während die Bundestruppen in zunehmendem Maße Militärhilfe aus der Sowjetunion und Großbritannien erhielten, da sich diese davon wirtschaftliche (Erdöl) als auch außenpolitische Erfolge versprachen, erfüllten sich *Ojukwus* Hoffnungen auf Unterstützung durch Frankreich, die USA, die Volksrepublik China und Israel kaum, da diese Staaten durch den frühen Rückschlag der Biafra-Armee schnell an dem Sieg der Ibos zu zweifeln begannen und sie nicht ihre Einflußmöglichkeit auf Nigeria für lange Zeit aufs Spiel setzen wollten, während die Sympathie der Weltöffentlichkeit den Ibos galt. Thesen vom Religionskrieg (Islam gegen Christentum) und vom Völkermord (völlige Ausrottung der Ibos) fanden willig Eingang in den westlichen Medien; Demonstrationen und Kirchenappelle, spontane Spenden und die größte Hilfsaktion, die je für ein Land der Dritten Welt unternommen wurde, waren Zeichen einer einmaligen Anteil- und Parteinahme[2].

Bemühungen um den Wiederaufbau

Als Biafra im Januar 1970 kapitulierte, fand das bisher blutigste Drama der afrikanischen Geschichte (Schätzungen belaufen sich auf 800 000 bis 2 Mill. Tote) ein Ende. Noch viele Jahre werden vergehen, bis alle Einzelheiten objektiv bekannt sind. Fest steht jedoch, daß die befürchteten Progrome an den Ibos ausblieben, es keinesfalls zu einem Völkermord gekommen ist. Im Gegenteil, abgesehen von der fast als normal zu bezeichnenden Verbitterung auf beiden Seiten, einer anfänglich großen wirtschaftlichen Armut der Ibos (die Biafra-Währung wurde nach Kriegsende entwertet) und einer verstärkten Kontrolle des Ost-Zentral-Staates durch die Zentralregierung, muß General Gowon bescheinigt werden, daß er alles in seiner Macht Stehende getan hat, eine schnelle Reintegration der Ibos in den Bundesstaat zu ermöglichen. Diese Bemühungen wurden von den Ibos auch durchweg honoriert.

Jeder Besucher findet heute noch Spuren der schweren Kämpfe im Ost-Zentral-Staat. Ruinen und Geschoßeinschläge in Onitsha, der wichtigsten Stadt am Niger-Übergang, in Orlu und Owerri, den letzten Inseln des „Biafra-Reiches", der katastrophale Zustand der Hauptstraße von Benin City nach Onithsa, viele nur einspurig befahrbare Behelfsbrücken etc. künden noch von den die Weltöffentlichkeit schockierenden, nur knapp drei Jahre zurückliegenden Kämpfen und werden heute noch gern von Reisenden geschildert. Aber Mediziner zerbrechen sich noch den Kopf, wo die verhungernden Kinder (während des Krieges wurde von mehreren Millionen gesprochen) geblieben sind, wie sie ohne sichtbare Spuren ihre Kräfte zurückgewinnen konnten. Ansonsten ist das Ibo-Land, der Ost-Zentral-Staat, von einer betriebsamen Regsamkeit gekennzeichnet (viele Vergleiche mit dem Nachkriegs-Deutschland bieten sich hier an). Ibo-Funktionäre sitzen wieder in hohen Regierungsämtern. In der Armee befehlen zahlreiche Ibo-Offiziere. Es gibt auch erste, tastende Versuche einzelner Ibos, wieder in die vor den Progromen bewohnten Gebiete im Norden zurückzukehren. Am 31. März 1972 erklärte General Gowon in seiner Budget-Rede, der Wiederaufbau des Landes könne praktisch als abgeschlossen angesehen werden.

Ein Wirtschaftswunder mit vielen Sorgen

Zu Recht wird von den Ibos geklagt, daß sie ihre alte wirtschaftliche Stärke noch nicht zurückgewonnen haben. Aber bei ihnen ist man sicher, daß sie aus eigener Kraft imstande sind, auch die letzten Wunden zu heilen. Diese Hoffnung besteht aber nicht im gleichen Maße bezüglich der Gesamtwirtschaft und des Sozialwesens des Landes. Zur Zeit beruht der Wiederaufschwung der nigerianischen Wirtschaft auf der *raschen Steigerung der Erdölproduktion* im River-Staat, die die staatlichen Erdöleinnahmen (seit kurzem verbleiben 55 % der Erdöleinnahmen der Regierung, 45 % gehen an die ausschließlich westlichen Ölgesellschaften) in wenigen Jahren vervielfacht und 1971 70 % der gesamten Staatseinnahmen und 71 % aller Deviseneinnahmen ausgemacht hat. Mehr als zwei Drittel dieser Einnahmen stehen der Bundesregierung als stärkstes Machtinstrument zur Verfügung, und kaum ein Drittel wird an die Bundesstaaten verteilt. Die wichtigsten Positionen der Staatsausgaben sind: Armee, Förderung der Industrie und Landwirtschaft, Bau von Schulen, Krankenhäusern und Straßen[3].

Am 31. März hat General Gowon eine Anzahl von *einschneidenden Maßnahmen* verkündet: a) Reduktion der Geld- und Kapitalumläufe; b) Übernahme von 40 % des Aktienkapitals der Privatbanken durch den Staat; c) Schutzmaßnahmen für die einheimische Industrie in

Form von Einfuhrrestriktionen; d) Senkung der Zölle für verschiedene Roh- und Fertigprodukte; e) Reservierung von 22 Industrie- und Gewerbezweigen ausschließlich für Nigerianer. In weiteren 23 Branchen müssen Ausländer ebenfalls ihre Tätigkeit einstellen, wenn das eingezahlte Kapital zwei Millionen DM nicht übersteigt. In einer liberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung können diese Schritte als mutig bezeichnet werden, zumal recht konsequent die bisher eingeschlagene Richtung weiterverfolgt wird. Auf der einen Seite wird daher ein beachtlicher Optimismus zur Schau getragen. Im April des Jahres wurde Dahomey, dem Nachbarstaat, sogar ein zinsloses Darlehen mit 30jähriger Laufzeit in Höhe von 10 Millionen DM gewährt. Es bestehen aber große Zweifel, ob die Regierung mit diesen Maßnahmen die dringend notwendigen Reformen eingeleitet hat, die zur Lösung der Probleme des Landes unerläßlich sind.

Unter den *wichtigsten Zielen der Regierung* seit 1970 wird selbstverständlich die Errichtung einer gleichen und gerechten, einer freien und demokratischen Gesellschaft, das Prinzip der Chancengleichheit, aufgeführt. Durch die in Angriff genommene Verstaatlichung der Schulen und die in einigen Jahren beabsichtigte Verstaatlichung der Krankenhäuser, durch beachtliche Neuinvestitionen in diesen beiden Sektoren sollen alle Regionen gleichmäßig gefördert und kostenlose Dienste angeboten werden. Aber diese Maßnahmen sind völlig unzureichend, die noch größer werdende Kluft zwischen arm und reich, zwischen Nord und Süd, Stadt und Land auszugleichen. Den Lehrprogrammen liegen noch immer europäische Inhalte und Methoden zugrunde, die rasch wachsende Zahl der Schulabgänger ist kaum des Lesens fähig. Doch reicht ihr Wissen aus, um den Wunsch nach dem besseren Leben in der Stadt zu wecken, den white-colar-job zu suchen, aus den Familienbanden auszubrechen und damit zur Auflösung der traditionellen Gesellschaftsstrukturen beizutragen. Viele Krankenhäuser sind leer, haben keine Ärzte (in ganz Nigeria gibt es 2800 Ärzte, in der Bundesrepublik Deutschland gibt es bei gleicher Einwohnerzahl 110 000), die wenigen im Lande vorhandenen Ärzte bevorzugen das Leben in der Stadt und die Arbeit in Privatpraxen. Die Kapitalakkumulation in den Händen weniger, kapitalintensive Investitionen, die die Bildung eines explosionsartig zunehmenden Stadtproletariats beschleunigen und die internationale Abhängigkeit fördern, werden widerspruchslos hingenommen. Eine Arbeitslosigkeit unter den Jugendlichen von 15—20 %, eine Inflationsrate von jährlich 10 % und mehr (Lagos gilt bereits als eine der teuersten Städte der Welt), eine alle Initiativen abtötende, allmächtige Bürokratie, eine Korruption unvorstellbaren Ausmaßes sind erschreckende Dimensionen. Eine Antwort ist nicht in Sicht, die politische Führung scheint diese Probleme nicht zu sehen oder ist mit anderen Fragen beschäftigt.

Nigeria wird heute wie immer mehr afrikanische Staaten von einer Militärregierung geführt, die 1976 ihre Herrschaft wieder an parlamentarische Institutionen abtreten will. Auch in jedem der Bundesstaaten mit Ausnahme des Ost-Zentral-Staates, befindet ein Militärgouverneur über die wichtigsten Regierungsentscheidungen. Dieser Militärregierung steht ein strukturell an das britische System angelehnter *Verwaltungsapparat* zur Seite, der wegen seiner Fachkenntnisse und dem Fehlen einer wirklichen Kontrollinstanz über eine beachtliche Macht verfügt.

Die *Armee* ist mit mindestens 200 000 Mann (vor dem Bürgerkrieg etwa 7000 Mann) zum stärksten „Ordnungselement" im Staate geworden. Verwaltung und Armee haben ihre Leistungsfähigkeit am 2. April 1972 unter Beweis gestellt, als der Verkehr von links nach rechts umgestellt wurde. In einer großartigen Aktion, psychologisch, personell und organisatorisch vorbildlich vorbereitet, konnte diese Anpassung an die umliegenden afrikanischen Länder reibungslos vollzogen werden. Am 1. Januar soll auch eine neue nigerianische Währung, „Naira" und „Kobo", die das Pfund und den Schilling ablösen sollen, eingeführt werden. Eine Umstellung der Längenmaße und Gewichtseinheiten auf das Dezimalsystem soll folgen. Schon jetzt läßt sich erkennen, daß auch diese Maßnahmen mit generalstabsmäßiger Präzision abrollen werden.

Eine der Bedeutung der Armee nahekommende politische Gruppierung gibt es im Lande nicht. Parteipolitische Aktivitäten auf Stammesebene finden sich nur unter der Oberfläche. Die Gewerkschaften sind politisch bedeutungslos.

Kommt es zu neuen Auseinandersetzungen?

Und welche Rolle spielen die Minderheitsstämme, die pufferartig zwischen den drei großen Hauptstämmen siedeln? Machtpolitisch sind sie bedeutungslos, obwohl sie in der Armee und Verwaltung recht zahlreich vertreten sind. Aber in den großen Entscheidungen haben sie kein gewichtiges Wort mitzureden. Das sehen die großen Drei als ihr Vorrecht an; nur wenn sie untereinander im Streit liegen, kann es zu der für Nigeria obskuren Situation kommen, daß der Vertreter eines Minderheitenstammes die Regierungsgeschäfte leitet. Im allgemeinen wurden die kleinen Stämme von den großen ausgebeutet, in Unwissenheit gelassen, rechtlos gehalten. So hat sich z. B. in der Vergangenheit nur selten eine Chance ergeben, wie für die ebenfalls die Ibo-Sprache sprechenden Ibibios, als sie 1967 die Ibos aus ihren Positionen in Port Harcourt und Umgebung, dem nigerianischen Erdölgebiet, verdrängten. Bei einer solchen, sich selten bietenden Chance sind diese Minderheitsstämme unerbittlich gegen den sie seit Jahrhunderten beherrschenden Großstamm.

General Gowon ist zur Zeit der anerkannte und respektierte Führer Nigerias, seine Lauterkeit ist sprichwörtlich. Und Gowon hat schon mehrmals unter Beweis gestellt, daß er auch ohne die Hausmacht eines der großen Stämme seine Position behaupten kann. Doch darin liegt auch seine Schwäche: Erst das Fehlen dieser Stütze macht ihn für alle, auch für die kleinen Stämme, zum geeignetsten Kompromißkandidaten. Er muß deswegen auch auf die Durchführung der notwendigen Reformen verzichten. Übrigens ist auch die Armee nicht bedingungslos auf ihn eingeschworen, da sie sich aus Mitgliedern verschiedener Stämme zusammensetzt.

Und so versteht sich die unheimliche, belastende Unruhe im Lande. Gespannt wird jede Bewegung und Äußerung sowohl des mächtigen Emirs von Katsina im Norden als auch des Rechtsanwaltes Chief *Awolowo*, des Führers der Yoruba, verfolgt: Es scheint sich ein neuer (Macht-)Kampf vorzubereiten, ein Kampf der Haussas gegen die Yorubas. Der Gründe dafür gibt es viele. Zwei der wichtigsten sind: 1. 1966/67 wurden viele der von den Ibos verlassenen Positionen sofort von den wendigen Yorubas eingenom-

men, die heute auch im Norden nicht mehr bereit sind, diese wieder aufzugeben. Die Haussa-Fulani ihrerseits sind aber nicht mehr willig, sich von ‚Fremden' lenken zu lassen und die höheren oder lukrativeren Positionen in Handel und Wirtschaft den Yorubas zu belassen. Korruption, Ausbeutung und Unfähigkeit werden ihnen vorgeworfen. Vergleiche mit den vormals anwesenden Ibos fallen stets zuungunsten der Yorubas aus. 2. Die Beherrschung des Erdöls, das im Niger-Delta, im River-Staat, gefördert wird, das 70 % des nigeranischen Exports ausmacht und das Rückgrat des Staatshaushalts darstellt, ist ein anderer entscheidender Faktor für diese Spannung. Jetzt beginnt es sich auszuzahlen, daß es die Nord-Soldaten am Ende des Bürgerkrieges zu keinem der befürchteten Gemetzel haben kommen lassen. Bereits drei Jahre nach Kriegsende ist wieder eine Allianz von Ibos und Haussas greifbar, wie 1960 bei Gründung der unabhängigen Republik Nigeria. Werden aber dieses Mal die Yorubas die Opfer sein? Zahlreiche Kenner der nigerianischen Szenerie versicherten, die Auseinandersetzung könnte jeden Tag beginnen.

Und Symptome gibt es viele. So sollen die Schulen in einigen Staaten des Nordens jetzt nur noch Kindern der ortsansässigen Stämme offenstehen, was die Yorubas zu Recht als direkten Affront gegen sich ansehen. — Die sicher nicht unberechtigte Beunruhigung der Yorubas mag folgendes Beispiel noch mehr verdeutlichen: In verschiedenen Teilen des Landes sind in jüngster Zeit zahlreiche Fälle von Kindesentführung aufgetreten. Die entführten Kinder sollen als Sklaven verkauft oder bei religiösen Riten einem der zahlreichen Götter geopfert werden. Die panikartige Reaktion der Bevölkerung drückte sich einige Male in Lynchjustiz gegen Verdächtige aus. So wurde Ende August 1972 in Kaduna ein angesehener Yoruba-Geschäftsmann vom Mob erschlagen, nachdem er mit einem Jungen auf der Straße gesprochen hatte. Am nächsten Tag versammelten sich mehr als 6000 Yorubas, zogen demonstrierend durch die Stadt und forderten die Einstellung der „Massentötung unserer Stammesbrüder". Der massive Protest scheint verständlich, denn wenn den Yorubas, die häufiger als die mohammedanischen Haussas zur Verehrung von traditionellen Göttern und zur Magie tendieren, einmal der Ruf anlastet, Kindesentführung aus religiösen Gründen zu betreiben, wird ein zweites Mal das Wort ‚Völkermord' die Runde machen.

Die Rolle der Kirche

Wo steht in diesem Gärungsprozeß die *katholische Kirche?* Es ist sicher keine Übertreibung zu sagen, daß sie eigentlich nur im Ost-Zentral-Staat, dem Ibo-Land, eine gewichtige Rolle spielt. Hier gibt es einheimische Priester und zahlreiche Zeugnisse ihrer Gegenwart. Fast 20 % der Bevölkerung sind Katholiken und leben neben einem mindestens ebenso starken protestantischen Bevölkerungsanteil. In den Weststaaten gibt es nur 4 % Katholiken, im Norden, in dem die Kirche ihre Missionsarbeit erst vor gut 30 Jahren unter den nicht-mohammedanischen Einwohnern, also vor allem den Minderheitsstämmen, aufnehmen konnte, rechnet man mit knapp einem Prozent. In diesen beiden Regionen ist die größte Schwäche der Kirche ihr Mangel an einheimischen Priestern. Hier wird sie vor allem durch irische Priester und Bischöfe geführt, darüber kann auch die Ernennung von sieben jungen einheimischen Weihbischöfen im letzten Jahr nicht hinwegtäuschen.

Diese Bischöfe und Priester haben ihre irische Identität stets bewahrt und haben trotz eines häufig bewundernswerten Einsatzes in den ärmsten Gegenden keinen Zugang zu der sie umgebenden Kultur gesucht und gefunden. Sie haben der nigerianischen Kirche die traditionellen Missionierungsinstrumente der Schulen und Krankenhäuser vermittelt, so daß die gerade vollzogene Verstaatlichung der Schulen und die beabsichtigte Übernahme der Krankenhäuser durch den Staat für die Kirche mehr als der Entzug ihres Eigentums bedeutet. Für viele Priester und Bischöfe wird der Kirche damit die Basis und das Instrumentarium ihres Wirkens entzogen.

Ein Großteil der Christen hat sich während des Bürgerkriegs offen für „Biafra" eingesetzt. Das Wirken des Ökumenischen Rates der Kirchen und die vielen anderen internationalen Verbindungen der Kirchen haben viel dazu beigetragen, daß es nicht nur zu einer massiven Unterstützung „Biafras" durch europäische und amerikanische kirchliche Einrichtungen gekommen ist, sondern auch zu einer fast einmütigen moralischen Verdammung der nigerianischen Bundesregierung und der Armee.

Nur dank der Ausgleichsbemühungen des kürzlich verstorbenen Erzbischofs von Lagos, *J. K. Aggey,* konnte der vollständige Bruch mit der nigerianischen Bundesregierung vermieden werden. Auf dem ersten Treffen aller nigerianischen Bischöfe nach Kriegsende, das vom 24. 3. bis 3. 4. 1970 in Lagos stattfand, wurde die Kirche von der Regierung aufgefordert, sich um die Wiederherstellung der Einheit und den Wiederaufbau und um eine Trennung von ausländischen Interessengruppen zu bemühen.

Es ist schwer auszumachen, ob die Kirche daraus eine Lehre gezogen hat. Auffallend ist ihr Schweigen zu der Rolle, die sie während des Bürgerkriegs gespielt hat. Von einer gründlichen Analyse ihrer Politik und ihres Verhaltens sowie der sich daraus ergebenden Lehren ist nichts bekannt. Wohl wird immer wieder das soziale Engagement, die Hilfsleistung für die notleidende Bevölkerung herausgestellt, mit keinem Wort wird aber Bezug auf die jeweilige politische Option genommen. Auf den seltenen nationalen Zusammentreffen, z. B. der Bischöfe, liegt über dem Wort ‚Biafra' und der damit hervorgerufenen Spaltung der Kirche ein Tabu. In jeder der drei Regionen, die auch kirchenpolitisch wenig Kontakt miteinander haben, wird jedoch, wenn auch oft nur hinter vorgehaltener Hand, ein Bekenntnis zu der eigenen Pro- oder Contra-Biafra-Position gegeben. Ein sichtbares Ergebnis scheint zu sein, daß sich die Kirche jetzt aus allen (macht-)politischen Auseinandersetzungen heraushält und daß sie sich bei ihren eigenen Vorhaben im klaren ist, daß die Regierung sie kritisch auf ihre nigerianische Orientierung hin bewertet.
Ihr Verhältnis zur Bundesregierung und zu den Provinzverwaltungen ist distanziert. Die Mohammedaner (60 % der Gesamtbevölkerung) werden bewußt oder unbewußt als Bedrohung empfunden. Eine Afrikanisierung im theologischen Bereich sowie eine Integration und Anpassung an afrikanische Werte und Traditionen ist noch nicht über das Stadium der wiederholten Aufforderung hinausgekommen. Manche Missionare sind sich ihrer Elitewirkung allzusehr bewußt. („Es gibt keine Christen, die Analphabeten sind!" „Unsere Schulen sind — waren — die besten!" „Unsere Krankenhäuser sind die saubersten, eine Korruption gibt es dort nicht!") In vielen Gesprächen mit Nichtchristen, aber auch mit katholischen Intellektuellen

ist aber deutlich zu hören, daß die Kirche immer noch als ein Überbleibsel der englischen Kolonialzeit angesehen wird. Eine 1972 an der Ahmadu-Bello-Universität in Zaria im Norden durchgeführte Befragung unter den katholischen Studenten ergab, daß 63 % der Befragten die Kirche als eine ausländische Einrichtung ansehen; 80 % meinten, daß die ausländische Kontrolle über die nigerianische Kirche zu stark sei.

Aber auch die Kirche Nigerias ist von ersten Äußerungen der Unruhe gepackt. In einem Memorandum der katholischen Bischöfe vom Februar 1972 wird deutlich die Nigerianisierung der Kirche gefordert, die Notwendigkeit einer Besinnung auf afrikanische Werte unterstrichen, werden klare Positionen gegen Korruption und Diskriminierung eingenommen und als künftige Aufgaben das Engagement der Kirche in der Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Landwirtschaft, der Kampf gegen Arbeitslosigkeit usw. herausgestellt[5].

Im Osten Nigerias ist man mit der Heranbildung einheimischer Priester bereits recht weit fortgeschritten, und die überfüllten Knabenseminare werden als Beweis für die erfolgreichen Bemühungen gesehen. (In den vier Knabenseminaren des Ost-Zentral-Staates gibt es 1500 Schüler, im Priesterseminar in Enugu 250 Seminaristen.) Auch die Zahl der jungen Mädchen, die Ordensfrauen werden wollen, ist sehr hoch, und viele Bewerberinnen müssen abgewiesen werden. Diesen Zahlen in Ost-Nigeria stehen jedoch keine vergleichbaren in den anderen beiden Regionen entgegen, in denen der Mangel an einheimischen Priestern am schwersten wiegt. Und die Ibo-Priester werden auch in absehbarer Zeit noch nicht in den Gegenden frei arbeiten können, die von anderen Stämmen bewohnt werden.

Viele der genannten Aufgaben erfordern von der Kirche ein Umdenken, ein Verlassen traditioneller Bahnen. Eine ganze Anzahl von Priestern und Schwestern wurde deshalb schon zu Spezialisierungskursen nach Großbritannien, Kanada und in die USA entsandt. Ob das die richtige Methode ist, sich auf die neuen Aufgaben vorzubereiten? Ein nationales kirchliches Studien- und Trainingszentrum ist bis heute nicht in Sicht.

Die Kirche scheint sich aber der Notwendigkeit eines Wandels bewußt geworden zu sein, die gewandelten Bedingungen im Lande haben das ihre dazu beigetragen. Ob sie jedoch schon die Kraft und den Mut hat, auf ausländische geistige, personelle und materielle Hilfe zu verzichten, das Wort Afrikanisierung mit Leben zu erfüllen, Laien verstärkt in die bisher äußerst klerikal dominierte Arbeit mit einzubeziehen etc., muß für die Gesamtkirche noch bezweifelt werden. Bezüglich Ost-Nigerias (Ibo-Land) kann man zur Zeit zumindest eine strukturelle Festigung beobachten. Viel wird davon abhängen, wer künftig mit der Führung der Kirche betraut wird. Zwar steht in Ost-Nigeria mit Erzbischof *F. Arinze* ein dynamischer, intelligenter, aber auch paternalistischer Mann an der Spitze. Die Erzdiözese Lagos ist aber seit dem Tod von Erzbischof Aggey ohne Leitung, und auch die Erzdiözese Kaduna im Norden wird zur Zeit noch von dem alten, kränkelnden Erzbischof J. McCarthy geführt, der bereits mehrmals seine Rücktrittsabsichten bekundet hat. Erst nach der Neubesetzung dieser Bistümer wird sich zeigen, ob die Kirche die Herausforderung der Nigerianisierung voll annehmen wird.

[1] World University Service (Hrsg.): Der Zerfall Nigerias, in „Entwicklungsländer", Dokumentation III—1968, Bonn. [2] Gernot N. Zieser (Diss.): Die Propagandastrategie „Biafras" im nigerianischen Bürgerkrieg (1967—1970), Universität Salzburg, 1970, Salzburg. [3] Federal Ministry of Information (Hrsg.): Second National Development Plan 1970—1974, 1970 Lagos. [4] „Nigeria Economic Survey", in: African Development, März 1972, London. [5] „The Church and Nigerian Social Problems." Memorandum of the Catholic Bishops of Nigeria, Februar 1972, Lagos.

Das Dokument

Zur Diskussion des § 218

Was man vor einer Ablehnung seiner Reform bedenken sollte

Am 6. Oktober veröffentlichte die „Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland" (AGP) eine Erklärung zur Reform des § 218. Das Dokument geht zurück auf eine Anregung der Delegiertenversammlung der AGP in der Pfingstwoche 1972. Damals wurde der Aktionskreis Rottenburg mit der Ausarbeitung eines Diskussionspapiers beauftragt. Dieser legte einen Entwurf vor, der Anfang August den Mitgliedsgruppen der AGP zugeschickt wurde. Wie die Autoren versichern, sei das Dokument von den Mitgliedsgruppen ohne Widerspruch zur Kenntnis genommen worden. Verabschiedet und zur Veröffentlichung freigegeben wurde es vom Hauptausschuß der AGP Ende September. Das Dokument ist offenbar als Diskussionspapier gedacht. Es sollen Argumente geboten und nicht feste Positionen bezogen werden. Die Autoren treten nicht, wie KNA meldete, für eine begrenzte Fristenlösung ein. Sie halten zwar die Fristenlösung auch unter Christen nicht für schlechthin indiskutabel, führen aber dezidiert die Gegengründe an. Die Frage ist indessen, ob die Autoren den Rechtsschutz des Ungeborenen, zu dem sie sich nachdrücklich bekennen, nicht generell entwerten, wenn sie diesen auf das dem „Durchschnittsmenschen" Zumutbare reduziert sehen möchten. Eigenartig berührt, daß sie unter dem Stichwort verantwortliche Sexualität nur die Aufklärung über Verhütungsmittel und die eventuelle Möglichkeit der Sterilisation anführen, aber nichts zur pädagogisch-ethischen Bewältigung von Sexualität zu sagen wissen. Dennoch verdient der Text eine aufmerksame Lektüre. Deshalb hier der Wortlaut:

1. Voraussetzungen

Die Frage, wie eine hilfreiche Fassung des Abtreibungsparagraphen aussieht, ist denkbar ungeeignet für die Plakatierung von Schlagwörtern. Bloß emotionale Stellungnahmen für oder gegen eine Reform des § 218 StGB, ob sie „Mein Bauch gehört mir" oder „Abtreibung ist Mord" lauten, führen nicht weiter. Ebensowenig nützt es, wenn man verschleiert, daß die bisherigen Strafbestimmungen ihren Zweck, ungeborenes menschliches Leben zu schützen, nicht erfüllten, oder wenn man vertuscht,

daß mit einer Freigabe der Abtreibung allein die Dunkelziffern von Hellziffern abgelöst würden.

Die gegenwärtigen Bestimmungen sind im Hinblick auf den Schutz des werdenden Lebens ineffektiv. Von dieser Tatsache ist auszugehen; sie gebietet eine Reform. Dazu bedarf es einer rationalen Durchdringung des Problems. Diese setzt die Bereitschaft voraus, jedem Gehör zu schenken und Gehör zu verschaffen, der zur Erhellung der Frage und zu besseren Lösungsmöglichkeiten beiträgt. Wer Stellung nimmt, muß bereit sein zum Dialog mit Andersdenkenden und seinen eigenen Standpunkt durch Argumente in Frage stellen lassen.

Reform des § 218 kann nur effektiveren Schutz des ungeborenen Lebens bedeuten. „Recht auf Leben" ist ein unveräußerliches Prinzip jeder menschlichen Rechtsordnung und im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Artikel 2 II ausdrücklich formuliert. Der Staat hat eine besondere Verantwortung für das Leben derer, die außerstande sind, für sich selbst zu sorgen: etwa die Alten und Invaliden, die geistig und körperlich Behinderten. Dazu zählt auch das Leben des ungeborenen Menschen, der sich am allerwenigsten wehren kann. Abtreibung ist in jedem Fall ein Übel, das vermieden werden sollte. Nur wenn die Gesellschaft das Recht des schwächeren Individuums auf ein unverkürztes menschliches Dasein schützt, kann sie in Anspruch nehmen, human zu sein und die Menschenrechte zu respektieren. Die Gleichstellung von geborenem und ungeborenem menschlichem Leben schließt nicht aus, daß die faktische Rechtsordnung für den Schutz dieser beiden Arten menschlichen Lebens unterschiedliche Regelungen trifft — etwa wegen der besonders engen Verbindung und Abhängigkeit des ungeborenen Lebens vom Leben der Mutter oder wegen der besonderen Schutzbedürftigkeit des Embryos.

Umgekehrt bedeutet dies, daß sich die Bemühungen um eine Reform des § 218 auch auf die Verbesserung der Lebenschancen und Lebensbedingungen des geborenen menschlichen Lebens, auch auf das Leben der Mutter, miterstrecken müssen.

2. Ethik und Strafrecht

Bei der Frage einer Reform des § 218 ist sowohl auf die Zusammenhänge als auch auf die Unterschiede zwischen Ethik und Strafrecht zu achten.

Die Rechtsordnung, zumal das Strafrecht, hat nicht die Aufgabe, das ethisch-sittlich wünschenswerte Verhalten des einzelnen Bürgers oder die Maximalbedingungen eines geordneten sozialen Zusammenlebens rechtsverbindlich festzulegen. Um der Freiheit des einzelnen willen beschränkt sie sich auf die Formulierung der notwendigen Mindestbedingungen. Strafrechtlich verfolgt wird nur jenes Verhalten, durch das die Grundlagen eines geordneten Zusammenlebens in erheblichem Maße gestört werden und das durch andere, weniger eingreifende Mittel nicht verhindert werden kann.

Da es sich beim menschlichen Leben einschließlich des ungeborenen Lebens um ein unbedingt zu schützendes Rechtsgut handelt, ist der Staat gehalten, das stärkste und eingreifendste ihm zur Verfügung stehende Schutz- und Abwehrmittel einzusetzen. Nach bisheriger allgemeiner Überzeugung ist das die Androhung und Verhängung von Strafen. Unter Fachleuten aber bestehen erhebliche Zweifel, ob Strafandrohung wirksam abschreckt und Strafverhängung das Rechtsgut schützt. Denn eine Strafaktion ist nicht Selbstzweck, sondern an ihrem Ziel, dem tatsächlichen Schutz des Rechtsguts, zu messen. Erreicht sie dieses Ziel — wie der bestehende § 218 — nicht oder nur höchst unzulänglich, wird sie in sich selbst fragwürdig und schadet mehr, als sie nützt.

Ein Weniger an rechtlichem Verbot, das sich eher im Bereich des Zumutbaren für den Durchschnittsbürger bewegte und insofern durchsetzbarer wäre, könnte in einer solchen Situation ein Mehr an normativer und sozialer Wirkung nach sich ziehen.

Das Sittliche stellt gegenüber dem Strafrecht einen eigenen Bereich dar. Keineswegs ist für den Menschen — und erst recht nicht für den Christen — alles schon sittlich erlaubt, was strafrechtlich nicht verboten ist. Die staatliche Scheidung einer zerrütteten Ehe, die Freigabe der Homosexualität unter Erwachsenen bedeutet für den einzelnen nicht automatisch ethisches Niemandsland. Was Liebe, gepaart mit Vernunft, in einer konkreten Situation von einem Menschen fordert, geht weit über die vom Strafrecht gezogene Grenze hinaus. Sittlichkeit als personale Antwort auf den Anspruch, den die Wirklichkeit an den Menschen stellt, kann weder durch staatliche noch durch kirchliche Zwangsmaßnahmen gesichert oder auch nur stimuliert werden.

Die breite Öffentlichkeit hat zwischen „sittlich erlaubt" und „straffrei" nicht unterschieden gelernt, weil in der Vergangenheit Moralvorstellungen und staatliches Recht weithin gleichgesetzt wurden. In der Reform des § 218 ist auf jeden Fall ein Stück Freisetzung des Strafrechts zu leisten. Bei der Neufassung der Abtreibungsbestimmungen wird es sich erweisen, ob wir endlich auf eine moralische Wertung dessen verzichten, was strafrechtlich begründet werden muß, und Raum für sittliche Entscheidungen schaffen, indem wir das Strafrecht auf die Linie des Rechtsschutzes zurücknehmen. Ein Handeln nach der Devise: „Was nicht strafbar ist, ist auch erlaubt", gilt es zu bekämpfen, damit ein solch freiheitliches Strafrecht sinnvoll wird. Alle Lösungen, die den mündige(ren) Menschen im Auge haben, sind zu begrüßen. Andererseits darf man sich nicht darüber täuschen, daß eine Strafrechtsänderung immer eine gewisse Verlagerung des sittlichen Bewußtseins nach sich zieht. Faktisch formuliert eben das Strafrecht für viele Menschen die Verhaltensnorm. Wir Menschen können auf die bewußtseinsbildende und motivierende Kraft und die Eindämmungswirkung des Rechts nicht verzichten. Der strafrechtliche Schutz des ungeborenen Lebens sollte deshalb nicht leichtfertig aufgehoben oder an einer wesentlichen Stelle unterbrochen werden. Doch das Problem Abtreibung läßt sich mit dem Strafrecht allein nicht lösen.

3. Die „flankierenden" Maßnahmen

Wenn der effektivere Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens das erklärte Ziel aller staatlichen Reformbemühungen um den § 218 darstellt, dann bedarf die Neuformulierung des Strafrechtsparagraphen der „flankierenden" Maßnahmen, die in Wahrheit die „eigentlichen" zu sein hätten. Viele Abtreibungen haben ihren Grund nicht in Bequemlichkeit, Streben nach ungehemmtem Lebensgenuß oder ungestörter Berufskarriere — obwohl es solche Fälle gibt —, sondern in materiellen, sozialen, familiären und psychischen Notsituationen, aus denen man auf diese Weise einen Ausweg sucht. Eine alleinige Reform des § 218 ohne umfassende gesellschaftspolitische Maßnahmen, die den Ursachen der Abtreibung zu Leibe rücken, beseitigt nur die Symptome, nicht aber den Kern des Problems.

Zu diesen Maßnahmen gehört zuallererst eine Erziehung zur Ehrfurcht vor dem Leben im umfassendsten Sinne des Wortes.

Dazu gehört verantwortete Sexualität: Man darf kein ungewolltes menschliches Leben zeugen. Das erfordert frühzeitige Aufklärung über sichere Verhütungsmethoden (einschließlich der Frage der Zugänglichmachung der Pille). Auch die Frage der freiwilligen Sterilisation wäre zu diskutieren.

Dazu zählen der Abbau der gesellschaftlichen und religiösen Diskriminierung unehelicher Kinder und ihrer Mütter, die Verbesserung der kirchlichen und staatlichen Heime für ledige Mütter, die Sicherung der Ausbildung und beruflichen Existenz dieser Frauen, eine Art Freijahr nach der Entbindung, eine Überprüfung des bestehenden Adoptionsrechts, die leichtere Übertragbarkeit der Fürsorge für unerwünschte Kinder, die Vermittlung solcher Kinder in Pflegefamilien.

Anzustreben sind auch Verbesserungen zugunsten des Lebensstandards kinderreicher Familien wie Erhöhung des Kindergelds, Schaffung von genügend Kindergärten und Kinderspielplätzen, die Bereitstellung von Sozialwohnungen für Familien mit mehreren Kindern, das Angebot von Familienpflegerinnen zu erschwinglichen Kosten.

Hierher gehören Anstrengungen zugunsten einer neuen Wertschätzung des Kindes in unserer Gesellschaft, zugunsten einer kinderfreundlicheren Umwelt und der Überwindung der isolierten Kleinstfamilie als gesellschaftspolitisches Leitbild.

4. Konfliktfälle

Trotz aller einzuleitenden Maßnahmen zum Schutz des ungeborenen Lebens werden sich auch in Zukunft Konflikt- und Härtefälle nicht vermeiden lassen. Grundsätzlich ist damit zu rechnen, daß eine Frau aus den verschiedensten Ursachen überfordert sein kann, ihr Kind auszutragen, und keine andere Möglichkeit mehr sieht, als die Schwangerschaft abzubrechen. Oft genug handelt es sich dabei um den vermeintlichen Ausweg aus einer Notsituation, einen letzten Schritt aus Verzweiflung und Alleingelassenwerden.

Deshalb sind Beratungsstellen für schwangere Frauen — entsprechend den Einrichtungen für Telefonseelsorge und Eheberatung — auch außerhalb der Großstädte auszubauen und möglichst leicht zugänglich zu machen.

In konkreten Notsituationen müßten der einzelne und die christlichen Gemeinden möglichst praktisch und unbürokratisch ihre Hilfe anbieten.

Eine Beurteilung von Fällen, in denen Leben gegen Leben oder Leben gegen einen wirklichen oder vermeintlichen anderen Wert steht, ist sehr schwierig. Was man dazu sagen kann, hat die niederländische Bischofskonferenz am 24. 2. 1971 ausgesprochen: „Es steht uns Menschen nicht zu, nach eigenem Gutdünken über das ungeborene Leben zu verfügen, genausowenig, wie wir eigenmächtig über das bereits geborene Leben verfügen dürfen . . . Hiermit wird nicht ausgeschlossen, daß es Fälle gibt, in denen Menschen sich vor die unausweichliche Wahl gestellt sehen zwischen der menschlichen Zukunft des einen Lebens und der des anderen Lebens; Konfliktsituationen also, in denen ihre Wahl notwendigerweise für das eine der beiden Leben Erhaltung und infolgedessen für das andere Beendigung bedeutet."
Jeder, der angesichts solcher Fälle zu hartem Urteil neigt, möge nicht außer acht lassen, daß in anderen Situationen — etwa im Fall der Notwehr oder im Krieg — die Verletzung oder gar Vernichtung anderen Lebens nicht schlechthin unerlaubt ist. Christliches Verhalten ist es, nicht zu verurteilen, sondern zu vergeben und zu einem neuen Leben zu ermutigen.

5. Die gegenwärtigen Reformvorschläge

Der Theologe kann dem Politiker die Entscheidung über einen möglichst effektiven Schutz des ungeborenen Lebens nicht abnehmen. Doch soviel läßt sich von seiten des Theologen zu den gegenwärtig vertretenen Vorstellungen zum § 218 kritisch bemerken:

Der Status quo wäre nur dann beizubehalten, wenn sich kein besserer Schutz des ungeborenen Lebens durch eine Neuformulierung des § 218 erreichen ließe.

Die sogenannte Fristenlösung ist auch unter Christen nicht einfach indiskutabel. Unsere Bedenken gegen sie bestehen darin, daß

- noch keine praktikablen Modelle für die verpflichtende Beratung während der ersten drei Schwangerschaftsmonate entwickelt sind, von der vor allem der wirksamere Schutz des ungeborenen Lebens erwartet wird,
- in den Augen vieler die Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs in den ersten drei Monaten eine Aufhebung des staatlichen Schutzes darstellt,
- die Abtreibung zu einer Form der Geburtenregelung wird und die Gesellschaft sich weitergehende „flankierende" Maßnahmen erspart.

Am ehesten bietet sich in der gegenwärtigen Situation eine erweiterte Indikationenlösung an. Dabei ist das Vorliegen einer objektiven, durch andere Mittel nicht zu beseitigenden Notsituation — neben der medizinischen auch bei der ethischen und eugenischen Indikation — die Voraussetzung für den Schwangerschaftsabbruch. So bleiben der Ausnahmecharakter des Eingriffs und der grundsätzliche Schutz des ungeborenen Lebens sichtbar.

Eine sogenannte soziale Indikation scheidet unseres Erachtens aus. Sie wäre nichts anderes als der verschleierte Rückzug der Gesellschaft aus ihrer sozialen Verantwortung unter Wahrung des moralischen Mäntelchens. Was ihr an Notsituation zugrunde liegt, muß durch soziale Maßnahmen behoben werden.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Rudolf Pesch

Dokument der Verwirrung

Zu Rudolf Augsteins „Jesus Menschensohn"

Rudolf Augsteins Buch Jesus Menschensohn (Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1972, 512 S.) ist bereits viel „besprochen", aber wenig nach Methode und Inhalt analysiert worden. Wir haben den bekannten Exegeten Prof. R. Pesch (Frankfurt) um eine solche Analyse gebeten.

Vorweg: Es wird den Theologen, denen „man nichts falsch machen" (S. 92) kann, jener Zunft der reichlich verspotteten „Gottesgelehrten" (S. 73), zu denen auch der Berichterstatter zählt, jenen Theologen, die „immer noch gerne mehr behaupten, als sie wissen" (S. 8), für deren Sold „besser Sonderschulen für die Benachteiligten eingerichtet" (S. 416) würden, weder den „schnittigen" (S. 91) noch den „tumben" (S. 8) — es wird den Theologen kaum gelingen, das „Verwirrspiel", das Rudolf Augstein „angedreht" (S. 75) hat, anzuhalten. Der ›Diabolos‹, auch wenn er sich betulich zurückhält, „um nicht alles durcheinanderzubringen" (S. 168), hat sich als „ernster Bibelforscher" (S. 63 Anm.) betätigt und ein ungeheures Arsenal von Kritik und Antikritik, Naivität und Blasphemie, Skepsis und Mutmaßung, Ironie und Spott, dummdreisten Fragen und altklugen Antworten, ernsthafter Forschung und pseudogelehrtem Schwulst „geplündert" (S. 416) und als verwirrenden Plunder in einer ohnehin verwirrten geistigen Landschaft ausgebreitet. ›Umweltschützer‹ kommen hier zu spät! Was bleibt? Eine *Diagnose: Ein Dokument der Verwirrung, Verwirrung „im Quadrat"; denn das von Augstein „angedrehte Verwirrspiel" brauchte eben nur „angedreht" zu werden, bedurfte nur des verwirrt-gescheiten ›Diabolos‹. Nun verwirrt's verwirrt!*

Worum geht es Augstein?

Schon auf solche Fragen erhält der Leser nur ein „Verwirrspiel" von Antworten: „Unser Buch hier handelt davon, daß bei den Evangelisten unter Einschluß des

Markus nicht mehr zu trennen ist, was sie jeweils sich erdichtet und was sie zu Verkündigungszwecken erzählt haben: die Epoche nicht, die sie gemacht, von der Epoche, die sie erzählt haben" (S. 231); denn: „Die Berichte der Evangelisten geben Fakten nicht her, darum die dicken Leiber der exegetischen Bücher" (S. 225). Aber: „Es ist nicht der Sinn dieses Buches, die Existenz eines Mannes namens Jesu zu bestreiten, der wegen seines eigentümlichen und vielleicht unrektifizierten Wesens während der Statthalterschaft des Pontius Pilatus zu Tode gebracht worden ist. Anderes hat uns beschäftigt." Was also? „Wir wollten ausforschen, wie das vonstatten geht, wenn eine religiöse Idee sich in eine andere, fast in ihr Gegenteil verwandelt" (S. 401). Welche, wessen religiöse Idee? Die des „Jesus-Josua, ein Sohn zweier Menschen", der „als Kultgestalt nur noch ein Abziehbild" ist? „Dem Manne unserer Phantasie haben wir nachgedacht" (S. 426)! So also! Hat Augstein nicht gleich zu Beginn gesagt: „Demonstriert werden soll, mit welchem Recht die christlichen Kirchen sich auf einen Jesus berufen, den es nicht gab, auf Lehren, die er nicht gelehrt, auf eine Vollmacht, die er nicht erteilt, und auf eine Gottessohnschaft, die er selbst nicht für möglich gehalten und nicht beansprucht hat" (S. 7)? Was Augstein will? „Rationale Aufarbeitung" — sie hat ihm „gutgetan" (S. 427); Emanzipation von dem, „was mich in meiner Kindheit und Jugend beschäftigt hat, weil ich damit beschäftigt wurde" (S. 426). Offenbar will der Autor dem Leser solch emanzipatorische Wohltat nicht vorenthalten; er tritt mit unverkennbarem Sendungsbewußtsein auf, als sei ihm der Kampf gegen die Kirchen übertragen, die zwar nur „auf uralten Fiktionen gründen, auf geronnenen Menschheitsträumen früher Zeiten" (S. 12), aber doch dank ihrer cleveren Theologen wie auch dank „jener Leute, die den Kirchenglauben für soziales Schmieröl und deshalb für nützlich halten" (S. 9), überleben. Nach Augstein muß sich die Gesellschaft mit den Kirchen befassen, den Exponenten des Christentums, das aufstieg „wie eine Rakete mit dreistufigem Treibsatz, jede Stufe ein explosiver Irrtum: Erst Jesu Irrtum, daß die jüdische Endzeit gekommen sei, dann der Irrtum seiner Anhänger, er sei auferstanden, und schließlich der Irrtum des Paulus und der Synoptiker, er werde demnächst wiederkommen und alle Welt richten" (S. 114). Denn: „Es geht uns an, solange die Kirchen erfolgreich beanspruchen, unsere sozialen Verhältnisse mit Maßstäben zu beeinflussen, deren übermenschliche Autorität sie ungebrochen behaupten. Ob Abtreibung oder nicht, wann und wie Ehescheidung, ob Pille und Sterilisation, künstliche Geburt, Verunstaltung der Tier- und Pflanzenwelt, ob Todesstrafe, Euthanasie oder Atomkrieg, über all das mag es verschiedene Ansichten geben, verschieden auch nach Ethik, Moral und Sittlichkeit; nur gibt es darüber keine absolute göttliche Ansicht, von einem göttlichen Meister den Kirchen zur Anwendung, Auslegung und Fortentwicklung überantwortet" (S. 8).

Augstein möchte die Kirchen, den christlichen Glauben, ja die Religion von unserer Gesellschaft verabschieden; denn es hieße „sich selbst betrügen, wollte man den christlichen Glauben noch irgendeine Kraft zutrauen, die Probleme der menschlichen Gesellschaft zu lösen" (S. 416), und: „Können wir ohne Religion leben? Wir werden das wohl müssen. Religion, wie Christen sie verstehen, Religion, die das stellvertretende Opfer, eine außerweltliche Offenbarung und eine mystische Vereinigung des Menschen mit dem transzendenten Prinzip, Religion, die Gericht und Gnade und Jenseits einschließt, kann nicht ersetzt werden, nicht einmal mehr durch nichtchristliche Religionen" (S. 422).
Aber der Abschied will dem Autor, der dabei ist, seine katholische „Jugend abzubüßen" (S. 427), nicht gelingen, da eine Art Haß-Liebe seinen emanzipatorischen Drang torpediert. Auch in seinem Buch wird unverkennbar deutlich, „daß allenthalben Ersatz für verlorengegangene Religion wie mit der Wünschelrute ausgemacht wird" (S. 423).

Was bietet Augstein?

Einer verzweifelten Bezweiflung der weltgeschichtlichen Bedeutung Jesu und des Christentums mit Hilfe marxistischer und psychoanalytischer Religionskritik in den letzten beiden Kapiteln, gipfelnd in einer furiosen Anklage gegen die Theologie (: „Bloch, der messianisch hoffende Atheist, Wittgenstein, der religiös privatisierende Logiker, Heidegger, der einem nicht-christlichen, einem göttlicheren Gott entgegendenkt: von ihrer Ausplünderung lebt christliche Theologie", S. 421), *steht in den ersten zehn Kapiteln eine Beschäftigung mit Jesus von Nazareth voran, die auf eine totale Verunsicherung abzielt:* Ob „Spuren eines historischen Jesus" (Kap. 1), dessen „Was er gewollt haben könnte" (Kap. 2) und „Was er nicht gewollt hat" (Kap. 3) zu finden seien, ob „Seine Lehre — seine Lehre?" (Kap. 4) sei, ob ein Prozeß (mit welchem Anlaß) zur Hinrichtung führte (Kap. 5—7), all dies wird kritisch und unkritisch-phantasiereich in Zweifel gezogen, dazu der Gottesgedanke des Alten und Neuen Testamentes perhorresziert (Kap. 8), Jesus als „Emanzipator" entwertet (Kap. 9) und der Evangelist Markus als „ein enttäuschender Kronzeuge" (Kap. 10) vorgeführt. Alles ist Augstein fraglich: Kritische Jesusbilder ebenso wie unkritisch-konservative, phantastische Konstruktionen anderer wie immer neu aufgetischte eigene Mutmaßungen, nur eines nicht: „daß der Jesus, den die Kirchen und Theologen uns vorstellen, nicht gelebt hat" (S. 95).

Symptomatisch für das krause, verwirrende Verfahren der Darstellung ist etwa dieser Absatz, der Skepsis und Mutmaßung zu fraglicher Mischung vereinigt: „Ob es einen Prozeß gegen Jesus gegeben hat und wie er verlaufen ist, scheint unklärbar. Wir wissen nicht, wie es zur Hinrichtung kam. Jesus scheint der jüdischen Tempelpartei (also mehr den Sadduzäern als den Pharisäern), er scheint auch dem Vierfürsten Herodes Antipas mißfallen zu haben durch seine Herausforderung ihrer Autorität. Von Pilatus (?) ist er zur Tötung (?) freigegeben (?), von römischen (?) Soldaten (?) gekreuzigt (?) worden, mehr als Fragezeichen sieht man nicht. Hing er vielleicht, von Juden gesteinigt oder erdrosselt, nur als Toter an einem kreuzähnlichen Holz? Oder ist er gelyncht, oder ist er heimlich ermordet worden, ohne Prozeß vor dem Hohen Rat, ohne Prozeß vor Pilatus?" (S. 219).

Wer war „Jesus, wenn er denn auffindbar ist" (S. 259)? Nach Augstein lohnt sich kaum solche Frage: „Ein Narr muß nicht sein, wer die gesamte Jesusfigur für einen Mythos hält, so unwirklich und so wirklich wie Joseph in Ägypten, wie Moses, wie Josua-Jehoschua. Der Name Jesus-Jeschua sogar könnte aus Josua-Bezügen herausgesponnen sein" (S. 47). Und: „Wir ›kennen‹ Luther,

Napoleon, Goethe, sie haben gehandelt und geschrieben, sie sind erlebt, mit ihnen ist gesprochen worden. Jesus kennen wir nicht. Wir wissen nicht, was Jesus ›gewollt‹ hat" (S. 67); „Dessen Person wie Botschaft bleibt extrem undeutlich. Halten wir für glaubhaft, daß er ein eschatologischer, auf die letzten Dinge erpichter Prophet war, der den Umschlag der letzten Dinge markieren wollte, so sind wir vielleicht von der Wahrheit nicht weit, aber wir können uns den Mann gleichwohl nicht vorstellen, weil wir uns in einen eschatologischen Propheten kaum noch einfühlen können" (S. 71 f.). „Was bleibt, außer einem Bündel ethischer Vorschriften?" (S. 78); „Oder war Jesus Essener?" (S. 147). Augstein trägt Bruchstücke zu einem „Kombinations-Jesus" (S. 157) zusammen, der dann wieder nicht zum „Wunderdoktor" (S. 158) oder Gesetzeskritiker Jesus („hart am Rande der Thora-Legalität", S. 164) passen will: „Nein, die Evangelien enthalten die Lehren der Evangelisten, nichts sonst, und diese wiederum enthalten die Lehren der Essener, der Qumraner, der Apokalyptiker, der liberalen Pharisäer, der Judenchristen, der Hellenisten, nichts sonst" (S. 164). Nichts Belangvolles jedenfalls, das die Konturen des Jesus von Nazareth hervortreten ließe und Kirchen rechtfertigen könnte, die sich auf ihn berufen! „Definition für Kirche: Der Ort, an dem die Irrtümer der jeweils vorangegangenen Theologen-Generation berichtigt werden" (S. 103), für Augstein offenbar von Anfang an! Der Mensch Jesus „bleibt im wuchernden Dickicht alter Verse unentdeckt. Es führt kein analytischer Weg, keine erkennbare Verbindung von irgendeinem ›historischen‹ Verkündiger Jesus zu dem verkündigten Christus des Glaubens . . . Jesus ist in die Ungreifbarkeit entschwunden" (S. 362).

Solche Thesen, die seit langem in Umlauf sind, werden von Augstein mit einem riesigen Aufwand kritischer und unkritischer Gelehrsamkeit, phantastischer Kombination und Pseudogelehrsamkeit drapiert; für das eine (oft im Stil deutlich unterschieden) zeichnen offenbar Augsteins (dem Vernehmen nach hochbezahlte) exegetische Spezialisten, für das andere sowie das verwirrende gemischte Arrangement zeichnet offenbar der Autor selbst verantwortlich, der mit sarkastischem Vergnügen das ihm aufbereitete Material aus der theologischen, insbesondere bibelwissenschaftlichen Literatur „treffsicher" vorführt: „Viele Wissenschaftler, viele Meinungen" (S. 358): Dokument der Verwirrung!

Wie verfährt Augstein?

In konsequenter Verfolgung bibelwissenschaftlicher Aufklärung ohne Respekt vor den Texten, ohne Achtung vor Theologie und Philosophie, ohne Sinn für den Unterschied zwischen seriöser Forschung und abstrus-abseitiger Spekulation, ohne Scheu vor blasphemischem Spott, ohne Scham bei der verletzenden „Verketzerung" der Kirchenmänner und Theologen, wissenschaftsgläubig wie übertrieben und komisch kritisch, oberflächlich und gewollt tiefsinnig, ausfällig und geradezu rührend pietistisch, sprunghaft und langweilig pedantisch, nach Belieben progressiv oder konservativ argumentierend, salopp schwadronierend und trocken referierend, ein Besserwisser sondergleichen, dem Barth, Braun, Bultmann und Jeremias, Blank, Dautzenberg und Rahner als Theologen, aber ebenso Rousseau, Hegel, Kant, Marx, Bloch, Adorno, Marcuse, Heisenberg, Monod und Freud wenig Respekt abverlangen — Augstein hat im „Spiegel"-Stil alle Register gezogen, die — aller vorgespiegelte Ernst kann nicht darüber hinwegtäuschen — letztlich gewissenlosem Journalismus zur Verfügung stehen, um mit den Kirchen und ihren Theologen abzurechnen.

Ohne Sinn für den historischen Kontext der Entstehung des Christentums, ohne Verständnis für geschichtliche Entwicklungen, ohne eigentliche Vertrautheit mit der historischen Methode und ohne den Willen zur Gerechtigkeit gegenüber historischer Forschung, ohne Sinn für geisteswissenschaftlichen Pluralismus, ohne Augenmaß für theologische Qualitätsunterschiede und ohne Gefühl für die Dimensionen von Christentum und Kirche (die Augstein beständig an ihrer eher vulgär ausgeprägten „Oberfläche" zu packen sucht) ist eine Geschichts-, Kritik- und Meinungsklitterung entstanden, die nicht leicht ihresgleichen findet.

Augstein ist *ausfällig* (z. B. S. 26 gegen H. Zahrnt oder S. 101 gegen J. Blank: „Der Sprachwust schwimmt wieder ohne Rettungsring"), mit steigender Seitenzahl zunehmend häufig blasphemisch (z. B. S. 218: „Wie wäre Gott wohl ergrimmt, wenn sein Heilsplan durchkreuzt und Jesus nur, wie Paulus, mit 39 Stockschlägen traktiert worden wäre"), wobei er sich in falscher Selbsteinschätzung zugute hält: „so blasphemisch wie die Männer der Kirche können wir anderen niemals sein" (S. 240); Augstein ist peinlich *flach* (z. B. S. 36: Auf Kosten der Stadt Nazareth werden „im Evangelium des Johannes bereits Ostfriesen-Witze gemacht"), *naiv* (z. B. S. 58 über die Evangelien: „Nachweisbare Urtexte gibt es nicht"), aber auch *witzig* (z. B. S. 103: Die Kirche „soll, so der Franziskaner Dautzenberg, ihre ›Gründung durch den irdischen Jesus auch nicht beanspruchen und dafür sorgen, daß solche Vorstellungen nicht weiter im Kirchenvolk genährt werden‹; diese Meinung wird ihren Weg nach Rom schon machen"!); Augstein unterlaufen gravierende Fehler (z. B. S. 57 zum ersten Zeugnis über Lukas, wo statt des Canon Muratori Irenäus von Lyon genannt wird) vor allem völlig unverständliche *methodische Fehlurteile* (z. B. S. 304 u. ö., wonach älteste Tradition nur bei Markus zu finden sei; eine Auseinandersetzung mit der Q-Hypothese zur Erklärung des Logiengutes bei Matthäus und Lukas unterbleibt. Warum?), er muß angesichts offensichtlicher *Ignoranz betreffs form- und überlieferungsgeschichtlicher Forschung* S. 362 seinen methodischen Bankrott erklären: „Wir sind mit unserem Unternehmen, Jesus bei seinem glaubwürdigsten Zeugen Markus dingfest zu machen, vollends aufgelaufen"; und Augstein gibt *solche* Erklärung mit offensichtlichem Behagen ab.

Augstein bietet, sofern es ihm paßt, *Jesus gegen die Theologen* auf (z. B. S. 347 gegen U. Wilckens: „Wir tun wohl gut daran, den eschatologischen Querkopf Jesus nicht ganz aus den Augen zu verlieren, zu dem solche Kanzel-Erbaulichkeiten nicht unbedingt passen müssen"), dann wieder *die Theologen* gegen Jesus (z. B. beruft er sich zu Mk 7, 15, für Augstein ein nur „angebliches Jesuswort", auf den von ihm ansonsten schonungslos geschmähten J. Jeremias: „Joachim Jeremias hingegen, und es fällt schwer, ihm diesmal nicht rechtzugeben . . ."); Bemühungen von seinesgleichen im Jesusbuchgeschäft wie J. Carmichael und J. Lehmann begegnet Augstein mit *überlegener Skepsis*, scheut selbst aber keineswegs vor vergleichbar phantastischen Konstruktionen zurück (vgl. S. 360: der Jesus der

Passionsgeschichte sei nach dem jüdischen Zeloten Menachem modelliert!). Widersprüche innerhalb seiner Darlegungen kümmern Augstein nicht (vgl. z. B. S. 354 über Gott mit Kap. 8), Wiederholungen sind bei der — offensichtlich raschen — Redaktion der beschafften Materialien übersehen, aber auch böswillig geplant worden (vgl. S. 384 f. zur Mariologie mit Kap. 1), ebenso die breite Darlegung psychoanalytischer Religionskritik, die Augstein freilich nicht befriedigt (S. 391): „Alle drei zugleich, Jones, Reik und Fromm, können nicht recht haben, die Psychoanalyse historischer Prozesse harrt noch weiterer Erforschung"). *Geplant sind auch die immer wieder begegnenden Mutmaßungen, Spekulationen und Ahnungen, die der Sensationslust Rechnung tragen* (vgl. z. B. S. 321: „War Jesus für Frauenschönheit empfänglich? Hat er Frauen, hat er eine Frau geliebt? War er einer, wie Matthäus 19, 12 nahelegen würde, der sich selbst-um des Reiches Gottes willen, wie Origines, entmannt hatte? Wir erfahren nichts davon, ahnen allenfalls, daß der aseptische und asexuelle Jesus ein Geschöpf der Gemeinde ist").

Wie verfährt Augstein? Man pflegt für das geschilderte Verfahren das Prädikat „unseriös" zu verwenden; doch scheint das hier noch nicht treffend: Mit ›diabolisch‹ ist das Verfahren getroffen, das Verfahren des „Verwirrspiels". Auch der „teuflische Spaß" an den „spaßigen Theologen" (S. 73), sei es dem „wahrhaftigen Bultmann" (S. 54), dem „akribischen" Trilling (S. 61), dem „schnittigen" Conzelmann (S. 91), dem „sympathischen" Lügner Rahner (S. 126), dem „unerschrockenen" Küng (S. 126), dem „spinnenden" Käsemann (S. 165), dem „ahnungslosen . . . kenntnisreichen" Blinzler (S. 185; vgl. auch 217: „Als Ketzer oder Jude möchte ich dem Josef Blinzler, Jahrgang 1910, vor dreihundert Jahren nicht begegnet sein"!) oder dem „neuerungssüchtigen Günther Bornkamm" (S. 306), kennzeichnet das Verfahren, ein teuflischer Spaß, der sich auch auf Jesus, der „wie ein Hyde-Park-Redner" diskutiert (S. 183), und auf Gott selbst erstreckt: „Der alte Gott Israels war ein so komplizierter Herr, ein Politiker, denn Politik war zu Menschen- und Tierzeiten immer kompliziert". Augstein für Augstein ins politische Stammbuch? Was tuts, „selbst der große Dürer macht bisweilen Kleinvieh" (S. 227)!

Was verschweigt Augstein?

Augstein trägt der *Situation der* von ihm einzig für seine dubiosen Zwecke ausgebeuteten *Forschung* keine Rechnung. Daß sich nach einer Periode der durch die „Dialektische Theologie" stimulierten skeptischen Über-Kritik bei der Rückfrage nach dem historischen Jesus ein breiterer wissenschaftlicher Konsens anbahnt, kann den neueren Jesusdarstellungen (Bartsch, Bornkamm, Braun, Fuchs) ohne große Mühe entnommen werden (vgl. dazu ferner Publikationen von Hengel, R. Pesch, Schierse, G. Schneider, Trilling u. a.). Daß sich Jesu Wirken in Tat (Verhalten) und Wort (Predigt) in *grundlegenden* Zügen historisch erfassen und mit dem Christusglauben (der Verkündigung) der Kirche *vernünftig* vermitteln läßt, wird in der neueren Theologie keineswegs bloß postuliert, sondern — in freilich verschiedenartigen! Aber ist das Dokumentation cleveren Theologenbetrugs? — mancherlei Bemühungen einsichtig nachgewiesen.

Daß die „Sache" christlicher Theologie, welche sich mit dem eschatologischen, dem end-gültigen Anspruch Jesu von Nazareth und der gläubigen Bezeugung dieses Anspruchs als des Welt und Geschichte der Menschen entscheidenden Anspruchs *Gottes* konfrontiert, immer zuhöchst „strittig" sein und bleiben wird, kann niemanden verwundern, der sich die Dimension der zu verhandelnden Fragen aufgeschlossen klarmacht. Daß überdies in einer Zeit, in der die Theologie mit Hilfe der historischen Vernunft sich ihre eigenen vielfältigen Traditionen vergegenwärtigt und sich in „der Tradition" reflektiert zu verstehen sucht, ein besonders breites Spektrum theologischer Bemühung (und auch Versagens) sichtbar wird, wird vernünftiger Betrachtung nicht als „Unglück", geschweige denn als „Manipulation" erscheinen.

Daß man sich aufgrund historisch-kritischer Untersuchung und zugleich „mit brennendem Herzen" positiv mit Jesus von Nazareth beschäftigen kann, auch wenn man nicht Christ, nicht christlicher Theologe ist, hat uns gleichzeitig mit Augstein der tschechische Marxist *M. Machoveč* (Jesus für Atheisten, Stuttgart - Berlin 1972. Kreuz-Verlag, 300 Seiten) neu demonstriert; Machoveč, für den klar ist, „daß die Entwicklung genau umgekehrt verlief: vom historischen Jesus zum theologischen Christus und keineswegs vom mythologischen Christus zum angeblich historischen Jesus" (S. 41), meint freilich, daß für ein „kritisches Studium" des jüdisch-christlichen Glaubens „unumgängliche Voraussetzung" sei: „ein unbestechlicher Sinn für die Wahrheit, unabhängig von gläubigen und ungläubigen Vorurteilen, sowie das Bemühen, die Gewinnung der historischen Wahrheit sich nicht billig zu erschleichen" (S. 46). Machoveč begründet die Auffassung, daß sich „durch das Studium der Schichten der synopti schen Tradition die grundlegende Tendenz des Denkens Jesu mit einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit rekonstruieren" läßt: „Allein schon die ungeheure Wirkungsgeschichte Jesu läßt den Schluß zu, daß seine Aussprüche doch nicht völlig chaotisch sein konnten, sie mußten eine bestimmte Struktur haben, mußten sich in ihrem Zusammenhang organisch verhalten, mußten einigen grundlegenden, zentralen, richtungweisenden Ideen untergeordnet sein. Von solchen Ideen gibt es letztlich bei jeder großen geschichtlichen Person nur wenige; nur durchschnittlich begabte Leute haben viele davon im Kopf" (S. 43). Mit Recht wird man verwirrende Vielfalt von historischen und theologischen Auskünften gegenwärtig den „nur durchschnittlich begabten" Theologen anlasten; aber ist nicht Augstein allzu „ideenreich"?

Fazit im Ernst

Augsteins Dokument der Verwirrung muß nicht nur insofern ernst genommen werden, als dieses Buch die Vorurteile vieler Leser bestätigen, die Zweifel anderer bestärken, die Unsicherheit dritter vergrößern, den Spott weiterer reizen wird und sich bei seiner Anlage einer Widerlegung von vornherein entzieht, sondern ebensosehr, insofern hier — trotz allem! — die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Kirchen und Theologien, Kirchenmännern und Theologen so gestellt ist, daß diese sich ihr nur unter Verlust ihrer Glaubwürdigkeit völlig entziehen können. Augsteins Häufung von Halbwahrheiten kann nicht mit Halbwahrheiten begegnet werden. Wozu Kirche da sei und wozu Theologie betrieben werde, versteht sich in unserer Gesellschaft nicht mehr von selbst; Kirche und Theologie scheinen aber noch weithin von ihrer Selbst-

verständlichkeit geprägt. Die Selbstverständlichkeit ist durch Augsteins Buch angefochten; die durch die Kritik (notwendig!) erfolgte Verwirrung ist dokumentiert. Eine „rationale Aufarbeitung" der Situation tut not, freilich mit anderen als Augsteins Mitteln; Augstein selbst weiß: „Verdrängen ist gut, Bewußtmachen ist besser" (S. 427). Und er hat sein Buch mit der Feststellung begonnen: „In diesem Buch wird kaum eine Erkenntnis verbreitet, die nicht öffentlich zu haben wäre, sei es seit hundertzwanzig oder seit zwei Jahren" (S. 7).

Der Problembericht

Heinz Tiefenbacher / Arno Schilson

Die Frage nach Jesus, dem Christus

Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart

Im Sommersemester 1972 wurde im Fachbereich Katholischer Theologie der Universität Tübingen, Dogmatisches Seminar (Prof. W. Kasper) ein Oberseminar unter dem Titel „Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart" abgehalten. In ihm wurden die klassischen Christologien namhafter Theologen der Gegenwart dargestellt und durchdiskutiert. Wir haben zwei Teilnehmer am Seminar, A. Schilson (Doktorand) und H. Tiefenbacher (Assistent bei Prof. Kasper), um eine zusammenfassende Darstellung gebeten. Wegen der Fülle des Materials wurde auf die Heranziehung von Sekundärliteratur verzichtet und der Bericht auf die Darstellung und Würdigung der jeweiligen Entwürfe im Sinne einer kritischen Sichtung beschränkt.

Will man die theologische Situation der heutigen Zeit knapp umreißen, so zeigt sich weithin eine breite Rückwendung auf Jesus Christus, seine Person und seine Sache[1]. Eine solche Besinnung bleibt stets auch eine Frage an die theologische Reflexion, deutlicher gesagt: an die Christologie im strengen Sinn. Will man den damit gestellten Problemen nachgehen, so ist zunächst einzusetzen mit einer kritischen Bestandsaufnahme der wichtigsten christologischen Entwürfe in der Theologie der Gegenwart.

1. Sprachprobleme der Christologie (P. van Buren)

„Überdruß an der Sprache, Überdruß am Wort — so läßt sich formelhaft andeuten, was die heutige Krise des Christentums ausmacht, worin sie ihre tiefste Wurzel hat ... Das Einverständnis mit der christlichen Sprachüberlieferung ist gestört."[2] Diese Feststellung *G. Ebelings* zur Situation der Theologie als ganzer in besonderem Maße und verschärft für das Kapitel „Christologie". Am Entwurf von *Paul M. van Buren* wird dies leicht erkennbar[3].

Van Buren geht es um eine säkulare Auffassung des Evangeliums, um eine Interpretation des Evangeliums unter Absehen von dem Gott, von dem es kündet. (Der deutsche Titel ist irreführend, denn es wird gerade *nicht* von Gott geredet!) Ausgangspunkt und ständiger Impetus ist die Frage *D. Bonhoeffers:* „Wie kann ein Christ, der selber ein säkularer Mensch ist, seinen Glauben in säkularer Weise verstehen?" Mit *Schubert M. Ogden* stellt van Buren fest, daß der nicht objektive Gebrauch des Wortes Gott, wie er sich bei Bultmann und seinen Schülern finde, sich der Verifikation entziehe und daher sinnlos sei. Daher ist nicht nur der buchstäbliche, sondern auch der qualifizierte Theismus abzulehnen *(R. M. Hare, R. B. Braithwaite).* Als Werkzeug seiner säkularen Interpretation benutzt van Buren die philosophische Methode der Sprachanalyse, die „die Art und Weise, wie wir heute denken, sprechen und verstehen schon so deutlich widerspiegelt". Mit ihrer Hilfe soll dem modernen, säkularen Menschen, bei dem die metaphysischen und kosmologischen Aspekte verschwunden seien und alles aufs Menschliche, Historische und Empirische beschränkt sei, das Evangelium ohne Mythos, d. h. ohne Gott, aber eben säkular und im Blick auf Jesus ausgelegt werden.

So gelangt van Buren zu seiner zentralen christologischen These: Das biblische Sprechen von Gott im Zusammenhang mit Jesus Christus ist real, logisch und intentional identisch mit der Bejahung der höchsten und einzigartigen Bedeutung Jesu *für uns*[4]. Deshalb ist sowohl der Standpunkt einer existentialistischen Interpretation des Evangeliums, dem van Buren das Festhalten am historischen Jesus als Inkonsequenz vorwirft, als auch eine bloße „Jesusologie" (sic!) aufzugeben. Vielmehr geht es um Christo-logie; denn Ostern ist der Schlüssel zum Verständnis Jesu und des Glaubens. Der Osterglaube ist aber nichts anderes als eine neu aufgebrochene Lebensauffassung und -haltung („way of life"): „Es ging ein Licht auf"[5]. Der Glaube bekennt mit dem Satz „Herr ist Jesus", daß diese neue Perspektive von ihrer früheren Bekanntschaft mit Jesus als einem freien Menschen abhängig war. „Christologie" tritt an die Stelle der Theo-logie. Die menschliche Natur Jesu ist sein freies Menschentum, die göttliche Natur Christi die ansteckende Kraft seiner Freiheit. Leben, Tod und Auferstehung Jesu bilden den Kern einer Reihe von Geschehnissen, die vom Neuen Testament bezeugt werden und die spezifisch christliche Perspektive normieren.

Damit bleiben also schwerwiegende Fragen sprachphilosophischer und theologischer Art offen. Die streng empirisch-positivistische Sprachphilosophie (sinnvoll ist nur, was ich streng empirisch verifizieren kann) scheint einen selbst nicht mehr überprüfbaren Vorbehalt zu setzen. „Natürlich kann man aufgrund einer Auffassung von der Sprache, die nur empirisch verifizierbare Wirklichkeit zur Sprache bringen kann und will, *logisch* nicht sinnvoll von Gott *sprechen.* In dieser Hypothese kann

man (aber) logisch ebensowenig sinnvoll von der einzigartigen und absoluten Bedeutung des einen Menschen Jesus sprechen."[6] Wo ist dann aber das Kriterium für eine Vermittlung des spezifisch Christlichen, wenn das so Vermittelte mit der Einführung des „blik" in unüberprüfbare Tiefen des Subjekts verschwindet?

Bleibend wichtig aber ist die eindringliche Einladung und ständige Forderung, den Gottesglauben zu legitimieren, d. h. sinnvoll verständlich, „kognitiv signifikant" zu machen. Der Christ und Theologe kann sich nicht mehr in eine „sturmfreie Zone" zurückziehen, deren Grenzen er vor dem menschlichen Denken und den wissenschaftlich-kritischen Fragen schließt. Der „offene Pragmatist" van Buren (E. Schillebeeckx) führt damit zum Ausgangspunkt zurück: „Das Einverständnis mit der christlichen Sprachüberlieferung ist gestört."[7] Auch in der Sprache van Burens ist diese Störung nicht einfach beseitigt; Bonhoeffers Frage bleibt darum weiterhin bedrängend und ungelöst.

2. Christologie in universaler Perspektive

Auch für jene Entwürfe, die die Christologie in einen universalen Rahmen einbringen, bleibt das Vermittlungsproblem zentral. Der Weg ist nun allerdings ein anderer: Jesus Christus wird als Gipfelpunkt einer Entwicklung bzw. eines Geschehenszusammenhanges verstanden, auf den die ganze Welt und besonders der Mensch in ihr angelegt ist und zugleich hinzielt. So wird bei *Teilhard de Chardin* Christologie in einem mehr kosmischen Denken betrieben, bei *K. Rahner* von einem anthropologisch umfassenden Ansatz her und bei *W. Pannenberg* in einer universalgeschichtlichen Schau. In jedem Fall nimmt Jesus Christus gleichsam eine Schlüsselstellung ein für ein (freilich immer noch glaubendes) Verstehen der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit.

a) K. Rahner: Transzendentale Christologie

Für Karl Rahner[8] stellt sich besonders klar das Problem einer fundamentalen Mißverständlichkeit des gesamten Christusgeschehens als bloßer Mythologie. Demgegenüber versucht er eine „Verifikation" der Christologie in der Erfahrung des Menschen mittels eines sog. transzendentalen Ansatzes.

Grundlegende und undiskutierte Voraussetzung bleibt für Rahner das historische Faktum „Jesus Christus" als des wahren Heilbringers und der einmalig-vollkommenen Selbstaussage Gottes. Diese geschichtliche Gegebenheit wird nun aber hinterfragt auf ihre notwendigen anthropologischen Implikationen. Hierbei geht es Rahner zunächst weniger um Konsequenzen, als um eine transzendentale Reflexion, d. h. konkret um den denkerischen Nachvollzug jener Bedingungen und Gegebenheiten im Menschen, die dieses Heilsereignis Jesus Christus überhaupt erst möglich gemacht haben. Diese Reflexionen gehen bei Rahner in eine doppelte Richtung.

In einer religionsphilosophischen Besinnung[9] und phänomenologischen Analyse[10] zeigt er den Menschen als ein Wesen, das auf sein Heil in dieser Geschichte verwiesen und angelegt ist. Grundgelegt wird das in der Bestimmung und Qualifikation des Menschen durch das sog. „übernatürliche Existential", was eine „potentia oboedientialis" eine Offenheit für Gott als das Heil bewirkt. Der Mensch ist darum stets (bewußt oder unbewußt) auf der Suche nach dem Menschen absoluten Vertrauens und absoluter Liebens-Würdigkeit, nach dem Heilbringer schlechthin in dieser Geschichte. Von diesem allein erwartet er eine Antwort auf die Frage, die er als Mensch sich selber bleibend ist.

Auf einer zweiten Stufe reflektiert Rahner auf die Bedingung der Möglichkeit für eine restlose und endgültige Selbstaussage Gottes in einem einzelnen, geschöpflichen Menschen. Dabei zeigt er, daß der Mensch nicht nur eine „potentia oboedientialis" *hat*, sondern er *ist* schon immer ganz Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis, er ist ineins und unauflöslich radikale Offenheit in Gott hinein und selbständiges Gegenüber einer möglichen Selbstaussage Gottes.

Damit aber erfüllt Jesus Christus nicht nur (soteriologisch) die höchsten und letzten Erwartungen des Menschen, sondern er erschöpft auch die tiefsten und letzten „Möglichkeiten" des Menschseins. Freilich liegt — wie Rahner immer wieder betont — die Erfüllung dieser selbst schon gnadenhaft geschenkten „Möglichkeit" nicht in der Macht des Menschen, sondern ist unverdientes Gnadengeschenk Gottes. Immerhin aber erscheint so „die Christologie als die radikalste überbietende Wiederholung der theologischen Anthropologie"[11]. Folglich muß dann „Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie betrieben werden"[12].

Insgesamt bleibt die *enge und fast bruchlose Verknüpfung von Christologie und Anthropologie* imponierend, die Rahner durch seinen transzendentalen Ansatz erreicht; dabei wird betont die Anthropologie durch die Christologie erhellt, denn in Jesus Christus ist erst die Fülle des Menschen erschienen. So verweist die Christozentrik bei Rahner von sich aus auf eine in der Offenbarung zuinnerst angelegte „Anthropozentrik". Von da her wird dann auch die erklärte Absicht erreicht, besonders das christologische Dogma von Chalcedon aus der Gefahr mythologischer Rede zu befreien und als denkerisch und beinahe empirisch vollziehbare Wirklichkeit bzw. Möglichkeit zu begreifen.

Genau hier aber offenbarte sich in der Diskussion auch die grundsätzliche Gefährdung von Rahners Ansatz: Die von ihm postulierte und aufgezeigte Verwiesenheit des Menschen auf das unsagbare Geheimnis ist nicht immer als empirisch verifizierbare Gegebenheit nachvollziehbar — zumindest bedarf das heute eines langen Anweges. Die Reflexion setzt in einer Tiefe an, die anscheinend heute schwer zugänglich geworden ist. Damit aber fehlt dem gesamten Entwurf seine wichtige Basis.

Schwierig erscheint bei Rahner auch die statuarische Festsetzung der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit Jesu Christi. Seine Definition des Menschen als „das mögliche Anderssein der Selbstentäußerung Gottes und der mögliche Bruder Christi"[13] macht einen „alter Christus" im buchstäblichen Sinne möglich. Der bloße Rückbezug auf die aposteriorisch gegebene Faktizität bzw. Positivität der Offenbarung und die versuchte Einbindung in das immanent-trinitarische Geschehen können hier nicht restlos befriedigen. Mehr allgemeiner Art ist die grundsätzliche Ungeklärtheit des fundamental bedeutsamen Begriffes „transzendental". K. Rahner selbst gesteht, daß „eine gewisse Weite und Unbestimmtheit des Wortes ‚transzen-

dental' durchaus zugegeben sei, und hier alle theologischen Überlegungen unter dieses Wort subsumiert werden, die ausgehen vom Menschen als Wesen der Transzendenz, der dieses sein Wesen transzendental reflektiert" [14]. Grundlegend scheint transzendental (1) im Kantischen Sinn gebraucht für alles, was die Bedingung der Möglichkeit für Erkenntnis und/oder Sein eines anderen darstellt. Zugleich findet sich aber (2) transzendental im Sinne von ungegenständlich-unbegrifflich gegenüber allem kategorial-satzhaft Sagbaren verwendet, etwa in der kategorialen Vermittlung transzendenter Verhalte (vgl. transzendentale Offenbarung geg. kategoriale). Eng damit verwandt wird transzendental (3) oft das zeitlos Gültige und Unveränderliche genannt, dem dann das Geschichtlich-Faktische, der Vergänglichkeit Unterworfene gegenübersteht. Bereits hier rückt „transzendental" in die Nähe von „transzendent". Schließlich wird transzendental (4) zeitweise in Gegensatz zur Immanenz gestellt und meint so das dem Menschen nicht Verfügbare, eben das „Transzendente". So findet sich der Begriff (zumindest auch) gebraucht in der Beschreibung der transzendentalen Mitwirkung Gottes in allem kategorialen Geschehen des Werdens und der Evolution. Freilich zeigt dieser Aufriß zugleich auch, wie sich die Begriffsnuancen gegenseitig überschneiden und so verunklären. Eine genaue definitorische Abgrenzung des jeweiligen Verständnisses bleibt wünschenswert.

b) Universalgeschichtliche Christologie (W. Pannenberg)

Das Vermittlungsproblem des konkreten historischen Ereignisses Jesus Christus und seiner universalen Bedeutung für die gesamte Menschheit stellt sich für W. Pannenberg besonders dringend [15]. Dieser Ausgangspunkt vor allem veranlaßt ihn, die Christologie der Soteriologie radikal vorzuordnen, denn: „Jesus hat Bedeutsamkeit ‚für uns' nur, sofern ihm selbst, seiner Geschichte und seiner durch sie konstituierten Person diese Bedeutsamkeit innewohnt" [16].

Bestimmend für Pannenbergs Denken zeigt sich sein hermeneutischer Ansatz: Menschliches Verstehen ist auf universales Verstehen angelegt; die Geschichte in ihrer Einheit und in ihrem Sinn treibt und bewegt das Fragen und Forschen des Menschen. Erst in der Bezogenheit von Vergangenheit auf Gegenwart und beider gemeinsam wieder auf die Zukunft eröffnet sich ein „Verstehen" der Geschichte. Dabei bleibt allerdings trotz allen Mühens eine Frage offen: die Wahrheit der Geschichte ist (aufgrund des *universalen* Verstehens) nicht an irgendeinem beliebigen Punkt, sondern erst an ihrem Ende möglich und erreichbar.

Mit dieser hermeneutischen Vorbesinnung hängt eng zusammen die vom Alten Testament her übernommene Bezogenheit von Offenbarung und Geschichte [17]. In den Geschichtsdaten ereignet sich indirekte Offenbarung Gottes. Solche Geschichtsoffenbarung ist grundsätzlich für alle offen und zugänglich, anders gesagt: sie ist universal angelegt. Die alttestamentlich-jüdische Strömung der Apokalyptik und ihre Geschichtsschau zeigt erstmals universalgeschichtliche Züge. Demnach geschieht Gottes Selbstoffenbarung erst am Ende der Geschichte und weist ihn dann als Lenker der gesamten Geschichte aus.

Erst in diesem Rahmen läßt sich die Frage nach dem Geschick Jesu stellen. Bereits der Vollmachtsanspruch des vorösterlichen Jesus ist Vorschein seiner Wirklichkeit. Zentrales Offenbarungsereignis aber bleibt die Auferstehung Jesu. Im vorgegebenen apokalyptischen Horizont muß sie als Vorwegnahme (Prolepse, Antizipation) des Weltendes verstanden werden; damit geschieht in Jesu Auferweckung an ihm der Selbsterweis, die Selbstoffenbarung Gottes am Ende der Geschichte im Vorgriff. Von daher erklärt sich schließlich auch die universale Bedeutung Jesu Christi für alle Völker, Juden wie Heiden. Recht verstanden deutet Pannenberg also die Auferstehung einlinig so: „Anbruch des Endes, Bestätigung und Erhöhung Jesu durch Gott selbst, endgültiger Erweis der Gottheit des Gottes Israels als des einen Gottes aller Menschen." [18]

Wichtig erscheint auch der Offenbarungszusammenhang, in den die Auferweckung damit gerückt wird. Jesus allein ist der einzige legitime Offenbarer Gottes. „Wir wissen nicht zuerst, wer Gott ist, und dann auch noch etwas von Jesus, sondern erst angesichts Jesu wissen wir, daß der Grund aller Wirklichkeit, nach dem jeder Mensch klar oder verhüllt, bewußt oder unbewußt fragt, in seinem eigentlichen Wesen identisch ist mit dem Gott Israels." [19]

Erst von der Auferstehung her ist darum retrospektiv oder retroaktiv die Gottheit Jesu auch vor Ostern gegeben und festzuhalten. Verständlich wird das in Pannenbergs hermeneutischem Schema, in dem ein Ereignis seine Bedeutung erst aus der Zukunft gewinnen kann. Der Aporetik der Zweinaturenlehre versucht Pannenberg zu entgehen durch die Ablehnung einer „Zusammensetzung" von Menschheit und Gottheit in der Person Jesu. Vielmehr geht es hier um zwei Totalaspekte: Noetisch ist auszugehen von der besonderen Gottesbeziehung Jesu zum Vater (der Mensch) und komplementär dazu ist die ontologische Fundierung dieser Beziehung in der göttlichen Sohnschaft zu beachten. Da Pannenberg zugleich den Personbegriff als Relation faßt, ist für ihn „Jesus in seiner menschlichen Hingabe an den Vater identisch mit der ewigen Person des Sohnes Gottes" [20]. Damit wird zugleich das konkrete irdische Leben Jesu aufgewertet, denn: „In der Hingabe an den Vater lebt Jesus seine Personalität als Sohn" [21].

Gerade diese Orientierung am historischen Jesus und die zentrale Rolle der Auferweckung Jesu, beide in klarem und eindeutigem Rückbezug auf das Zeugnis des Neuen Testamentes, machen einen wesentlichen Vorzug von Pannenbergs christologischem Entwurf aus. Durch die Vorordnung der Christologie wird zudem eine *Christozentrik* erreicht, die im Offenbarungsgedanken noch einmal unmißverständlich Jesus Christus als die einzig legitime und in der Auferweckung legitimierte Offenbarung Gottes versteht. Außerdem bleibt der im Geschehen der Auferweckung Jesu sich öffnende universale geschichtliche Horizont für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine imponierende Einbindung der Christologie in einen universalen Rahmen.

Doch gerade dieser Rahmen scheint nicht voll biblisch gedeckt zu sein: Das Christusgeschehen, besonders seine Auferweckung, wird im Horizont der Apokalyptik als Prolepse bzw. Antizipation des Endes der Geschichte verstanden. Dieses herangezogene apokalyptisch-jüdische Geschichtsdenken meint aber gerade das wirkliche Ende der Geschichte mit der Totenauferweckung gegeben (vgl.

Mt 27, 51—53); ein bloß proleptisches Verständnis der Auferweckung Jesu bleibt darum gerade nicht apokalyptisch bestimmt. Zudem ist gerade der apokalyptische Deutungszusammenhang in der Schrift bzgl. der Auferstehung Jesu nicht einzig und unbestreitbar; der hermeneutische Horizont für die Verwendung der Schriftbelege bleibt bei Pannenberg zu *exklusiv* von der apokalyptischen Gesamtschau bestimmt.

Drängender noch als diese Begründungszusammenhänge stellt sich die Frage nach der konkreten Einzelgeschichte und ihrer Rolle innerhalb der Universalgeschichte; fast scheint es, als sei hier im großen Rahmen der Menschheitsgeschichte die Geschichte des einzelnen als kleines Detail ohne echten Eigenwert in den großen Rahmen eingebracht. Vermutlich leitet sich diese Schwierigkeit aus der erklärten Absicht Pannenbergs her, die Gottesoffenbarung in der Gesamtgeschichte (Deutscher Idealismus) mit einem Festhalten an der absoluten Bedeutung des einzelnen Christusgeschehens in seiner Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit zu vermitteln. Dieses Problem scheint in vieler Hinsicht von ihm zugunsten der Christologie, zugleich aber auf Kosten der Geschichte gelöst zu sein.

Unverständlich und geradezu befremdend aber wirkt für viele, daß Pannenberg bei seiner erklärten Absicht, einen universalen Verständnishorizont zu entwerfen, diesen dann doch nahezu unvermittelbar-absolut setzt: „Daß es seltsamerweise Verblendete gibt, die die offen zutage liegende Wahrheit nicht sehen wollen, entbindet die Theologie und Verkündigung nicht davon, die schlichte und keineswegs übernatürliche Wahrheit der Offenbarung Gottes im Geschick Jesu Christi zu behaupten und aufzuweisen. Die Theologie hat gar keinen Anlaß, dem Standpunkt der Verblendung das Prädikat und die Würde der allgemeinen vernünftigen Wahrheit zuzubilligen.“ [22]

3. Christologie als Theologie (K. Barth)

Die Absolutsetzung eines Zugangs zum Christusgeschehen allein im Glauben, die grundlegende Zentrierung aller Theologie auf die Christologie und die restlose Vorordnung von Gottes Handeln gegenüber menschlichem Tun blieben bei K. Barth bestimmend [23]. Für Barth ist die Theologie lediglich der Versuch eines glaubenden Nachdenkens der göttlichen Wahrheit; unabdingbar bleibt dabei der Ausgang vom Faktum des Offenbarungsgeschehens. Radikaler als in anderen Entwürfen wird die Christologie selbst zum Inhalt der gesamten Dogmatik erklärt. *Noetisch* geht Barth zwar von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus aus. Allerdings darf darüber die tiefe Einheit zwischen *geschichtlicher* Offenbarung Jesu Christi und seiner *ewigen* Erwählung nicht vergessen werden. Schließlich ist Gott in alle Ewigkeit für Jesu Menschwerdung entschieden, so daß hier allein der *ontologische* Ausgangspunkt aller Christologie zu suchen ist. Diese Fundierung der Christologie im ewigen Ratschluß Gottes greift bis in das Schöpfungsgeschehen hinein, denn der Bund ist der „innere Grund“ der Schöpfung, die Schöpfung dann der „äußere Grund“ des Bundes [24].

Die „spezielle“ Christologie zeigt dementsprechend eine unlösbare Einheit von Christologie und Soteriologie; Sein und Werk Christi sind nicht voneinander zu trennen. Deutlich wird diese Einheit in der Verschmelzung verschiedenster Elemente der Christologie; die Zweinaturenlehre wird mit der Ständelehre (Erniedrigung-Erhöhung) verknüpft und beide durcheinander ergänzt: Jesus Christus ist immer schon *seinshaft* der Erhöhte und der Erniedrigte. Zugleich müssen aber auch die Naturen *geschichtlich* gedacht und verstanden werden, nämlich in der Erniedrigung zeigt sich Jesus als wahrer Gott, in der Erhöhung als tiefster Gemeinsamkeit mit Gott hingegen als wahrer Mensch. Der einseitige Begründungszusammenhang der Christologie (Gottes erwählende Liebe zum Menschen) erlaubt dennoch eine doppelte Betrachtung: Mehr von oben wird im Menschen Jesus die radikale Kenosis Gottes erkannt. Dabei ist zur Abwehr eines Subordinatianismus der Gehorsam Jesu bereits in der Trinität begründet; der geschichtlich, konkrete Mensch Jesus vollzieht also die innergöttlichen Zusammenhänge nach: „Die *innergöttliche* Beziehung zwischen dem in Hoheit Regierenden und Gebietenden und dem in Demut Gehorsamen wird im Werk der Versöhnung der Welt mit Gott *identisch* mit der so ganz andersartigen Beziehung zwischen *Gott* und einem seiner Geschöpfe, einem *Menschen*.“ [25] Darum wird in Jesu Erniedrigung bis zum Kreuz das Heil aller Menschen entschieden. Die Auferstehung ist unableitbar neue Tat Gottes als Rechtfertigung seines Sohnes und darin zugleich aller Menschen.

Mehr von unten ausgehend wird die Menschheit Jesu zum Problem. Auch hier ist nur eine letzte Begründung in Gott möglich; Gott bleibt der einzig Handelnde im Heilsgeschehen. Dies wird erreicht durch die These der Anhypostasie bzw. Enhypostasie der menschlichen Natur in Christus. Demselben Zweck dient auch die Ausdeutung der Lehre von der unio hypostatica; eine „Vergottung“ des Menschen gibt es nicht. Nur durch eine ständige „communicatio gratiarum“ ist Jesu Tun als ganzer Mensch mit dem Tun Gottes identisch. „Die Menschlichkeit Jesu an sich und als solche wäre aber ein Prädikat ohne Subjekt.“ [26] Auch hier bleibt das Kreuz Kulminationspunkt des menschlichen Gehorsams Jesu gegenüber der göttlichen Gnade. Der ständige Ausgang vom Glauben und der alleinige Rückbezug auf die göttliche Initiative lassen die Christologie wie alle dogmatischen Traktate Barths als wahre Theo-logie erscheinen. Bestechend bleibt dabei die Einheitlichkeit des Entwurfes durch die Rückverlegung des Heilswillens in den ewigen Entschluß Gottes. Kenntnis von diesem göttlichen Ratschluß erhält der Mensch allerdings allein im Glauben an Jesus Christus, der damit zum einzigen Ort der Selbstoffenbarung Gottes wird und eine Schlüsselstellung für den Glauben erhält.

So überzeugend gerade dieser Entwurf in seiner Geschlossenheit wirkt, so wenig scheint er doch vermittelbar. Durch den alleinigen Glaubenszugang wird auf jedwede Hinführung oder Besinnung anthropologischer Art ausdrücklich verzichtet. Dieses Problem ist vermutlich tiefer begründet: Barth stellt die Schöpfung voll in den Gnadenbund hinein und versteht sie allein von dort her; damit verliert allerdings die Schöpfung ihre Eigenständigkeit. Die Schwierigkeiten einer selbständigen Anthropologie haben hier ihren Ursprung. Wo ein solcher „Gnadenmonismus“ vorherrscht, wird der Mensch letztlich bloßes „Material“ der Erlösung Gottes, ohne daß diese tatsächlich für ihn eine echte Eigenbedeutung hätte. Die Anthropologie scheint bei Barth in eine theonome Christologie verschwunden zu sein. Letztlich wird aber damit die ganze menschliche Geschichte zum bloßen Nachvollzug der innergöttlichen Selbstmitteilung, wobei der Mensch nur passiv, nie aber aktiv beteiligt ist.

4. Christologie und Glaube Jesu

Von grundlegend anderer Art als die tiefe Glaubensbegründung K. Barths zeigen sich die christologischen Entwürfe von G. Ebeling und H. Urs von Balthasar. Sind die letzteren auch in der Durchführung ihres Ansatzes sowie den daraus resultierenden Ergebnissen und Konsequenzen weitgehend voneinander verschieden, so bleibt trotz dieser Verschiedenheit eine gemeinsame Basis als Ausgangspunkt: der im Zeugnis der Heiligen Schrift greifbare Glaube und Gehorsam Jesu.

a) Gerhard Ebeling

Nach G. Ebeling[27] darf es für die Christologie niemals zu einer Ablösung der dogmatischen Wahrheit von der geschichtlichen Gestalt Jesu kommen. Deshalb hält er auch das Entmythologisierungsprogramm Bultmanns mit der bloßen Reduktion auf das Kerygma für ungenügend. Dagegen stellt Ebeling seine These, daß das Kerygma unablösbar ist von der Person Jesu, da in ihm sich Gott in einmaliger Weise zur Sprache gebracht hat. Diese eigentümliche „Wortsituation" ist vorgegeben und muß zum rechten Verstehen nachgebildet werden. Das bleibt gerade für den Anfang aller Christologie wesentlich, denn sie ist Antwort auf die Verkündigung Jesu. Nur im Nachvollzug der Ursprungssituation dieser Christologie eröffnet sich heutiges Verstehen. Konkreter gesagt stellt sich damit die Frage, wie Jesus Gott zur Sprache gebracht hat.

Über eine Betrachtung der Evangelien gelangt Ebeling zu folgenden Feststellungen: Glaube im Munde Jesu ist immer Glaube an Gott und seine Macht; Jesus betreibt keine Selbstverkündigung, sondern weckt diesen Glauben an Gott. Sein Gehorsam gegen Gott wird eine Quelle der Kraft zum Glaubensgehorsam für die anderen. Die Christologie gründet demnach in diesem ansteckenden Gehorsam und Glauben Jesu selbst. Weil so in Jesus der Glaube in einmaliger Weise zur Sprache gekommen ist, darum kann es in Zukunft ohne ihn keinen Glauben mehr geben.

Deutlich zeigt sich das in der Auferstehung: durch diese ist Jesus selbst zum Gegenstand der Verkündigung und zum Grund des Glaubens geworden. Hier erst wird der vorösterliche Jesus richtig verstanden; als Zeuge des Glaubens muß er selbst im Glauben akzeptiert werden. „Man erkennt aber den Zeugen des Glaubens nur, indem man ihm, selbst glaubend, sein Zeugnis abnimmt."[28] So wird er zum Grund des Glaubens, allerdings nicht im Sinne der historischen Begründung, sondern im Sinne der Grundgestalt, der Grundlegung als exemplarisches Beispiel für unseren Glauben. Darum bleibt der Glaube stets auf Jesus angewiesen; Glaube heißt also Nachfolge Jesu im Sich-Einlassen auf Gott.

Gerade diese Zusammenbindung von Jesu eigenem Glauben und dem Glauben des heutigen Christen muß als wertvoll festgehalten werden. Jesus geht damit grundlegend und als unverzichtbar aktivierende Grund-Gestalt in jeden christlichen Glauben ein, den er zur Vollgestalt zu bringen versucht und anspornt.

Kritische Bemerkungen und Rückfragen drängen sich aber auch hier auf: Nicht befriedigend ist bei Ebeling die biblisch exakte Begründung für die tragende Rolle des Glaubens im Leben Jesu; seine diesbezüglichen Ausführungen sind an entscheidender Stelle zu allgemein. Zudem ist nur schwer einzusehen, wie Ebeling der Gefahr einer bloßen Jesulogie entgehen will, denn an Jesu Stelle lassen sich auch andere Glaubende denken. Jesus ist ja gerade als Glaubensgrund auch „nur" Zeuge des eigenen Glaubens. Vor- und nachösterliche Glaubensweisen werden hier nicht klar genug getrennt.

Daher kommt es wohl auch, daß die *Christo*-logie der *Theo*-logie untergeordnet bleibt. Jesus hat als Zeuge und Begründer bzw. Gestalter des Glaubens Gott zur Sprache zu bringen; eine Eigenbedeutung für den Glauben im Sinn eines persönlich-christologischen Glaubens aber scheint Ebeling auszuschließen.

b) Hans Urs von Balthasar

Blieb Ebeling am Ursprungsort der Christologie in der Verkündigung Jesu stehen, so fragt von Balthasar nach dem „Innenleben" Christi, um von dort seine Person zu verstehen. Von dieser Betrachtung verspricht er sich zugleich einen wertvollen Ertrag für das christliche Leben und seine spirituelle Begründung[29].

Gegen eine kosmologische und anthropologische Reduktion als Weg zum Begreifen des Christusgeschehens setzt von Balthasar allein den Weg der verstehenden Liebe[30]. Entscheidend für die Person und das Erlösungswerk Christi wird damit seine innerste Haltung; darin werden Christologie und Soteriologie letztlich begründet. Diese Haltung heißt mit dem biblischen Wort „Gehorsam" (vgl. Phil 2, 6ff; Hebr 10, 7—10); impliziert in solchem Gehorsam ist die völlige Bedingungslosigkeit und Freiwilligkeit. Darum könnte statt „Gehorsam" auch „Liebe" stehen. Als zentralen und auch biblischen Begriff für diesen glaubend-liebenden Gehorsam Jesu stellt von Balthasar die „fides" in den Mittelpunkt.

„Fides" meint Treue und Vertrauenswürdigkeit zugleich, es ist aktiv und passiv verwendbar und somit für Gott und Mensch gleich zutreffend als Begriff. Nicht anders als Ebeling beruft sich von Balthasar auf den Glauben Christi und wertet ihn entsprechend spirituell: „Das Wichtigste ist die Einsicht, daß christlicher Glaube sich nicht anders verstehen kann, denn als Eingelassenwerden auf Jesu innerste Haltung."[31] Dieser Betrachtung des Glaubens Jesu „von unten" tritt aber ergänzend die andere „von oben" zur Seite: in Jesus ist Gottes fides zum Menschen erschienen. Auch das ist wiederum spirituell zu vertiefen: im Glauben des Christen gibt es Unmittelbarkeit zur „fides Christi, die in Christus hypostatisch eins ist mit der fides Dei"[32].

Diese Reduktion der gesamten Christologie auf Glaube und Gehorsam als innerste Haltung Jesu geben dem Entwurf von Balthasars eine große Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Zudem zeigt sich ein beachtlicher Ertrag für die christliche Spiritualität sowie die Praxis des christlichen Glaubens und Lebens.

Allerdings stellt sich die Frage nach der Zugänglichkeit einer solch spirituell gearteten Christologie, da sie die persönliche Glaubenserfahrung in den Mittelpunkt rückt. Wenn zudem betont wird, die christliche Logik sei als Logik der Liebe nicht restlos aufzuschlüsseln und letztlich aus sich evident, so bleibt doch die Forderung einer möglichen Hinführung sowie eines denkerischen Nachvollzuges in gewissem Maße bestehen.

Die Verwendung der Schriftbelege bringt ein zusätzliches Problem mit sich. Es läßt sich eine subjektiv-spirituelle Auswahl nicht übersehen, die exakt wissenschaftlich-theologischer Prüfung nicht immer standhalten kann.

5. Christologie ohne Zweiheit (P. Schoonenberg)

Ganz ausdrücklich von den Schwierigkeiten und dem Ungenügen des chalcedonischen christologischen Dogmas her bestimmt P. Schoonenberg seinen christologischen Entwurf[33]. Die in dieser Formel scheinbar einbeschlossene Gott-Mensch-Alternative scheint ihm der verkehrte Weg zu sein.

Schoonenberg setzt in seiner Darstellung zunächst breit an bei einer ausführlichen Darstellung des unlöslichen Zusammenwirkens von Gott (als tragendem Seinsgrund) und Mensch (als innerweltlicher Ursache) in allem menschlichen Handeln. Bereits hier zeigt sich keine Alternative von Gott *oder* Mensch, sondern tiefe Einheit. Nicht anders ist es auch im Gnadenwirken: Gott handelt auch hier nur unter Einschaltung von Menschen, denn: „Der Gnadenbund ist in Gottes Schöpfung aufgenommen“[34]. Gnadenmitteilung ist darum nach Schoonenerg eine spezifische Weise schöpferischen Wirkens Gottes.

Von diesem Ansatz ergibt sich nun eine andere Betrachtung des chalcedonischen Modells: Ausgangspunkt ist die Einheit der Person Jesu; der Dialog Jesu wird nicht in seinem Innern geführt, denn: „Nicht ein göttlicher Sohn, sondern der himmlische Vater ist das Du des Menschen Jesus“[35]. Wenn aber die Vollkommenheit der menschlichen Person Jesu unantastbar bleibt, wie kann sie dann zugleich noch göttlich genannt werden. Alle vorschnellen Lösungen werden abgelehnt. Stattdessen liefert Schoonenberg zunächst eine Hermeneutik der Präexistenztexte; sie dürfen nur in Verbindung mit dem konkreten Gottmenschen interpretiert werden. Damit bleibt alles Reden von einer vorzeitlich-immanenten Trinität zurückgestellt und strikt auf die Offenbarung in Jesus Christus selbst beschränkt. Da so offensichtlich die göttliche Person in Jesus immer nur als völlig menschliche Person wirklich ist, muß die Formel von Chalcedon umgekehrt werden: „Jetzt ist nicht die menschliche, sondern die göttliche Natur in Christus anhypostatisch“[36]. Schoonenberg entwickelt also eine „Theorie der Enhypostasie des Wortes“[37]. So möchte er die Widersprüche bisheriger Christologie ausräumen, denn nun ist nur *eine* Sohnschaft gegeben.

Zwischen Alexandrinern und Antiochenern mitten hindurchzielend entwickelt Schoonenberg nun seine „Christologie ohne Zweiheit“, wobei „es geht um den Ersatz der zwei Naturen einer einzigen Person durch die alles beherrschende Gegenwart Gottes in dieser menschlichen Person ... ‚Jesus ist Gott‘ ist eine dynamische Identifikation.“[38] Die volle menschliche Transzendenz Jesu ist ineins Vollendung des Menschseins und Ermöglichung ganzer Erfüllung mit Gott. So kommt in Jesus einerseits die Ganzhingabe des Menschen an Gott zum Ausdruck, andererseits erscheint in seiner Menschenliebe Gottes Liebe zu den Menschen. Von dieser Klarstellung aus gewinnt Schoonenberg die Möglichkeit zu einer Geschichte Jesu, die Entwicklung und Wachstum der Fülle Gottes in ihm einschließt; hierbei wird eine deutliche Sympathie zur neutestamentlichen Adoptionschristologie erkennbar. In diesem Rahmen betont er zugleich den Glauben Jesu und die volle Menschlichkeit seines Willens in aller Freiheit.

Tatsächlich gelingt es Schoonenberg, die Einheit der Person Jesu, seine Menschlichkeit und Geschichtlichkeit mehr als andere ernst zu nehmen. Ein Gegeneinander von Gott und Welt gibt es nicht; Jesus ist (in deutlicher Nähe zu Rahner) in seiner Offenheit für Gott die letzte Aufgipfelung menschlicher Existenz- und Transzendenzmöglichkeit.

Indes fordert ein so dezidiert neuer Entwurf die Kritik geradezu heraus: Natur und Gnade werden zu sehr einander angenähert und so das Gegenüber von Gott und Welt letztlich verkürzt. Entscheidender für die christologische Besinnung bleibt das Überspielen der Frage nach der sog. immanenten Trinität als Voraus-setzung alles Heilsgeschehens. Hier zeigt sich K. Rahner als der konsequentere Denker, wenn er die ökonomische Trinität an die immanente bindet. Schließlich bleibt die tiefere Frage nach der ontologischen Wirklichkeit des Gottes-Sohnes im Menschen Jesu beinahe ungeklärt. Ähnlich wie bei Ebeling wird in Jesus die Fülle Gottes des Vaters behauptet, so daß man eher von einem „göttlichen Sohn“ als von „Gottes Sohn“ sprechen könnte. Die Nähe zu einer stark antiochenisch gefärbten Adoptionschristologie bleibt unübersehbar.

6. Politische Christologie (J. Moltmann)

Der letzte Entwurf, von dem hier berichtet werden soll, ist die Christologie Jürgen Moltmanns. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi stehen deutlich im Zentrum seines theologischen Denkens. Die so gewonnene Christologie bildet daher den Ausgangspunkt einmal für eine Geschichtsdeutung im Horizont der Hoffnung bzw. Eschatologie[39], ein andermal für die konkrete politische Praxis des heutigen Christentums[40].

a) Christologie im Horizont der Hoffnung

Wer über Gott, den Menschen und die Geschichte aus christlicher Sicht reden will, der muß diesen Begriff von der Christologie her bilden und gewinnen, nicht aber von außen bereits an diese herantragen. Dieser Voraussetzung entsprechend versucht Moltmann (hier Pannenberg ähnlich) von einem biblisch-hermeneutischen Horizont einen Einstieg zu gewinnen: Jesus muß als Jude „im Zusammenhang und im Konflikt mit der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte“[41] verstanden werden. In Jesus Christus und seiner Auferstehung zeigt sich die Treue des alttestamentlichen Verheißungsgottes zu seiner Verheißung; dabei wird dieser nicht plötzlich zu einem Gott epiphanialer Gegenwart, sondern bleibt auch jetzt noch der Gott der Verheißung, der den Menschen in Hoffnung auf das kommende Geschehen ausrichtet.

Das Geschehen der Auferweckung Jesu spielt eine zentrale Rolle für alle Christologie, denn von ihr her erst wird die Erinnerung an das Leben und Wirken Jesu wachgehalten. Einem möglichen Mißverständnis der Auferstehung beugt das Kreuz vor; die eschatologia crucis richtet sich gegen eine eschatologia gloriae; vom Kreuz her wird die Auferstehung im Widerspruch und auf Hoffnung hin begreifbar. Darum ist die Auferstehung „ein Geschehen, das nur im modus der Verheißung verstanden wird“[42].

Die Ostererscheinungen dürfen nicht in einen apokalyptischen Welt- oder Geschichtsrahmen hineingestellt werden, sondern sie sind „Tendenzkunde“ der Zukunft Christi, nämlich seiner Herrschaft über alle Mächte. So muß Auferstehung gerade im Gegenüber zum Kreuz „als

das eschatologische Treuegeschehnis Gottes verstanden werden und zugleich als eschatologische Verbürgung seiner Verheißung und als Anbruch der Erfüllung“ [43]. Dabei bleibt wichtig, daß Gott an Jesus in seiner Auferweckung handelt und diese sozusagen ein exemplarischer Fall der „creatio ex nihilo“ als allgemeiner Erwartung der Totenerweckung darstellt.

Christus und seine Auferweckung erkennen heißt demnach für Moltmann: seine Zukunft erkennen. Diese wird aber erkannt nur im Lichte der Verheißung Gottes, nämlich: Gerechtigkeit Gottes, Auferstehung von den Toten und Reich Gottes in der Neuschöpfung. Für diese Zukunft Jesu offen sein meint: Hoffen auf die im Geschehen der Auferweckung des Gekreuzigten als unsere eigene Verheißung sichtbar gemachte „creatio ex nihilo“, Hoffen auf die Treue des Schöpfer-Gottes zu seiner Verheißung. Das Christusgeschehen selbst wird damit „nur“ eine Bekräftigung der gegebenen Verheißung; die Zukunft Christi ist als reales Geschehen noch offen, nicht aber proleptisch bereits Gegenwart. Christus ist also gleichsam Garant der Hoffnung, noch nicht deren Offenbarung. (Hier liegt der deutliche Unterschied zu Pannenberg, nach dem in Christi Auferstehung tatsächlich Selbstoffenbarung Gottes stattfand!)

An Moltmanns christologischem Hoffnungsentwurf bleibt beachtlich das vom Alten Testament herkommende biblisch orientierte Denken. In diesem Horizont erhält dann Christus eine Schlüsselrolle für die Bewältigung der Zukunft, denn in ihm zeigt sich auf Hoffnung hin die Treue Gottes zu seiner Verheißung. So bleibt die Christologie im Zentrum der Theologie unter besonderer Rückbindung an die Ausdeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu.

Man vermißt allerdings in diesem Entwurf eine tatsächliche Rückfrage auf die Wirklichkeit des irdischen Jesus. Gerade Moltmanns radikale Wendung gegen jede Inkarnationschristologie verschärft die Frage, welchen Platz bei ihm das chalcedonische Dogma hat. Die Rede von der Auferstehung als einer „creatio ex nihilo“ stellt dasselbe Problem nochmals. So sehr es als Treuegeschehnis Gottes umschrieben wird, so betont Moltmann doch stets, daß in der Auferstehung völlig Neues geschieht. Wird damit aber „Welt“ gerettet in der Auferstehung, oder wird diese (und konsequent auch die Weltlichkeit bzw. Menschlichkeit Christi) angesichts des völlig neuen Handelns Gottes nicht letztlich irrelevant, letztlich restlos vergängliche Uneigentlichkeit?

Überhaupt fragt man sich, ob Moltmann nicht doch anstelle der Christo-logie die Theo-logie ins Zentrum gerückt hat und jene nur eine Funktion für diese erfüllt. Gott handelt *an* Jesus, Gott wirkt dessen Zukunft und Auferweckung. So wiederholt sich nochmals die augenscheinlich grundlegende Schwierigkeit Moltmanns, die wahre Gottheit Jesu in seinen vom alttestamentlichen Monotheismus geprägten Entwurf einzubringen. Dies scheint zudem den Verdacht zu bestärken, der sich bei tieferer Reflexion allzuleicht aufdrängt: Der von Moltmann skizzierte Geschichtshorizont ist charakterisiert von alttestamentlichem Denken; in diesem erscheint dann die Christologie wie nachträglich „eingebaut“. Der enge hermeneutische Horizont der alttestamentlichen Eschatologie und Verheißung erweist sich als Hemmschuh für ein wirklich neues Christusgeschehen.

b) Christologie und politische Praxis

Die neueren Überlegungen Moltmanns zeigen z. T. bereits eine Korrektur im Sinne dieser Anmerkungen. So findet sich jetzt eine wachsend breitere Rückbesinnung auf das irdische Leben Jesu in dem Maße, als das Kreuz jetzt ins Zentrum der Christologie rückt. Nun erscheint es Moltmann wichtig, „Eschatologie und Kreuzestheologie in eines zu denken“ [44]. Das Kreuz Christi als theologischer und politischer Prozeß zugleich ist Zerstörung aller religiös legitimierten Autorität „von oben“. Darum gilt: „Politische Herrschaft kann dann nur noch ‚von unten‘ gerechtfertigt werden“ [45]. Am Kreuz geschieht radikale Orientierung auf den „Deus spei“, den Gott Jesu Christi, in dem allein es Befreiung vom Götzendienst einer politischen Religion gibt.

So muß vom Kreuz her auch das christliche Gottesbild gewonnen werden, gerade als trinitarisches. Damit wird alle natürliche Religion samt den von dort gewonnenen Gottesbegriffen zugrunde gerichtet. „Am Kreuz steht Gott gegen Gott. Das Kreuz muß darum als ein innertrinitarisches Geschehen gedacht werden. Gott überwindet Gott.“ [46] Nun wird also die Gottesoffenbarung exklusiv an seine Offenbarung im Kreuz gebunden.

Diese neue Besinnung auf das Kreuz Christi verdient zweifellos Anerkennung. So wird auch der gesamte „Prozeß“ des Lebens Jesu als permanenter Konflikt zwischen Gesetz und Verheißung, zwischen politisch-religiöser und göttlicher Macht verständlich. Die anschaulich-konkrete Ausdeutung der im Kreuz Christi geschehenen Erlösung und Befreiung von allem Götzendienst zum wahren Gottesdienst zeigt zugleich eine Einbindung der Soteriologie.

Die Kritik, die bereits am früheren Entwurf angebracht wurde, bleibt dennoch in ihren Grundzügen bestehen und kann noch verdeutlicht werden. Die (gegenüber J. B. Metz) betont hervorgehobene bestimmte Negation Moltmanns bleibt noch immer zu unbestimmt, da der Versuch der Schöpfungstheologie noch nicht zufriedenstellen kann [47]. Die positive Wirklichkeit, die es durch die Negation des Negativen zu erreichen gilt, bleibt letztlich ohne konkretere Umrisse. Das deckt sich mit der bereits genannten Formel „creatio ex nihilo“, die in ähnliche Richtung weist. So stellt sich aufs neue die Frage, wieweit es Bleibend-Gültiges in dieser Welt gibt und geben kann. Von da muß dann die Grenze gegen eine bloße Theologie der Veränderung und rein politischer Praxis gezogen werden.
Reichlich ungeklärt bleiben zudem die angedeuteten trinitarischen Bezüge. Gott steht im Kreuz doch wohl nur dann gegen Gott, wenn Christus spätestens hier die „Inkarnation Gottes“ selbst ist. Die diesbezüglichen Deutungsversuche erscheinen zwar interessant, können aber noch nicht restlos befriedigen [48].

Fassen wir zusammen: Ein Rückblick auf die in ihren Stärken und Schwächen zugleich dargestellten verschiedenen denkerischen Ansätze zeigt, daß es übergreifende und mehreren Entwürfen gemeinsame Problemstellungen gibt:

1. Wo das Verhältnis von Schöpfung und Bund bzw. Natur und Gnade nicht hinreichend geklärt oder fragwürdig bestimmt bleibt, stellt sich dieses Problem notwendigerweise noch einmal verschärft in der Christologie.
2. Das Ineinander und Miteinander von Gott und Mensch in der Gestalt Jesu Christi scheint seit Chalkedon durch einseitige Alternativen nicht mehr lösbar zu sein.

3. Der Versuch, die Einmaligkeit des Christusereignisses in universalere Zusammenhänge hineinzustellen bzw. darin wirksam werden zu lassen (z. B. Anthropologie, Geschichtstheologie, Ethik usw.), stößt an deutliche Grenzen der rationalen Bewältigung.

4. Eine sich durch alle Entwürfe gleichermaßen hindurchziehende Schwierigkeit ist die christologische Hermeneutik, d. h. der Rückgriff auf neutestamentliche Aussagen, deren Verwendung und Interpretation. Das Spektrum öffnet sich breit: vorösterlicher und nachösterlicher, betont historischer Jesus, Kreuz und Auferstehung, Präexistenzaussagen, eschatologische und apokalyptische Denkhorizonte auf alttestamentlichem Hintergrund usw.

5. Der Versuch, dem heutigen Menschen einen Zugang zur Christologie zu eröffnen, und das Bemühen um eine entsprechende Vermittlung zeigt sich als wesentlich und doch zugleich verschieden in fast allen Entwürfen. Daß hier noch viele Fragen offen sind, wurde am jeweiligen Ort bereits vermerkt.

[1] Vgl. W. Kasper, Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches, HK April 1972, 185—189. [2] G. Ebeling, Einführung in die theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 3 und 5. [3] P. M. van Buren, The Secular Meaning of the Gospel, New York 1963 (dt.: Reden von Gott in der Sprache der Welt, Zürich/Stuttgart 1965. [4] Vgl. ebd. 159—168. [5] Ebd. 124. [6] E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 74. [7] Vgl. Anm. 3. [8] Vgl. folgende Beiträge aus K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. I ff (Einsiedeln 1954 ff): Probleme der Christologie heute, I, 169—222; Zur Theologie der Menschwerdung, IV, 137—156; die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, V, 183—221. Ferner ders., Jesus Christus II und III., in: Sacramentum Mundi II, 920—957. Neuestens: ders. — W. Thüsing, Christologie — systematisch und exegetisch (QD 55), Freiburg 1972. [9] Ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München[2] 1963. [10] Ders., Ich glaube an Jesus Christus (Theol. Meditationen 21), Einsiedeln 1968. [11] Ders., in: Sacr. Mundi I, 188. [12] Ders., Schriften I, 184, Anm. 1. [13] Ders., in: Sacr. Mundi I, 185. [14] Ders., in: ebd. IV, 990 f. [15] W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh [3]1969. [16] Ebd. 42. [17] Vgl. W. Pannenberg u. a., Offenbarung als Geschichte, Göttingen [4]1970. [18] Ders. Grundzüge 69. [19] Ebd. 128. [20] Ebd. 351. [21] Ebd. 354. [22] Ders., Offenbarung . . ., 100. [23] K. Barth, Die Lehre von der Versöhnung (KD IV/1 und 2), Zürich [2]1960 und [2]1964. [24] Vgl. ders., KD III/1. [25] KD IV/1, 222. [26] KD IV/2, 113. [27] Vgl. dazu bes.: G. Ebeling, Jesus und Glaube, in: ders., Wort und Glaube, Tübingen [3]1967, 203—254; ders, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: ebd., 300—318; ders., Das Wesen des christlichen Glaubens, München/Hamburg [3]1967, 40—66. [28] Ders., Das Wesen . . ., 63. [29] Vgl. dazu bes. H. Urs von Balthasar, Wort und Geschichte, in: ders., Verbum caro, Einsiedeln 1960, 28—47; ders., Implikationen des Wortes, in: ebd. 48—72; ders., Fides Christi, in: ders., Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961, 45—79; ders., Mysterium paschale, in: My Sal III/2, 133—326. [30] Vgl. ders., Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln [3]1966. [31] Ders., Sponsa Verbi, 63. [32] Ebd. 79. [33] P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, Einsiedeln 1970. [34] Ebd. 47. [35] Ebd. 73. [36] Ebd. 92. [37] Ebd. 94. [38] Ebd. 98 u. Anm. 18 a. [39] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München [7]1968. [40] Ders., Umkehr zur Zukunft, München-Hamburg 1970; ders., Theologische Kritik der politischen Religion, in: J. B. Metz — J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen" Theologie, München/Mainz 1970, 11—51. [41] Ders. Theologie der Hoffnung, 128. [42] Ebd. 172. [43] Ebd. 182. [44] Ders., Theol. Kritik, 35. [45] Ebd. 44. [46] Ders., Umkehr . . ., 145. [47] Vgl. ders., Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1971. [48] Vgl. ders., Umkehr . . ., 160 f.

Kurzinformationen

Die **Krise der parlamentarischen Institution und Wege zu ihrer Überwindung** bildeten den Gegenstand der Ansprache des Papstes vor den Teilnehmern an der 60. Versammlung der Interparlamentarischen Union in Rom am 23. September 1972 (vgl. Osservatore Romano, 24. 9. 72). Der Papst beklagte die ungenügende Nutzung der Vorrangstellung des Parlaments, die nach Ansicht mancher zu einer Schwächung, ja zur Ohnmacht des gesamten politischen Apparates führe, denn die „heutigen Schwierigkeiten, einen nationalen Konsens zu erreichen, wirken sich auf die Fähigkeit des Parlaments aus, der Regierungsgewalt genügend Stabilität und Autorität zu geben". Das Parlament sei oft nicht imstande, das „wirkliche Wohl des Landes über Parteizwistigkeiten und über das Spiel partikulärer und lokaler Interessen hinaus zu umschreiben und zu fördern". Diese Schwäche werde oft noch mit dem Wandel im politischen und sozialen Leben gerechtfertigt, der notwendig auch die parlamentarische Funktion umwandeln würde. „In welchem Umfang erfüllt z. B. das Parlament heute noch seine Funktion, die Nation zu repräsentieren", fragte der Papst. Die „liberale Demokratie verkündet zwar die Gleichheit aller Bürger, verwirklicht sie aber weder im wirtschaftlichen noch im sozialen Bereich". So komme es zur Kluft zwischen Parlament und Volk (Gewerkschaften, Berufsverbände u. a.). Oft sei das Parlament auch unfähig, mangels Sachverstand und Reaktionsvermögen wirksam im wirtschaftlichen und sozialen Bereich zu intervenieren. So werde dieses Feld den Technokraten der Exekutive überlassen, deren Interventionsbereich sich dadurch erweitere. Um so wichtiger sei es, an der Rolle des Parlaments zum Schutz der Demokratie keinerlei Zweifel aufkommen zu lassen. Es müsse weiter gegenüber der exekutiven wie der neuentstandenen technokratischen Gewalt ein Gegengewicht darstellen, sich aber auch den nötigen Sachverstand aneignen, um sich sowohl gegenüber der öffentlichen Meinung wie gegenüber der Regierung durchzusetzen. Zur Bewältigung der Krise würden ein „hohes sittliches Niveau des Einzelnen wie der Gesamtgesellschaft", das „Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung gegenüber der Zukunft der Nation" und der Wille zu einem nationalen Konsens beitragen. Der Parlamentarier selbst müsse dem Druck privater Interessengruppen widerstehen und das Wohl aller im Auge haben, besonders das der Benachteiligten und der Schweigenden.

Die **Vierte Plenarsitzung der Internationalen Theologenkommission** vom 5. bis 11. Oktober in Rom stand unter dem Thema *„Einheit des Glaubens und theologischer Pluralismus"*. Hauptrelator zum Thema war *J. Ratzinger*, der zugleich Vorsitzender der Unterkommission ist, die die Pluralismus-Studie, die jetzt von der Kommission verabschiedet wurde, erstellt hatte. Der „Osservatore Romano" (7. 10. 72) brachte lediglich eine kurze Zusammenfassung der Hauptgedanken zum Thema. Danach ging man vom biblischen Pluralismus aus, den man z. B. in der unterschiedlichen Perspektive vorfinde, in der das mosaische Gesetz im Matthäus-Evangelium und bei Paulus abgehandelt sei, oder im unterschiedlichen Jesusbild bei den Synoptikern und bei Johannes. Von da aus verlaufe die theologische Reflexion in zwei Richtungen: sie strebe erstens eine *Neuinterpretation der dogmatischen Formeln im Lichte neuer Philosophien an*, was eine exakte Hermeneutik der Konzilsdefinitionen und der päpstlichen Unfehlbarkeitsaussagen erfor-

dere, um den „unwandelbaren" Kern der Offenbarung und den Inhalt des Dogmas zu wahren. Und sie bemühe sich zweitens um eine *Vereinbarkeit von Lehre und Moral Jesu* mit untereinander grundverschiedenen Kulturen. Hier überschneide sich die Theologie mit der Pastoral. Für die Theologie stelle sich die Frage, wie und in welchem Umfang das kulturell und wissenschaftlich gültig Bleibende von der Theologie, vom Glauben und vom kirchlichen Leben integriert werden könne. Die Aktualisierung des Evangeliums für die verschiedenen Völker und Kulturen bringe freilich auch *die Gefahr des Synkretismus* mit sich. Die Identität des Christentums sowie der kirchlichen Grundstruktur müsse daher gewahrt bleiben. Insofern sei diese Frage auch ekklesiologisch bedeutsam. Für die Kommission gebe es, wie Ratzinger in einer Sendung von Radio Vatikan feststellte, einen legitimen Pluralismus in Kirche und Theologie, der sich aus der Struktur des Glaubens ergebe. Detailliertere Informationen gelangten trotz der Vorsätze einzelner Kommissionsmitglieder auf höhere Weisung hin einstweilen nicht an die Presse. Der Abschlußbericht soll jedoch im nächsten Jahr in Buchform veröffentlicht werden. In der Audienz für die Kommissionsmitglieder (vgl. Osservatore Romano, 12. 10. 72) umschrieb der Papst nochmals Funktion und Aufgabe der Kommission „innerhalb der Kirche und der römischen Kurie" und sein eigenes „Dienstamt ihr gegenüber als das eines qualifizierten Erben verantwortlichen Wächters und bevollmächtigten Interpreten des authentischen Glaubens, welcher der Mittelpunkt eurer Studien ist". Zum Schluß machte er einen Themenvorschlag: die Frage der „Rezeptivität des modernen Menschen für den Glauben" zu untersuchen, dessen „Eignung zur Entgegennahme des Glaubens sehr schwach zu sein scheint" (vgl. ds. Heft, S. 526).

Die **Siebte Plenarsitzung der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax"** tagte vom 20. bis 26. September in Rom — zum erstenmal in der im Juni veränderten Besetzung (vgl. HK, August 1972, 414). Ziel der Tagung war die Erstellung eines Rahmenprogrammentwurfs für die nächste Drei-Jahres-Periode. Unter dieser Rücksicht war auch das Thema gewählt: „Für ein pastorales Handeln zur Förderung der Gerechtigkeit in der Welt". *Diskussionsgrundlage* bildeten einmal die Antworten auf den zuvor an die nationalen Kommissionen versandten Fragebogen zum Thema, zum andern vier Berichte über konkrete pastorale Arbeit zur Förderung der Gerechtigkeit auf nationaler und diözesaner Ebene, und zwar in Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa, und die Richtlinien des Dokuments der Bischofssynode über die Gerechtigkeit in der Welt (vgl. HK, Januar 1972, 36—42). In *drei Arbeitsgruppen* wurde das Thema abgehandelt. Die erste suchte festzustellen, welche Prioritäten im Hinblick auf den Arbeitsplan der UN und im *Zusammenhang mit internationalen Ereignissen* (Regierungsverträge, Konflikte u. a.) für die kommenden drei Jahre auf internationaler Ebene zu setzen sind. Die zweite Gruppe fragte danach, wie sich die *Seelsorgsprobleme einer Ortskirche mit den großen Weltproblemen verknüpften* und die Hilfsmittel der Diözese, Pfarrei und Gemeinde, der Ordensleute wie der Laien für die Förderung der Gerechtigkeit mobilisieren und koordinieren lassen. Die dritte Gruppe befaßte sich mit dem Thema *Erziehung zur und Zeugnis für die Gerechtigkeit*, und zwar bezogen sowohl auf den einzelnen Christen wie auf die Gemeinde, den Lebensstil der Kirche und das politische Engagement im Einklang mit „Octogesima adveniens" (vgl. HK, Juni 1971, 282—292). Darüber hinaus befaßte man sich u. a. mit den *Ergebnissen der Dritten Welthandelskonferenz in Santiago de Chile* (vgl. HK, Juli 1972, 330—333), mit der Stockholmer Umweltkonferenz (vgl. HK, Juli 1972, 360 f.) und mit dem eventuellen Beitrag der Kirche für das Weltjahr der Bevölkerung, das die UN für 1974 vorbereitet. Der Intensivierung der Zusammenarbeit diente ein Zusammentreffen mit Vertretern von SODEPAX und den Präsidenten der Vereinigung der Generaloberen der männlichen und weiblichen Ordensinstitute. In der Audienz bei Paul VI. (vgl. Osservatore Romano, 25./26. 9. 72) bestätigte und bekräftigte der Papst die eng begrenzte Aufgabe der Kommission. Sie habe in die Welt „hineinzuhören und Studienarbeit" zu leisten, um die „entsprechenden kirchlichen Organe zu informieren und zum Handeln anzuspornen", aber auch um die „Gläubigen zu einem positiven und spezifischen Beitrag für eine gerechtere und friedlichere Welt" aufzurufen. Weiter solle sie die nationalen Kommissionen vermehren, sie informieren und deren Arbeit koordinieren.

Eine **Erklärung zu den verschiedenen Krisenherden in der Welt,** die auf der letzten Vollversammlung in Fulda beschlossen wurde (vgl. HK 26, 477), gab am 16. Oktober Kardinal *J. Döpfner* im Namen der Deutschen Bischofskonferenz ab. Ausgehend von den täglichen „Nachrichten über unheilvolle Entscheidungen und blutige Gewalttätigkeiten in verschiedenen Teilen der Welt", wird darauf verwiesen, daß „ernsthaft mit neuen Bedrohungen und Gewalttätigkeiten" zu rechnen sei. Die angeführten Beispiele berühren Tendenzen in Industrie- und Entwicklungsländern, in Ost und in West. Die rassischen, religiösen und gesellschaftlichen Minderheiten, die „eine oft über Jahrzehnte und Jahrhunderte andauernde Unterdrückung abzuwerfen" suchen, sowie „mächtige Gruppen", die in ihrem Haß so weit gehen, „daß sie entschlossen sind, ihre Gegner auszurotten", werden ebenso erwähnt wie die Entwicklungsländer, die nach Erlangung der Selbstbestimmung großen Gruppen der Bevölkerung die Menschenrechte vorenthalten — „von der Unterdrückung von Recht und Freiheit in den marxistischen Ländern ganz zu schweigen". Nordirland, die Philippinen, Vietnam, die Juden in der Sowjetunion, die Bihari in Bangla Desh, die Vorgänge in Burundi und Uganda werden als bezeichnende Beispiele für die Behandlung von Minderheiten heute herausgestellt. Kurze Erklärungen zu den Hintergründen werden nur beim Beispiel *Irland* („„infolge sozialer und politischer Benachteiligung der katholischen Minderheit") und *Vietnam* geboten („Schrecken einer mörderischen Auseinandersetzung zwischen zwei Machtblöcken, die mit einem kommunistischen Überfall auf Süd-Vietnam begann"). Bezüglich der sowjetischen Juden wird von den Bischöfen die Erschütterung „über die skandalöse Praxis des Loskaufes für auswanderungswillige Juden" zum Ausdruck gebracht. Etwas optimistisch heißt es daran anschließend, im Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen es Konflikte dieser Art auch gegeben habe, sei heute „die Menschheit in der Lage, die Ursachen solcher Konflikte tiefer zu ergründen, um sie um so leichter zu beseitigen". Die katholische Kirche sei *jederzeit bereit, an der „Erforschung, Vermeidung und Überwindung solcher Konfliktsituationen" mitzuwirken.* Als „trauriges Schauspiel" wird das Verhalten so vieler Regierungen bezeichnet, die „den Menschenrechten so wenig Beachtung schenken und sich im nationalen und internationalen Bereich so kraftlos für eine wirksame Sicherung dieser Rechte einsetzen". Dagegen könne das friedliche Miteinander der Menschen auf Dauer nur auf der Grundlage der Gerechtigkeit und Nächstenliebe garantiert werden. Die Kirche wolle durch ihre Glaubensverkündigung, Erziehungsarbeit und ihre Hilfswerke der Gerechtigkeit und dem Frieden in aller Welt dienen. Bei der Erreichung dieses Zieles sei sie zur *Zusammenarbeit mit Gleichgesinnten* bereit.

Wegen der **drastischen Reduzierung der Synodenthemen** durch die Zentralkommission (vgl. HK 26, 478 f.) ist es innerhalb der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik in den letzten Wochen zu heftigen Protesten gekommen. Mehrere Kommissionen meldeten Widerspruch an: einmal gegen die Ausscheidung einzelner Verhandlungsgegenstände, sodann gegen die „Umfunktionierung" von in Arbeit befindlichen oder schon fertiggestellten Vorlagen-Entwürfen zu sog. Kommissionspapieren. Scharf kritisiert hat den Kürzungsbeschluß *Kommission III.* Sie wünscht außer den ihr jetzt noch zugewiesenen beiden Themen „Ausländische Arbeitnehmer" und „Jugendpastoral", Vorlagen und nicht Kommissionspapiere zu zwei

weiteren Arbeitsvorhaben „Kirche und Arbeitnehmerschaft" und „Dienst der Kirche in der Not der Gegenwart". Ebenso heftiger Protest kam aus den *Kommissionen IX und X*. Erstere stellte einen formellen Antrag, daß entgegen dem Beschluß der Zentralkommission der Entwurf über „Kirchliche Schieds- und Verwaltungsgerichtsordnung", der von einer Gemischten Kommission von VIII und IX erarbeitet wurde und für den Kommission IX federführend ist, Vorlage bleibe. Da die Vorlage von der Kommission verabschiedet und bereits vom amtlichen Organ „Synode" (5/1972) veröffentlicht wurde, würde die Abänderung in ein Kommissionspapier, das nicht vom Plenum verabschiedet wird, auch *rechtlich für anfechtbar* gehalten. In *Kommission X* gab es Widerspruch vor allem wegen des Themas Mission, zu dem ebenfalls nur ein Kommissionspapier zugelassen werden soll. Man sieht darin eine Minderbewertung des missionarischen Auftrags der Kirche. Widerspruch gab es auch innerhalb der *Kommission I*, hier vor allem, weil man glaubte, auf das seit Beginn der Synode geplante Grundsatzpapier „Unsere Hoffnung. Vom Versuch heute Kirche zu sein" als Vorlage nicht verzichten zu sollen. Der häufigste Vorwurf lautet: Man habe die Kürzungen nach Gesichtspunkten der reinen Arbeitsökonomie vorgenommen und weder auf den Stand der Arbeit in den einzelnen Kommissionen genügend geachtet noch klare thematische Prioritäten nach Wichtigkeit und Dringlichkeit gesetzt. Der Widerspruch wurde vom Präsidium und von der Zentralkommission zur Kenntnis genommen. Kardinal Döpfner hat als Vorsitzender der Zentralkommission eine nochmalige Überprüfung angekündigt. Auf der Sitzung der Zentralkommission am 10. November soll die Themenliste nochmals verändert werden. Ein vom Kürzungsverfahren unabhängiger Konflikt schwelt immer noch wegen des „Gesamtkonzepts kirchlicher Publizistik". Für dieses Thema reklamiert die Kommission VI die Alleinzuständigkeit, während die seinerzeit extra dafür gebildete Gemischte Kommission aus I, V und VI weiter mit der Problematik beauftragt sein will. Kommission VI fordert von der Zentralkommission, die Arbeit der Gemischten Kommission für beendet zu erklären (vgl. SYN, 19. 9. 72). Sollte dies geschehen, so dürfte mit Rücktritten zu rechnen sein.

Am 23. September **konstituierte sich in den Schweizer Bistümern die Synode '72.** Die Konstituierung erfolgte in simultanen, aber getrennten Sitzungen in den fünf Diözesen (Basel, Chur, Fribourg-Lausanne-Genf, Lugano, Sitten) und der nur ca. 3600 Katholiken zählenden Freien Abtei St. Maurice. Nicht in allen Diözesen tagte die Synode am Bischofssitz, die Churer Synode beispielsweise beriet in der Paulus-Akademie in Zürich. Auf den konstituierenden Sitzungen waren keine Sachthemen zu behandeln, sondern es wurden erst die notwendigen diözesanen Arbeitsinstrumente geschaffen. Der wichtigste Punkt war die *Wahl der Präsidien der Kommissionen.* Zu wählen waren 12 Kommissionen zur Bearbeitung der 12 von den Vorbereitungskommissionen ausgearbeiteten Entwürfe. Doch wählten nicht alle Diözesan-Synoden alle Kommissionen. Die Diözese Basel bildete nur diözesane Kommissionen für die vier (Teil-) Themen, die für die erste Arbeitssitzung vom 23. bis 26. November 1972 vorgesehen sind: 1. Glauben in dieser Zeit. 2. Kirche als Gemeinschaft. 3. Leben in der Mischehe. 4. Aktuelle Schwerpunkte zum Thema Sexualität. — Die Schweizer Diözesen haben mit der Synode '72 bekanntlich ein Modell geschaffen, das sowohl simultane, nach Diözesen getrennte wie gemeinsame Sitzungen vorsieht (vgl. HK, Mai 1972, 250). Geplant sind insgesamt elf Arbeitssitzungen, davon sechs diözesan und fünf überdiözesan. Im Mai 1975 soll die Synode zum Abschluß kommen. — Die konstituierenden Sitzungen haben nicht nur in der kirchlichen, sondern auch in der neutralen Presse der Schweiz (vgl. z. B. NZZ v. 24. 9. u. v. 2. 10. 72), aber auch des Auslandes (vgl. Le Monde, 26. 9. 72) ein starkes Echo gefunden. Dem entsprach aber nach übereinstimmenden Beobachtungen eine *schwache Resonanz bei den Gläubigen in den Gemeinden.* Im Unterschied zur Synode in der Bundesrepublik ist die Schweizer Synode von Anfang an stärker *ökumenisch profiliert.* Evangelische Beobachter arbeiteten bereits in der Zentralen Vorbereitungskommission beratend mit, und sie werden diesen Beraterstatus auch in den Synoden selbst einnehmen. Das ökumenische Klima zu Beginn war herzlich. Dies kam sowohl in den Bischofsansprachen wie in den Grußadressen der nichtkatholischen Gäste zum Ausdruck, zu denen übrigens auch jüdische Vertreter gehörten (vgl. Schweizer Kirchenzeitung vom 28. 9. und 5. 10. 72). (Ein ausführlicher Bericht über die Schweizer Synode wird nach den ersten Arbeitssitzungen im November folgen.)

Auf der **Tagung der EKD-Synode in Berlin-Spandau** vom 1.—5. Oktober 1972 war die Schaffung einer neuen Grundordnung für die EKD (vgl. HK Dezember 1971, 560 ff.) wiederum Hauptgegenstand der Diskussion. Es lag die zweite Fassung eines „Entwurfs einer Grundordnung für die Evangelische Kirche in Deutschland" vor, der seit der letzten Tagung der Synode allen Landeskirchen zur Stellungnahme zugegangen war. Der Präses der Synode, der Tübinger Professor für bürgerliches Recht, *L. Raiser,* der zugleich Vorsitzender des Struktur- und Verfassungsausschusses ist, konnte vor der Synode vermelden, daß sich keine Landeskirche *grundsätzlich* gegen den Entwurf ausgesprochen habe, doch verschwieg er nicht, daß bei einzelnen Landeskirchen — vor allem der bayerischen und der württembergischen Landeskirche — noch zahlreiche *Widerstände* gegen eine Stärkung der Zuständigkeiten der EKD bestehen. Raiser versprach, er wolle die beteiligten Kirchen „nötigen", die Gründe ihres Zögerns zu bedenken. Zu diesen Gründen gehörten der „gesunde" Selbsterhaltungstrieb in den Landeskirchen ebenso wie das Beharrungsvermögen der Kirchenverwaltungen und der Widerstand sog. Kerngemeinden. Es habe sich noch zu wenig die Überzeugung durchgesetzt, daß auch die Nöte der Gemeinden wirksamer bekämpft werden können, „wenn wir die geistigen, organisatorischen und finanziellen Kräfte des deutschen Protestantismus stärker zusammenfassen". Das noch vorhandene Mißtrauen gegen die EKD als Realität müsse hingenommen werden. Die von Präses Raiser genannten Widerstände spiegelten sich auch in der Diskussion. Unklarheit herrschte noch immer darüber, was aus der EKD werden soll, eine „Kirche", ein „Kirchenbund", eine „Bundeskirche" oder eine „Kirchengemeinschaft". Manche Reformfreunde meinten, man werde bei weiterer Aufweichung des ursprünglichen Projektes bei einer Entwicklung landen, die sogar hinter der Ordnung der EKD von 1948 zurückführen könnte. Kritisiert wurde vor allem die Stärkung der Zuständigkeiten der *Kirchenkonferenz* (einer Art „Bundesrat" der evangelischen Landeskirchen), durch die die Vollmachten der EKD ausgehöhlt würden. Der Präses der Synode bedauerte auch, daß in absehbarer Zeit das geplante „Ökumenische Werk für Weltmission und Auslandsarbeit" nicht zu verwirklichen sei. Damit bleibe es dabei, daß die EKD im Bereich der Diakonie und Mission als zwei unabdingbaren Wesensäußerungen der Kirche zwar theoretische Zuständigkeiten, aber praktisch kein Mitbestimmungsrecht habe. Das Ergebnis der Beratungen war, daß die Synode den Verfassungsausschuß einstimmig beauftragte, unter Berücksichtigung des jetzigen Beratungsergebnisses für die nächste Tagung der Synode im Januar in Bremen einen weiteren Entwurf vorzulegen. Im Herbst 1973 soll dann die neugewählte Synode die endgültige Entscheidung treffen.

Die **bevorstehende Verfassungsreform in Panama** ist in mehreren Punkten als Angriff gegen die katholische Kirche zu sehen. Von der Verfassungsgebenden Versammlung wurde kürzlich ein Text angenommen, in dem gefordert wird, daß „künftig die Führer der katholischen Kirche in Panama, wie Bischöfe, Generalvikare, Apostolische Administratoren und Prälaten, gebürtige Staatsbürger von Panama sein müssen" (vgl. La Croix, 30. 9. 72). Weiter heißt es, daß „die Angehörigen religiöser Institutionen und Ordensmitglieder keine öffentlichen Ämter ausüben dürfen, mit Ausnahme der Aufgaben in der Sozialfür-

sorge, im Schulwesen oder in der wissenschaftlichen Forschung". Diese gegen die kirchliche Hierarchie gerichtete Maßnahme erregte großes Aufsehen. Sie erfolgt in einem Land, in dem 86 % der Bevölkerung von insgesamt 1 400 000 Einwohnern katholisch sind, der die geringe Zahl von nur 265 Priestern gegenübersteht, von denen wieder nur 44 Priester Einheimische sind. Gegenwärtig sind drei der insgesamt sechs Bischöfe des Landes spanischer Herkunft, und zwei Generalvikare sind amerikanischer Nationalität. Auch Erzbischof *M. McGrath,* der erneut im Mittelpunkt massiver Angriffe von seiten regierungsfreundlicher Gruppen stand, konnte sich im Rahmen einer Predigt nur mühevoll gegen die Anschuldigung, selbst ein Ausländer zu sein, verteidigen. Er sei zwar als Sohn ausländischer Eltern (Mutter aus Costa Rica, Vater aus den USA) geboren, hieß es in der Predigt, aber in der Kanalzone zur Welt gekommen, und wer könne heute schon bestreiten, daß dieses Gebiet zum Territorium der Republik Panama gehöre (NADOC, 20. 9. 72). Was hinter dem Text der Reform-Gesetze steht, ist die feindliche Haltung des Regimes Torrijos gegenüber einer Kirche, deren soziales Engagement der offiziellen Politik zuwiderläuft. Auf diesem Hintergrund ist auch die Entführung des Priesters *Hector Gallego* im vergangenen Jahr zu sehen. Die Regierung hat sich zwar öffentlich distanziert, aber den Versuch einer systematischen Aufklärung des Verbrechens kirchlichen Stellen überlassen. Die *Bischofskonferenz* von Panama hat kürzlich in einer Erklärung zur Verfassungsreform Stellung genommen, in der die soziale und politische Situation in Panama in indirekter Form kritisiert wird. Besonders besorgt zeigten sich die Bischöfe über die vorgesehene Veränderung des Artikels 36, in dem zwar weiterhin die „katholische Religion als die Religion der Mehrheit der Bevölkerung" anerkannt wird, der Stellenwert des *Religionsunterrichts* an den Schulen sich aber dadurch ändert, daß die Teilnahme an ihm in Zukunft nicht mehr Pflicht sein soll (NC, 12. 9. 72).

Auch die katholische Kirche ist mittlerweile in die Auseinandersetzung um die Ausweisung der Asiaten aus Uganda hineingezogen worden. So mußte sich der Erzbischof von Kampala, *E. Nsubuga,* gegen eine Darstellung der Regierung von Uganda wenden, derzufolge er dem Staatspräsidenten gegenüber die Unterstützung der Katholiken des Landes für die Politik der Ausweisung der Asiaten (vgl. HK, 26, 428 ff.) zugesichert haben soll. Der Erzbischof erklärte, bei seinem Gespräch mit Präsident *I. Amin Dada* sei das Thema überhaupt nicht angeschnitten worden. Da sich anscheinend keine Zeitung oder Rundfunkstation des Landes bereitfand, die Gegenerklärung des Erzbischofs zu veröffentlichen, sah er sich veranlaßt, das Dementi über die britische Rundfunkgesellschaft BBC zu verbreiten. Dies wiederum wurde ihm von Regierungsseite angelastet, ja man beschuldigte ihn daraufhin sogar der Spionage für Großbritannien. Ferner setzte in der ugandischen Presse eine Verleumdungskampagne gegen den Erzbischof ein. Damit scheint das gute Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Uganda für längere Zeit erheblich gestört zu sein. Ende September wurden die Leitungen religiöser Organisationen aufgefordert, unverzüglich vollständige Listen aller im Dienste dieser Organisationen stehenden Ausländer mit ausführlichen Angaben über Person, Einreisedaten und Aufgabe bei der Regierung einzureichen (DIA, 29. 9. 72). Amin selbst bekräftigte den schärferen Kurs durch eine Warnung an den Chefkadi der muslimischen Gemeinde, Scheich *Abdu al-Razak Matovi,* die Geistlichen *aller* Konfessionen sollten sich davor hüten, den Asiaten in irgendeiner Form Hilfe zu leisten. Inzwischen *bemühen sich kirchliche Kreise überall in der Welt um Aufnahme und Betreuung der ausgewiesenen Asiaten.* In England bildete sich eine ökumenische Aktion, die in Art von Einzelpatenschaften möglichst alle Pfarrgemeinden in das Hilfsprogramm einschließen möchte. Daneben sieht sie es als eine vordringliche Aufgabe an, die Engländer zum Abbau von Vorurteilen in dieser Frage zu bewegen. 13 australische Kirchen bemühen sich derzeit gemeinsam darum, die Regierung ihres Landes zu Aufnahme von mindestens 3000 Asiaten zu bewegen. Wegen der festgelegten Einwanderungsquoten dürfte dieses Vorhaben schwer zu verwirklichen sein (vgl. NCNS, 9. 10. 72). Allerdings wiesen die Kirchenvertreter darauf hin, daß die australische Regierung nach den Ereignissen von Ungarn und der ČSSR (1956 bzw. 1968) großzügig gehandelt habe. Sicherlich nicht zuletzt aufgrund der Intervention des Arbeitskreises für Menschenrechte beim Kommissariat der deutschen Bischöfe entschloß sich die Bundesregierung zur Aufnahme von 1000 Asiaten aus Uganda. Der Generalsekretär des Weltkirchenrates bedauerte die „unmenschliche Durchführung des Ausweisungsdekrets", erkannte jedoch den „gesetzlichen Anspruch der ugandischen Regierung" an, „das Aufenthaltsrecht für Nichtstaatsbürger zu bestimmen" (epd, 6. 10. 72). Damit griff er nur einen Aspekt der Frage heraus. Mit dieser zurückhaltenden Stellungnahme und der verspäteten Hilfe aus dem Fonds „Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst" dürfte die Diskussion um die Rolle des *Antirassismus-Programms* einen neuen Aspekt erhalten haben.

Eine **indische Regierungs-Kommission legte soeben einen langfristigen Bildungsplan vor.** Er sieht u. a. vor, daß spätestens im Jahre 1980 alle Kinder im Alter von 6 bis 14 Jahren Schulen besuchen sollen und können. Zur Erreichung dieses Zieles sollen nicht nur in einem ersten Fünfjahresplan 2,5 Milliarden US-Dollar eingesetzt, sondern möglichst auch alle pensionierten Lehrer und Hausfrauen mit Lehrerfahrung herangezogen werden. Während bisher nur 28 % der Mittel für das Bildungswesen den Grundschulen zufloß, sollen es ab sofort mehr als 50 % sein. Der Bericht enthält auch Angaben über Entwicklung und Stand des indischen Bildungswesens. Demnach verdreifachte sich seit der Unabhängigkeit im Jahre 1947 die Zahl der Schulen, Schüler und Lehrer. Dennoch reichten diese Bemühungen nicht aus, um der wachsenden Aufgaben Herr zu werden. Erst 39 % der Männer und 18 % der Frauen Indiens sind alphabetisiert. Über den weiteren Bildungsstand geben diese Zahlen noch keinerlei Auskunft, da viele Eltern ihre Kinder nach Erlernung der Grundkenntnisse von den Schulen nehmen. Zwar besuchen mittlerweile 55 Millionen Kinder im Alter zwischen 6 und 11 Jahren *Grundschulen,* doch ist mehr als ein Viertel aller Kinder dieser Altersstufe noch nicht schulisch erfaßt. Von den 11 bis 14 Jahre alten Kindern findet man nur noch 32 % auf der Schule, die *Oberschulen* besuchen ca. 6 Millionen Inder, und die *Colleges* werden von nur rund 3 % aller Jugendlichen der entsprechenden Altersgruppe besucht. Bei der Bewältigung der anstehenden Aufgaben im Erziehungswesen in den kommenden Jahren werden die *Privatschulen* wie bisher eine große Aufgabe zu erfüllen haben. Traditionell hängt in Indien das Schulwesen von privater Initiative ab. So gibt es allein im Staat Bihar 2500 Privatschulen, aber nur 62 von der Regierung geleitete. Finanzielle Unterstützung seitens der Regierung erhalten fast alle diese Schulen. Das Prüfungswesen und gewisse Richtlinien für den Lehrplan sind staatlich festgelegt. Die *katholischen Schulen* erfreuen sich nach wie vor großer Beliebtheit. In den 85 Diözesen des Landes werden 5000 Grundschulen und 3000 Oberschulen sowie 112 Colleges und 211 Technische Schulen unterhalten. Der Anteil katholischer Schüler liegt im Durchschnitt unter 10 % (vgl. NCNS, 26. 9. 72). In der letzten Zeit mehrten sich die Stimmen, die eine Verstaatlichung der Schulen jeglicher Art fordern. Viele Lehrer unterstützen diese Forschung, da sie größere Sicherheit und bessere Bezahlung vom Staat erwarten. Die Träger privater Schulen dagegen befürchten sowohl eine Politisierung des Unterrichts als auch Einschränkungen der religiösen und moralischen Unterweisung. Sicherlich ist der Trend nicht aufzuhalten, doch dürfte angesichts der augenblicklichen Situation im Schulwesen so schnell nicht mit drastischen Maßnahmen zu rechnen sein.

Bücher

WALTER KASPER, **Einführung in den Glauben.** Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972. 176 S., 19.80 DM.

Dieses handliche Bänddchen des bekannten Tübinger Dogmatikers geht in seiner Substanz zurück auf eine Vorlesungsreihe, die zweimal, das erste Mal im Sommersemester 1970 in Münster das zweite Mal im Sommersemester 1971 in Tübingen, vor einer auf den ersten Blick recht heterogen erscheinenden Zuhörerschaft gehalten wurde. Die Vorlesungen dienten einmal dem Kontaktstudium von Seelsorgspriestern und Religionslehrern, zum anderen als Einführungskurs für theologische Studienanfänger. Zweck der Vorlesungen war es, „Orientierung" zu bieten, „innerhalb der Umorientierung gegenwärtiger Theologie" (Vorwort). Der Versuch erbrachte nach des Autors eigenem Urteil die doppelte Erfahrung: daß der Wunsch nach solcher Orientierung bei Studienanfängern und bei Seelsorgspraktikern groß ist (offenbar weil auch bei letzteren die Vielfalt an theologischen, weltanschaulichen und ideologisch-politischen Meinungen und nicht zuletzt die eigene Praxis die Durchsichtigkeit der Grundlagen getrübt haben) und daß trotz aller defaitistischen Unmutsäußerungen „heutige Theologie, wo sie seriös betrieben wird", nicht Verwirrung stiftet, sondern die „Hoffnungsdimension des Glaubens neu befördern kann. Die zehn Kapitel von Kaspers Einführung, die im wesentlichen auf drei Fragestellungen konzentriert ist (Gottesfrage, biblische Christologie, Glaubensbegründung und Glaubensvollzug in der Kirche), bieten nicht nur einen knappen Durchblick durch die theologischen Grundfragen, sondern versuchen zugleich, voll und ganz den heutigen Denkhorizont zu reflektieren, und das heißt für ihn, auch den Vereinseitigungen gegenwärtiger theologischer Strömungen (politische, heilsgeschichtliche, existentiale Theologie) nachzugehen, ihre positiven Anliegen sichtbar zu machen, Verkürzungen aufzudecken und das, was sich als tragend erweist, zu assimilieren. Daß er dabei kein mehr oder weniger fades Vermittlungsgeschäft im Sinn hat, zeigt nicht nur die Verständlichkeit und Direktheit seiner theologischen Sprachführung, sondern die souverän gehandhabte Kunst, komplizierte Denkgehäuse so aufzuschlüsseln, daß der Leser damit arbeiten kann. Nicht jede Passage überzeugt restlos. Das Kapitel über die Auferstehung (57—61), als dem eigentlich glaubenstiftenden Offenbarungsvorgang ist erstaunlich kurz geraten. Kann man Sinn wirklich als „das Heil- und Ganzsein des Menschen in und mit seiner Welt" (32) bezeichnen? Kann Glaube an Gott wirklich nur im Modus der Hoffnung verantwortet werden, wie Kasper bei aller energischen Rückweisung totalitär anmutender Hoffnungsentwürfe anzunehmen scheint (41)? Doch die Einführung als ganze ist eine Frucht theologisch-geistlicher Unterscheidung, wie man sie in der theologischen Literatur der Gegenwart kaum findet. Sie leistet dem Studierenden, dem Geistlichen und dem Orientierung suchenden Laien gleich gute Hilfe.

WILLEM A. VISSER 'T HOOFT, **Die Welt war meine Gemeinde.** Autobiographie. R. Piper & Co Verlag, München 1972. 453 S., Lw. 34.— DM.

Die gut geschriebene, humorige und spannende Erzählung seines Lebens erweist den stolzen Titel als treffend. Es ist weithin „kein Ich-Buch". Dem Architekten der Ökumenischen Bewegung wurde eine glückhafte Führung zuteil. Sie zeigt die Kristallisation allgemeiner Tendenzen in seiner charismatischen Person. Schon auf dem Weg zum Generalsekretär des Weltbundes christlicher Studenten begegnen ihm in allen Kontinenten die Gefährten und Pioniere von morgen, Theologen, Kirchenführer, Laien. Ein dichter werdendes Netz von Freundschaften verknotet sich auf den Weltkonferenzen von Life and Work und Faith and Order allmählich zur „lebendigen Tradition" eines Weltrates der Kirchen. Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs erzwingt eine Denkpause, doch ein Drittel des Buches umfaßt die oft unheimliche Aktivität des Autors als Koordinator kirchlicher und politischer Nachrichtendienste zum Widerstand gegen das satanische Regime, das er stets vom deutschen Volk unterschied. Weitsichtig und clever, gläubig und diplomatisch bereitet er beizeiten die Versöhnung nach Kriegsende vor. Doch der Optimismus dieser Kirchenmänner, das politische Chaos bändigen zu können, wirkt heute fast archaisch. Die Länge dieses sehr unterhaltenden Teiles schadet hernach den theologischen Nuancierungen der großen Etappen Amsterdam, Evanston, Neu-Delhi. So wird eine Schwäche des Unternehmens verdeckt: es ist leichter, ein Netz von Freundschaften wie einen Orden zu pflegen, als dann die schwerfälligen Institutionen und Traditionen zu einer Einheit zu integrieren, die nicht „Superkirche" wird. Die gelingende Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche wird genau erzählt, doch die Probleme, die in der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" auftauchen, verschwimmen. Klug wahrt der Autor hier seine Grenzen, vielleicht auch die des ÖRK. Eine Korrektur zur Entstehung der ökumenischen Instructio des Hl. Offiziums vom Dezember 1949 (S. 385): sie resultierte nicht nur aus der Pariser Konferenz mit *Y. Congar* in der „Istina", sondern wurde noch mehr vom Paderborner Theologenkreis angeregt. Man liest das große Buch mit Staunen. Bedeutende Gestalten der Ökumene werden darin lebendig. Visser 't Hooft wollte eine Dankesschuld abtragen. Nur wird in dieser Perspektive, so möchte man fast meinen, der Ökumenische Rat jetzt vollends zum Problem. Ist er, unter einmaligen Umständen geschaffen, nicht eher eine menschliche Improvisation aus Glauben als eine „ekklesiale Wirklichkeit"?

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

JANNARAS, Christos. **Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verständnis.** In: Ostkirchliche Studien Heft 2/3 (September 1972) S. 132—140.

Um die Beziehung zwischen Dogma und Verkündigung in der orthodoxen Kirche zu bestimmen, frägt der Autor in Teil I und II nach der Bedeutung beider Begriffe sowie in Teil III nach der „Art und Weise", in der Dogma wie Verkündigung in der orthodoxen Kirche „erfaßt und erlebt" werden. In der orthodoxen Theologie bedeute Dogma nicht eine Theoretisierung der Wahrheit in abstrakten Begriffen, *über* die man spricht, sondern die „Erfahrung der Wahrheit inmitten der Kirche", und zwar als „Anteilnahme an dem Ereignis der Erlösung". Durch diesen sog. Apophatismus unterscheide sich die orthodoxe Überlieferung in spezifischer Weise von jeder anderen theologischen Tradition. Von daher, so führt Jannaras in Teil II aus, wurde Verkündigung stets als Offenbarung und Offenbarung als das „In-Erscheinung-Bringen eines Ereignisses" verstanden, das die gute Nachricht von der Erlösung bringe. Verkündigung sei nicht ein „Wort über Gott, sondern sie ist das Wort Gottes, die Person des menschgewordenen Logos, dessen gottmenschliche Existenz als dessen Leib der Kirche". Die Verkündigung der Kirche aber sei „das Werk ihres Vollzugs und ihrer Erscheinung, d. h. die Eucharistie". Teil III entwickelt die „Verbindung von Dogma und Verkündigung in der Eucharistie".

SPLETT, Jörg. **Deus datus.** Über Trans-Immanenz als Freiheitsverhältnis. In: Theologie und Philosophie Jhg. 47 Heft 3 (3. Quartal 1972) S. 321—340.

Splett sucht hier die von Nikolaus von Cues statuierte Relationsontologie und das traditionelle Analogiedenken in ihrem gemeinsamen Anliegen, die Schöpfung als Trans-Immanenz Gottes „in/über" seinem Geschöpf zu denken, in ein Gespräch miteinander zu bringen. Der Autor skizziert zunächst kurz die „Grundstruktur relationaler Ontologie". Das „Gechöpf ist nicht Gott, sondern seine Gabe, aber indem Gott diese Gabe wirklich gibt, gibt er darin sein Geben, im Geben sein Gebendsein, sich als Gebenden und so sich selbst". Anschließend stellt er die Analogie als Entsprechung dar und die Entsprechung als dialogisches Freiheitsgeschehen. In Teil III entwickelt er die ontologische Differenz als Moment des dialogischen Schöpfungsbezuges, nämlich Sein als „Gegebenwerden/Sichgeben" des Seienden. Dies sei aber nur möglich zwischen zwei Freiheiten. Gabe und Sichgeben stellen „die Wahrheit und Wirklichkeit des anderen dar (bei übergreifender Priorität des Sichgebenden)". Geschöpf ist also nach ihm das Sichgeben des Gebers in Differenz-Identität.

WERBICK, Jürgen. **Heil und Heilung.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 18 Heft 3 (Juli—September 1972) S. 215—246.

Diese kritische Auseinandersetzung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre mit den säkularisierten Heilsideologien wurde vor dem Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät München vorgetragen. These: Die Möglichkeiten, glauben zu können wie die Möglichkeiten der Theologie, von Heil, Gott, Schuld usw. zureichend begrifflich zu sprechen, sind gesellschaftlich vermittelt, insoweit die gesellschaftlichen Strukturen ein Zu-Wort-Kommen des Evangeliums zulassen. Die Dialogsituation kann verzerrt werden durch die irrationale Organisation partikularer Interessen und Herrschaftsansprüche. Mit *K. Rahner* heißt es, der Glaube könne sich aktuell nicht als wahr erweisen, wenn er von diesen Bedingungen des Wahrseinkönnens abstrahiert. Die pastorale Auseinandersetzung mit den modernen Emanzipationsideologien ist ein beachtlicher Diskussionsbeitrag zu offengebliebenen Fragen der Leuenberger Konkordie. Das gilt auch für den Beitrag von Joachim *Staedtke* „Die Lehre von der Königsherrschaft Christi und den zwei Reichen bei Calvin" (S. 202—214).

Philosophie und Anthropologie

BÜCHNER, Franz. **Embryonale Entwicklung und Menschwerdung.** In: Communio Internationale katholische Zeitschrift Heft 5 (September/Oktober 1972) S. 443—458.

Büchner, emeritierter Professor der Pathologie und Leiter der Forschungsstelle für Pathologie an der Universität Freiburg, frägt in diesem Beitrag nach der Bedeutung, welche den neueren Erkenntnissen über die Embryonalentwicklung bei normalem und gestörtem Stoffwechel „für eine naturphilosophische Aussage über das Lebendige" zukommt. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der von *N. Hartmann* „klar erkannte, aber verabsolutierte ‚Prozeß' durch ein Phänomen überwölbt ist", in dem nicht der Prozeß, sondern die Form entscheidet. Dieses Formelement sieht Büchner darin, daß in den Nervenzellen des Menschen der DNS-Bestand von der Geburt bis zum Tod konstant bleibt (d. h., daß keine DNS-Verdoppelungen mehr ablaufen). Die „moderne Molekulargenetik und Chromosomenpathologie hätten damit Erscheinungen des Lebendigen in den Blick" gebracht, die „einen Primat der Form bedeuten". Dies sei insofern keine Rückkehr zu Aristoteles, als er zwar — mit ihm — das entelechiale Prinzip anerkennt, aber — entgegen dessen Auffassung — es nicht als immaterielles Prinzip versteht, sondern als etwas, was „dem stofflichen Aufbau des Organischen in der Molekularstruktur des DNS immanent" sei.

SCHULTZE, Harald. **Überlegungen zu einer zukunftsorientierten Ethik.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 16 Heft 5 (September 1972) S. 257—273.

Dieser bemerkenswerte Versuch, die Ethik nicht von statischen Normen, sondern „aus einem neuen Verständnis der Exodusstruktur des christlichen Lebens" in Zusammenarbeit mit der wissenschaftlichen Prognostik der Gesellschaft von morgen zu entwerfen, damit im Planungsbereich die Menschlichkeit und ihre Tugenden (!) erhalten bleiben, kommt rechtzeitig. Er trägt auch der Tatsache Rechnung, daß die Christenheit eine Minderheit darstellt und sich den Aufgaben zuwenden muß, die der Welt überhaupt zum Überleben gestellt sind. Innerhalb dieser Aufgaben muß sie dem Dienst der Versöhnung verpflichtet sein und den status quo zurückstellen. Sie muß sagen können, was an den Planungen inhuman ist. Dennoch wirkt der Satz fast traditionell, es sei „auffallend, daß die klassischen sieben Tugenden des Mittelalters . . . auch für die gegenwärtigen Überlegungen exemplarische Bedeutung behalten haben".

SPAEMANN, Robert. **La Moral provisoire de Descartes.** In: Archives de Philosophie Bd. 35 Heft 3 (Juli/September 1972) S. 353—367.

Spaemann legt zunächst die drei Maximen der sog. vorläufigen Moral Descartes' dar. Die Berechtigung einer solch vorläufigen Moral liege darin, daß wir in unserem Handeln nicht solange warten könnten, bis dieses wissenschaftlich genau erforscht, analysiert und in seinen Komponenten durchleuchtet sei. Die Moral, die man sich daher vorläufig mache, hat nach Descartes drei Maximen. Die erste betrifft den Inhalt der Moral. Mangels einer wissenschaftlichen Begründung unseres Verhaltens will Descartes sein Urteil suspendieren und an seine Stelle drei Normen setzen: die Gesetze des Landes, die ererbte Religion und die Ansichten der vernünftigsten Menschen unter denen, mit denen man leben müsse. Nach der zweiten Maxime soll man in seinem Handeln so fest und entschlossen wie nur möglich sein, und wenn man sich einmal dazu entschlossen habe, nicht weniger konstant den zweifelhaftesten Ansichten so folgen, als wenn sie sehr sicher seien, und solange, als wir nichts mit größerer Gewißheit wissen. Seine dritte Maxime lautet, man müsse sich stets darum bemühen, eher sich selbst als das Schicksal zu besiegen und seine eigenen Wünsche in den Grenzen der menschlichen Natur halten. Diese drei Maximen seien als Ergebnis der Diskussion über den Probabilismus im 16. Jahrhundert anzusehen.

Kultur und Gesellschaft

FREUND, Julien. **La Violence des Sur-alimentés.** In: Zeitschrift für Politik Jhg. 19 Heft 3 (September 1972) S. 178—205.

Der Autor bemüht sich um eine Klarstellung, inwieweit sich die heute überall zu beobachtende Gewaltanwendung von ähnlichen Symptomen in anderen Epochen der Geschichte unterscheidet. Heute gelte Gewalt längst nicht mehr als ultima ratio zur Überwindung tödlicher Krisen, als ein „heilsames Übel", sondern werde legitimiert, ja sogar verherrlicht. Die revolutionäre Gewalt, die mit dem Versprechen der Schaffung einer neuen, menschenwürdigen Ordnung antritt, die von Ideologen gepredigte und organisierte Gewalt, beruht nach Auffassung Freunds auf einer Negation, bei der „die im Laufe der Geschichte sich durchhaltende Identität der menschlichen Natur" geleugnet wird. Die Vorstellung, man könne durch einen kollektiven Gewaltakt den „neuen Menschen" schaffen, nennt der Autor „einen Rückfall in magisches Denken". Den Versuch der Propagandisten von Gewaltanwendung, ihre eigene Tat als Gegengewalt zu dem durch die Gesetzgebung ausgeübten, als Gewalt bezeichneten Zwang hinzustellen, nennt er eine geschickte Tarnung.

MÉNUDIER, Henri. **L'image de l'Allemagne à la télévision française.** In: Études Heft 10 (Oktober 1972) S. 423 bis 445.

In diesem Beitrag, der sich auf eine eingehende Analyse des französischen Fernsehens im Jahre 1971 und in der ersten Hälfte des Jahres 1972 bezieht, wird detailliert dargestellt, welches Bild von Deutschland im Untersuchungszeitraum in diesem von Strukturkrisen und Skandalen ohnehin erschütterten Medium geboten wird. Sämtliche Sendungen wurden erfaßt, in Kategorien aufgeteilt und nach Aussagewert und Tendenz hin beurteilt. Die Hauptergebnisse: das Fernsehen erweist sich als fixiert (zu viele Filme über den Zweiten Weltkrieg), anachronistisch (Beharren auf vergangenen Werten der deutschen Kultur) und lückenhaft (unzureichende Berücksichtigung aktueller Probleme). Der Autor kommt zu dem Schluß, daß diese Bilanz fast zehn Jahre nach Unterzeichnung des deutsch-französischen Freundschaftsvertrages zu denken geben müsse. Auch im Hinblick auf eine europäische Einigung sei es gefährlich, wenn das Bild eines nazistischen Deutschland voller Tabus, Klischees und Stereotype in Frankreich vorherrschend bleibe.

WEINITSCHKE, Ludwig Ernst. **Kinder am Instrument.** Aktuelle Bemerkungen zu einem altmodischen Thema. In: Frankfurter Hefte Jhg. 27 Heft 10 (Oktober 1972) S. 737—743.

Die Frage nach der Hausmusik und nach dem heutigen Stand der Instrumentalerziehung von Kindern und Jugendlichen gewinnt angesichts des ständig wachsenden „musikalischen Kontaktes" und der an die Qualität der technischen Wiedergabe gesetzten Ansprüche immer mehr an Bedeutung. Nicht nur die Musikberufe nehmen ständig ab, sondern auch die Qualität herausragender Leistungen von Amateuren. Die deutsche Instrumentalität kann mit der ausländischen heute nicht mehr konkurrieren. Zwar soll dies nach Weinitschkes Meinung nicht zu gezielten Bemühungen um einen „Nationalismus in der Kunst" verleiten, doch weist er auf die Abhängigkeiten von Spitzenleistung und Breitenwirkung hin. Der Wechsel in der Instrumentenrangfolge macht im Laufe der Zeit interessante Trends sichtbar, die von Idolen und elterlicher Einflußnahme geprägt sind. In den beiden abschließenden Kapiteln wird die entscheidende Frage nach Wert und Sinn und nach der ästhetischen Dimension gestellt, wobei Spiel, Phantasie, Lockerung von Verkrampfung, Zugang zum Unterbewußten, Geduld und innerer Halt näher untersucht werden.

Personen und Ereignisse

Der Papst ernannte am 13. Oktober den Vizegerenten *Ugo Poletti* (58) zum Progeneralvikar der Diözese Rom, der er selbst als Bischof vorsteht. Poletti wurde Nachfolger des im August verstorbenen Kardinals *A. Dell'Acqua*. Der Ernennung war eine informelle Befragung der fünf Weihbischöfe Roms, der Prälaten der Stadt sowie von Vertretern der Pfarrer der Diözese durch den Papst vorausgegangen. Der neue Provikar stammt aus dem Piemont, war von 1967 bis 1969 Erzbischof von Spoleto, danach Vizegerent von Rom. Er gilt als fähiger Diplomat mit Seelsorgserfahrung. Den ersten römischen Vizegerenten, Titularerzbischof *Ettore Cunial*, hatte der Papst einen Tag zuvor zum Kanoniker von St. Peter ernannt. Mit der Ernennung Polettis zum Kardinal und damit auch formell zum Generalvikar der Diözese Rom ist zu rechnen.

Eine jetzt in Münster vorgelegte Dokumentation will belegen, daß der Ex-Pater und jetzige Priester im Bistum Fulda, *Franz Gypkens*, falsche Angaben zur politischen Diffamierung des Bischofs von Münster, *Heinrich Tenhumberg*, benutzt hat. Er hatte durch eine Kampagne, an der vor allem die „Neue Bildpost" beteiligt war, versucht, den Bischof der einseitigen Begünstigung der SPD und des Einsatzes für die sozialliberale Koalition zu bezichtigen. Die Politiker *Paul Lücke* und der jüngst verstorbene *Freiherr von und zu Guttenburg* sowie der ehemalige Bundeskanzler *Kurt Georg Kiesinger* hatten Behauptungen Gypkens' als verleumderisch und unglaubwürdig zurückgewiesen, wonach sie sich im Sinne von Gypkens über den Bischof von Münster geäußert haben sollen. Der Bischof von Fulda, *Adolf Bolte*, erteilte Gypkens nach Abschluß der Ermittlungen einen kanonischen Verweis.

Der Präsident des Internationalen Katholischen Missionswerkes „Missio" in Aachen, Prälat *Wilhelm Wissing*, hat aus gesundheitlichen Gründen sein Amt als Vorsitzender der Sachkommission X („Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation") der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik niedergelegt und ist gleichzeitig aus der Synode ausgeschieden.

Der französische Schriftsteller und Publizist *Gilbert Cesbron* (59), der mit seinen Romanen zu Themen kirchlicher Zeitgeschichte — der bekannteste ist der Arbeiterpriesterroman „Les saints vont en enfer — die Heiligen gehen in die Hölle" — zu Ansehen kam, wurde Generalsekretär des Secours catholique, der französischen Caritas. Präsident bleibt weiterhin Prälat *Jean Rodhain*, der im Mai dieses Jahres durch Prälat *Carl Hermann Vath* als Präsident der Caritas Internationales abgelöst wurde.

Im Zagreber Studentenprozeß, der im Juli begann, dann unterbrochen und im August wiederaufgenommen wurde, verurteilte das Gericht den ehemaligen katholischen Vizerektor der Zagreber Universität, *Ivan Cicak*, zu drei Jahren Gefängnis. Seine drei Mitangeklagten, die Studentenführer *Drazan Budisa*, *Goran Dodig* und *Ante Paradzik*, wurden jeweils zu vier, zu einem und zu drei Jahren Haft verurteilt. Die Anklage warf ihnen konterrevolutionäre Tätigkeit, Organisation einer politischen Gruppe an den kroatischen Hochschulen und Zusammenarbeit mit Emigrantenkreisen vor.

Nach mehrjähriger schwerer Krankheit verstarb in Prag einer der kompromittiertesten früheren Friedenspriester, *A. Stehlik*. Nach der Verhaftung des Prager Erzbischofs Beran 1951 war er unter staatlichem Druck Kapitelsvikar der Erzdiözese und 1964 Vorsitzender der Caritas geworden. Mit der Einsetzung von *F. Tomašek* zum Apostolischen Administrator des Prager Erzbistums im Jahre 1965 erlosch die Amtszeit Stehliks. Der Papst hatte ihn kurz darauf zum Propst des Metropolitankapitels ernannt. An seiner Beisetzung nahmen Vertreter des staatlichen Kirchensekretariats, Repräsentanten der Volkspatei und einige Priester teil.

Zum Sekretär der ungarischen Bischofskonferenz (das Sekretariat wurde erst jetzt in Budapest errichtet) wurde der Bischof von Fünfkirchen, *Joszef Cserhati*, gewählt. Die administrative Leitung des Sekretariats übernimmt der Kanzleidirektor von Vac, Titularpropst *Geza Akos*. Akos gilt als prominenter Vertreter der ungarischen Friedenspriesterbewegung. Mit ihm soll, so kann man annehmen, der Einfluß der Friedenspriester auf die Bischöfe verstärkt werden.

Bischof *Francis Hsu* von Hongkong gründete mit einem Anfangskapital von 100 000 US-Dollar eine „Gesellschaft zum Schutz des Geburtsrechtes", die allen schwangeren Frauen Hongkongs, unabhängig von ihrem Glauben oder Familienstand, Hilfe leisten will. Zwar hängt diese Gründung mit einer neuen Gesetzgebung über Abtreibung zusammen, doch hat man bewußt auf die Erwähnung dieses Ausdrucks verzichtet, um die Vielfalt der Hilfsmöglichkeiten zu dokumentieren. Bischof Hsu als Initiator ist vorläufig für die Arbeit allein verantwortlich, doch ist an eine ökumenische Erweiterung gedacht.

Der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz von Tansania und Bischof von Mbeya, *James Dominic Sangu*, warnte während einer Reise durch die Bundesrepublik vor einem „kirchlichen Neokolonialismus". Das „Baby" afrikanische Kirche, das tatsächlich einmal von Europa habe ernährt werden müssen, sei inzwischen erwachsen geworden. Zwar sei auch heute noch Hilfe nötig, doch habe die junge afrikanische Kirche mittlerweile Aufgaben und Verantwortungen in ihre eigenen Hände genommen. „Das autoritäre Gehabe ganz bestimmter europäischer Organisationen und ihren perfektionistischen Dirigismus" sowie Theologen aus Europa, die glaubten, Afrika ihre Theologie anpreisen zu müssen, lehnte er grundsätzlich ab.

Der Erzbischof von São Paulo, *Paulo Evaristo Arns OFM*, der mehrmals gegen das Vorgehen der brasilianischen Polizei protestierte und zugunsten politischer Gefangener in Brasilien eintrat, hat in einer gemeinsam mit den Weihbischöfen und dem Priesterrat seiner Diözese den Hungerstreik von 32 Gefangenen, darunter mehrere Geistliche und Ordensleute, verurteilt. Hungerstreiks, so erklärte der Erzbischof, seien mit dem Evangelium und der christlichen Moral unvereinbar. Grund der Erklärung, die in der Öffentlichkeit unterschiedlich aufgenommen wurde, da Hungerstreiks zum gängigsten und meist einzigen Mittel des Protests von politischen Gefangenen geworden sind, war offensichtlich die physische Gefährdung der Streikenden.

Am 18. Oktober wurde in Bad Godesberg Propst *Sigo Leming* (Pinneberg) in sein Amt als evangelischer Militärbischof eingeführt. Leming, dessen Ernennung vor Wochen zu heftigen Auseinandersetzungen in der evangelischen Kirche führte, ist Nachfolger von Bischof *Hermann Kunst*, der sein Amt als Bevollmächtigter des Rates der EKD in Bonn beibehält.

Der vorliegenden Ausgabe liegen Prospekte folgender Firmen bei: Verlag Herder, Freiburg; fono-ring im Christophorus-Verlag, Freiburg; Missio-Paulus-Kreis, Aachen. — Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

HERDER KORRESPONDENZ

Zwölftes Heft
26. Jahrgang
Dezember 1972

Die ganze Schöpfung wurde in ihrer Eigenart wieder neu gestaltet, deinen Aufträgen gehorchend, damit deine Kinder unversehrt erhalten bleiben. *Weish. 19, 6*

Plädoyer für Weihnachten

Zum Repertoire von Zeit- und Gesellschaftskritikern, die sich meist ideologisch, gelegentlich auch theologisch kleiden, gehört seit einigen Jahren auch eine wohltemperierte *Aversion gegen Weihnachten*. Darüber wundert sich mancher, und auf den ersten Blick nimmt solche Aversion sich in der Tat seltsam aus; denn selbst wer den christlichen Sinngehalt dieses kirchlichen Hochfestes kaum mehr kennt und als Bürger und Konsument nur noch den äußeren religiösen Dekor in Kauf nimmt, weiß immer noch den Familien-, Kultur- und Freizeitwert von Weihnachten zu schätzen. Daß unsere Wirtschaft und vor allem unsere Konsumwerbung darüber nicht unglücklich ist, versteht sich von selbst; wann sonst könnte sie so erfolgreich sein, wenn nicht im Umfeld hoher kirchlicher Feste, und welches Fest garantierte höhere Umsätze als das von einer raffinierten Geschenkindustrie überwucherte Weihnachtsfest. Und wer, ob Nutznießer oder Opfer des kommerziellen Umtriebs, möchte schon auf den idyllischen Schein verzichten, der sich am Heiligen Abend über unsere Familien breitet.

Kein Schonraum mehr

Doch wie man es auch dreht, die Kritiker rühren sich, Weihnachten ist kein Schonraum mehr. Nicht alle Kritik ist neu; es gibt bereits recht traditionelle und konventionelle Formen: die Klagen kauf- und räumungswütiger Frauen und Männer, die der Hektik der Vorweihnachtszeit erliegen und es sich dann selbst zuzuschreiben haben, wenn an den Feiertagen aus Gewöhnung an Hast und Betriebsamkeit die Kraft zur Besinnung fehlt; das Aufbegehren jener Mitbürger, die im Verkaufsbereich und im Dienstleistungsgewerbe die Strapazen, die dem Fest vorausgehen, beruflich doppelt zu spüren bekommen; die Mahnungen der Prediger, die über den Einkaufsrummel, den Zwang zur Selbstdarstellung durch Geschenke, über Angeberei und Prestigesucht oder ganz allgemein über die Profanierung des Festes durch allzu irdische Betriebsamkeit wettern.

Aber diese Formen von Aversion sind hier nicht gemeint; sie gelten ja auch nicht dem Fest oder seinem Sinngehalt, sondern wenden sich gegen seine kulturelle oder kommerzielle Verfremdung.

Es gibt indessen andere Spielarten von Kritik und Aversion, die tiefer reichen und die Weihnachten selbst in Frage stellen. Zwei *Stimmungen* vor allem haben sich in letzter Zeit artikuliert. Da sind einmal jene, die sagen, Weihnachten sei etwas, was mit unserem *Lebensgefühl* nichts mehr zu tun hat; es passe nicht in die Nüchternheit unserer Wohnsiedlungen und Betriebe; das Fluidum, das von dem Fest ausgehe, bleibe für den technisch und rechenhaft denkenden, über kosmische Mächte aufgeklärten Zeitgenossen Kitsch und verfremdete Sentimentalität. Da sind die anderen, die den Zustand der Gesellschaft oder noch globaler und zugleich konkreter den *Zustand der Welt* gegen Weihnachten ins Feld führen. Man könne, so machen sie geltend, kein Fest der Mitmenschlichkeit, der Liebe und der gegenseitigen Beschenkung, man könne kein Fest paradiesischen Friedens und überirdischer Entrücktheit feiern, solange die Welt ringsum unfriedlich und die Menschen, Christen und Nichtchristen, sich gegenseitig die Köpfe einschlagen, sich niederschießen oder sich gegenseitig mit Granaten bewerfen oder mit Terror und Bomben bedrohen. Zu keiner Zeit, so sagen sie, wirke die Christenheit unglaubwürdiger als an Weihnachten, denn der Friede von Bethlehem, der so weihevoll verkündet wird, sei durch Krieg und Terror, durch soziale Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Armut mehr als widerlegt.

Und schließlich: man solle sich doch nichts vormachen; auch der gruppentherapeutische Effekt von Weihnachten bleibe minimal. Der zeremonielle Zwang zur Versöhnung könne nicht verhindern, daß wir uns weiterhin untereinander nicht verstehen, als politische oder ideologische Gegner keine gemeinsame Sprache finden, auch unter Christen die Solidarität nicht wahren; alles bleibe wirklichkeitsferner, moralisierender Appell, nicht einmal der Streit in den Familien werde deswegen menschlicher ausgetragen. Als Ausdruck religiöser Lebensdeutung sei Weihnachten nichts anderes, als was eben Religion überhaupt immer wieder ist: Ablenkung von der Realität, einschläfernde Idylle, Symbol einer überwundenen, dem Menschen von heute nichts mehr sagenden lebensfernen Weltsicht.

Da und dort helfen Theologen oder mit theologischen Argumenten hantierende Laien dieser Stimmung auf ihre Weise nach, indem sie zwar nicht die Bibel, wohl aber die Exegese wörtlich nehmen und erklären: Unsere ganze Weihnachtstradition, wie sie in der Bibel niedergelegt ist und von der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte ausgeschmückt wurde, vertrage sich nur schwer oder gar nicht mit unserer kritisch-historischen Sicht des Neuen Testamentes. Man sei sich ja schließlich darüber im klaren, daß die bei Matthäus und Lukas aufgezeichneten Geburts- und Kindheitserzählungen für das biographische Verständnis des Jesus von Nazareth so gut wie wertlos sind und daß die „Glaubenserzählungen", die die Berichte über die Geburt Jesu sind, uns, den aufgeklärten Christen, die um die

religionsgeschichtlichen Parallelen wissen, nichts sagen. Das urkirchliche Kerygma, die biblische Darstellung der Geburt Jesu, sei eben so sehr mit der wundergläubigen Weltsicht der Antike durchzogen, daß sie von dieser nicht abgelöst werden könne. Weihnachten, das sei auch christlich ein Stück Mythologie.

Warum wird Weihnachten abgelehnt?

Beginnt man nun diese Reihe von Einwendungen von rückwärts auseinanderzunehmen, so zeigt es sich bald, daß es sich weniger um *Argumente* als um *Affekte* handelt. Der geschichtliche oder gar biographische Gehalt der biblischen Erzählungen über Geburt und Kindheit Jesu mag gering sein, und man mag mit Recht die zentralen Aspekte des Offenbarungsgeschehens — Kreuz und Auferstehung — oder das Wirken des historischen Jesus — seine Predigt und seine Auseinandersetzung mit den Mächten seines Volkes und seiner Zeit — in den Mittelpunkt stellen; das ändert nichts an der Tatsache, daß wir mit dem Gedächtnis der Geburt des *Beginns unseres Heils* in Christus gedenken. Als Fest der Menschwerdung, an dem wir uns ins Gedächtnis rufen, daß Gott sich der Menschheit endgültig angenommen hat, daß mit dem Eintritt Jesu in die Geschichte die gott-lose Welt und zugleich die Vergottung der Welt zu Ende ist, bleibt Weihnachten immer Erinnerung und Zeichen des Ursprungs unserer Hoffnung auf die Vollendung des Menschen und seiner Geschichte in Gott. Nicht das Weltbild einer Epoche, auch nicht der biblischen, nicht die Vorstellungswelt der urchristlichen Gemeinde entscheidet über Sinn oder Unsinn von Weihnachten, sondern *allein* der Glaube, daß sich in Jesus Christus Gott wirklich dem Menschen geoffenbart hat. Denn allein dadurch wird Weihnachten Botschaft und ist nicht nur Erinnerung. Die Frage, die dahinter steckt, ist die, ob wir in der Lage sind, diese Botschaft ernst zu nehmen, oder ob wir an der Vorstellung vom Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte, ob wir am *Glauben an die Inkarnation* scheitern.

An zeitspezifischen Schwierigkeiten fehlt es da nicht. Unsere Erfahrungswelt widerstreitet diesem Glauben. Wir finden in ihr wenige Hinweise und Anreize, wenig Plausibilitätsgründe für die Anwesenheit Gottes im Reich des Menschen, für die Rückkoppelung unserer Existenz an einen transzendenten persönlichen Gott, ohne den der Glaube an die Inkarnation schlechterdings gegenstandslos würde. Unsere Erfahrung ist vom Machbaren, vom Sichtbaren, von dem fast grenzenlosen, wenn auch *unreflektierten Glauben allein an die menschliche Ratio* ausgefüllt.

Ist es zu weit hergeholt, wenn man zwischen dieser immanentistischen Weise der Wirklichkeitserfahrung, zwischen der Rede vom Tode Gottes (die zwar wieder aus der Mode kommt, aber noch lange nicht erledigt ist) im Sinne der Verfinsterung unseres Vorstellungsvermögens von Gott und der Aversion gegen Weihnachten als dem Fest, das für die Hinwendung Gottes zum Menschen und damit zugleich für die innerste Selbstfindung des Menschen steht, einen direkten Zusammenhang sieht? Wo religiöse Erfahrung insgesamt abstumpft, wo Gott, bloß vage Idee, als ein umgreifender Welthintergrund die „noch" verbleibenden Erklärungslücken unseres Daseins notdürftig ausfüllen soll und nicht mehr als „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", nicht mehr als in der Geschichte Handelnder und als Sinnfülle konkreter menschlicher Existenz verstanden wird, verflüchtigt sich auch der Glaube an die Inkarnation zu einer blutleeren Abstraktion. Wo Gott keine lebendige Realität ist, wo Gott nicht Eingang findet in die vom Menschen gestaltete Erfahrungswelt, sind wir auch mit Weihnachten zu Ende.

Hierin hat das Unbehagen an Weihnachten offenbar seinen eigentlichen Grund. Es ist nicht so sehr unser aufgeklärtes historisches Bewußtsein, auch nicht die Last einer mit Sentimentalität überladenen, sich nur langsam wandelnden Frömmigkeitsgeschichte, was uns angesichts von Weihnachten zu schaffen macht, sondern die Vorherrschaft einer technischen Vernunft, die auf Welt- ohne Transzendenzerfahrung eingeengt ist.

Die Schwierigkeit, Feste zu feiern

Wie steht es aber mit den anderen Einwendungen. Weihnachten offenbart in der Tat einen *inhumanen Kontrast* — hier bürgerlicher Friede, verharmlosendes, sentimentales Weihnachtsglück, dort Krieg, Elend und Hunger. Dieser Kontrast ist eine Herausforderung, der wir uns doppelt als Menschen und als Christen zu stellen haben. Wir können ihr nicht durch Gesten der Hilfeleistung, die uns im Grunde wenig kosten, durch humanitäre Unterstützungsaktionen oder Geldspenden für die Dritte Welt entgehen. Aber die Art von Unglaubwürdigkeit, die hier konstatiert wird, lenkt von einer anderen Unglaubwürdigkeit ab und verkehrt Ursache und Wirkung. Nicht Weihnachten wird unglaubwürdig, weil Unfriede, Haß und Ungerechtigkeit nicht geringer werden, sondern wir sind unglaubwürdig, weil wir hinter der Friedensbotschaft von Bethlehem zurückbleiben. Man arbeitet für den Frieden, indem man diese Botschaft in ihrer religiösen und humanen Dimension ernster nimmt, indem man Weihnachten wieder auf seinen Sinn bringt und nicht indem man dieses für sinnlos, weltfern oder gar als Entfremdung durch religiöse Vertröstung erklärt.

Doch dies ist nicht der Haupteinwand. Der andere — Weihnachten sei durch unser Lebensgefühl widerlegt, es passe nicht mehr in unser Denken, sei im Widerspruch zu unserem sonstigen Tun — erscheint auf den ersten Blick oberflächlicher, erweist sich aber menschlich als tragischer. Er ist verwandt mit den vorhin aufgezählten Affekten, die mit theologischer Begründung vorgetragen werden. Auch in ihm kommt unsere Unfähigkeit zum Ausdruck, in unser Leben Erfahrungen von Wirklichkeiten Einlaß zu geben, die wir nicht schaffen, nicht lenken, nicht manipulieren, sondern empfangen und die uns zugleich die Sicherheit geben, das Vertrauen, die Zuversicht, nicht auf uns allein angewiesen zu sein, sondern eingefangen zu sein von einer letzten allen Sinn stiftenden Mitte, der wir uns ganz verdanken. Es ist die geringe Sensibilität für gnadenhafte Existenz, für das Dasein als Geschenk, für Geschöpflichkeit nicht nur als Beschränkung, sondern als Grund menschlicher Kreativität. Wir reiben uns letzten Endes an Weihnachten, weil dieses Fest, wenn wir es ernst nehmen, uns zwingt, unser Weltbild umzudrehen, Gott nicht von den Menschen, sondern den Menschen von Gott her zu verstehen. Das heißt aber vorweg und letztlich wieder zu uns selber kommen. Weil wir davor fliehen, sehen wir nicht nur den Sinn von Weihnachten nicht ein, sondern verstehen es überhaupt schlecht, *Feste* zu feiern, die für uns mehr sind als Amüsement und Geschäftigkeit. Wir konsumieren, tätig oder untätig, Freizeit, wissen aber mit

Festen wenig anzufangen, weil uns die innere Freiheit und menschliche Offenheit dafür fehlt. Wir gleichen sie dem Alltag an, nivellieren sie und verdrängen damit zugleich ein Stück Menschsein. Fest ist immer Jubel, Lobpreis, Verherrlichung, Dank, mit einem Wort *Freude über die Schöpfung*. Doch diese Worte kommen in unserer Sprache kaum vor, sie sagen uns nichts, weil wir im Grunde mit fast neurotischer Egozentrik auf uns selber sitzen bleiben, weil wir die Umkehr unseres Daseins nicht wagen. Deswegen der Ekel, die Verkrampfung. Genau dies wird in der Aversion gegen Weihnachten offenbar: der fehlende Mut zum Dasein als Geschenk und Gabe. Dies ist ein Ausfall an Humanität und an schöpferischer Daseinsgestaltung, der mit der Klage über die Fremdheit unserer Weihnachtstradition gegenüber unserem Lebensgefühl nur verdrängt wird. Wohlstand und gesellschaftliche Emanzipation sind dafür kein Ersatz.

Die Kirche auf ureigenem Felde

Die Kirche hat an dieser Situation ihren ureigenen Anteil. Sie besteht aus Menschen dieser Zeit und trägt damit auch ihre Schwächen. Auch sie und sie vor allem laboriert an Mangel an Vertrauen und an einem aus gläubiger Zuversicht kommenden Gestaltungswillen. Sie hat zudem, wie uns immer wieder gesagt wird, einen *geschichtlichen Nachholbedarf* in der Aufarbeitung von Tradition, in der Reform ihrer Institutionen, in der Auffrischung ihrer Theologie. Sie ist selbst daran, ihr eigenes Weltverhalten zu korrigieren und in einer stärkeren Zuwendung zum Menschen zur Sachwalterin vor allem gesellschaftlicher Reformen zu werden. Weil sie, bei schwächerer Resonanz in der Öffentlichkeit, alle diese Aufgaben auf einmal zu lösen hat, ist ihr ein großes Maß an Beschäftigung mit sich selbst aufgezwungen, kreisen ihre Bemühungen mehr um die Erhaltung, Reform oder Sicherung ihrer Strukturen und ihrer gesellschaftlichen Präsenz. Ein nicht geringer Tribut an den Zeitgeist, der sich transzendenter Sinndeutung verschließt, dafür aber um so unnachgiebiger — gelegentlich bis zur Verzweiflung — den Weg innerweltlicher (auch politischer) Utopien geht, ist auch dabei.

In dieser Situation ist die Kirche — nimmt man sie als gesellschaftliche Größe — selbst nicht genügend *frei*, um beispielsweise eine lebendige, kulturprägende Liturgie zu entfalten. Sie hat selbst ihre Schwierigkeiten, Feste zu feiern. Sie ist zudem in der kulturellen Vielfalt unserer Gesellschaft einer steigenden „Konkurrenz" profaner Riten ausgesetzt. Sie hat es nicht leicht, durch christliche Feste den Menschen anzusprechen. Und trotzdem bewegt sie sich mit ihren Festen auf ureigenem Felde, müßte also auch stärker von ihnen her leben, sie in der Bedeutung für die Zukunft des Glaubens weniger unterschätzen. Wir wenden in der Kirche gegenwärtig — und mit Recht — viel Energien auf, um personelle und finanzielle Mittel besser zu investieren, um den Ausbildungsstand des kirchlichen Personals zu verbessern, um kirchliche Einrichtungen und Ämter geschmeidiger zu machen. Verwenden wir aber ebensoviel Energie auf die Reform, auf eine schöpferischere Gestaltung christlicher Feste? Es ist doch so, daß die Kirche an ihren Hochfesten — an Weihnachten besonders — immer noch einen beträchtlichen Teil von Menschen erreicht. An den Festen realisiert sich immer noch, was sonst längst verlorengegangen ist, ein Stück Volkskirche: Wird diese Tatsache genutzt, um den Menschen zu sich selbst zu bringen und damit auch zur inneren Freiheit für Gott zu führen? Oder verhält sich unsere kirchliche Verkündigung an den Festen nicht oft so, daß sie vornehmlich Traditionspflege betreibt oder sich moralisierend mit vordergründigen Gesellschafts- und Lebensfragen beschäftigt, die anderswo besser und sachgerechter beantwortet sind. Christliche Feste sind Sinnerhellung, Erschließung der Schöpfung aus den Wurzeln des Glaubens, Zeichen der Freude am Dasein, das Gott schenkt. Von dieser Mitte her müßte Weihnachten wieder neu begriffen werden. Von dieser Mitte her muß es auch die Kirche wieder mehr, wenn nicht ausschließlich begreifen.

D. A. Seeber

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Katechetisches Experiment in Holland gescheitert?

In den letzten Wochen ging eine für Außenstehende im Titel mißverständliche Nachricht durch die Presse: „Neuer Katechismus in Holland verboten", so hieß es in der „Deutschen Tagespost" vom 18. Oktober. Es handelte sich dabei nicht um „de nieuwe Katechismus", der unter dem Titel „Glaubensverkündigung für Erwachsene" ins Deutsche übertragen worden ist und der, begleitet von allerlei Konflikten, es inzwischen allein im deutschen Sprachraum auf hohe Auflagen gebracht hat; gemeint war vielmehr ein neues Unterrichtsexperiment an der Sekundarstufe II — so würden wir etwa sagen — in den Bistümern 's-Hertogenbosch und Breda. Das Experiment ist bekannt unter dem Namen „*OMO-Kursus*" (OMO = Ons Middelbaar Onderwijs) und umfaßt vier Teile: I. Die Religionen der Menschheit, II. Die Behandlung alttestamentlicher Schriften, III. Die Behandlung neutestamentlicher Schriften, IV. Glaube und Weltanschauung.

Wie kam es zu dem Experiment?

Man kann den gesamten Kursus als einen Katechismus bezeichnen, der vorwiegend für die Hand des Lehrers gedacht ist. Er wurde erstellt von einer katechetischen Arbeitsgruppe aus dem Bistum 's-Hertogenbosch unter Mitwirkung von Experten in Verbindung mit der Universität Nijmegen. Das Werk ist als *Ringbuch* erschienen. Entsprechend seinem experimentellen Charakter darf es nicht vervielfältigt oder sonst irgendwie (Druck, Photokopie, Mikrofilm) publiziert werden. Es ist auch nur im Verlag (Malmberg), nicht in den Buchhandlungen erhältlich. Das Vorwort dazu unterzeichnete Bischof *J. Bluyssen* von 's-Hertogenbosch.

Seine Unterschrift steht aber auch für die seines bischöflichen Mitbruders *J. Ernst* von Breda. Beide Bischöfe gehen in allen Fragen um diesen umstrittenen Kursus völlig konform. Im Vorwort wünschten sie dem Experiment viel Erfolg und hofften, daß es „ein fruchtbarer Beitrag sein wird für die Erneuerung der Schulkatechese in der Sekundarstufe II". Das Vorwort ist datiert vom Mai 1969. Inzwischen ist das Buch weit über die Grenzen der beiden Bistümer hinaus bekanntgeworden und wird von vielen Schulen und Schülern benützt.

Hier die wichtigsten Daten der *Genesis des Kursus und des Streites* um ihn: Im Mai 1968 baten die Moderatoren von 25 OMO-Schulen den Hauptvorstand dieser Schulen um finanzielle Unterstützung zur Ausführung eines katechetischen Projekts. Anfang 1969 wurden vier Arbeitsgruppen für den vierteiligen Kursus gebildet. Im August 1969 erfolgte bereits die versuchsweise Einführung des Kursus in neun Schulen. Diese versuchsweise Einführung führte zu einer ersten Überarbeitung. Im Februar 1971 erschien die erste ablehnende Besprechung in „Waarheid en Leven". Im März 1971 folgten vier belastende Artikel gegen den Kursus in der Zeitschrift „Confrontatie". Die interne Auseinandersetzung in Holland führte bereits im Herbst des gleichen Jahres zur ersten Intervention römischer Behörden.

Am 30. September 1971 schrieben die beiden Kardinäle *F. Šeper* (Präfekt der Glaubenskongregation) und *J. Wright* (Präfekt der Kleruskongregation) an die Bischöfe von Breda und 's-Hertogenbosch. In diesem Schreiben wurde der Kurs als „unverbesserlich" bezeichnet und sein Gebrauch verboten. Noch im Oktober 1971 fanden Gespräche der beiden Bischöfe mit den am OMO-Kurs Beteiligten statt. Die Bischöfe formulierten dabei einige Bedenken. Im November reisten die Bischöfe Bluyssen und Ernst zur Verteidigung des Kursus nach Rom. Am 3. Dezember 1971 gab „De Tijd" den Hinweis, die römische Intervention sei durch eine Eingabe von „Confrontatie" ausgelöst worden. Im Januar 1972 folgte ein zweiter Brief aus Rom, der die Einwände wiederholte. Am 13. Februar 1972 richtete die „Stiftung zur Erhaltung des römisch-katholischen Lebens in den Niederlanden" an die Bischöfe Ernst und Bluyssen die Aufforderung, ihrerseits den Kursus zu verbieten. Der Brief war von zehn Organisationen „konservativer" Katholiken unterzeichnet. Im März richtete der OMO-Vorstand an die Pojektleitung die Bitte, in Bälde einige Lektionen neu zu fassen. Am 3. Juni 1972 ritt *J. Galot SJ* in „Civilta Cattolica" eine scharfe Attacke, in der er dem OMO-Kurs anlastete, er unternehme es, sich der kirchlichen Autorität zu widersetzen.

Am 28. August 1972 folgte ein dritter Brief der Kardinäle Šeper und Wright mit der Auflage, den Kursus unverzüglich zu stoppen. Am 21. September 1972 wurde auf einer Versammlung von Autoren und Beratern der Vorschlag Bischof Bluyssens, Teil drei und vier außer Kurs zu setzen, nahezu einstimmig abgelehnt. Am 22. September 1972 forderten die mit dem OMO-Kursus arbeitenden Katecheten mit ganz überwiegender Mehrheit mit dem Vorstand der OMO, der Kursus möge nicht eingestellt werden.

Was steckt dahinter?

Das sind einige Daten. Was steckt dahinter? Das größte Ärgernis an diesem OMO-Kursus ist *die Darstellung der Auferstehung* in Teil III (S. XVII — 3). Weil sie für den ganzen Kursus exemplarisch ist, wird sie hier wörtlich wiedergegeben:

„Wenn auch die ersten Christen nicht über das ‚leere Grab' sprechen, so verkünden sie doch, daß Jesus ‚begraben' oder ‚ins Grab gelegt' wurde. Hiermit wollen sie sagen, daß er wirklich gestorben ist. Aber aus all ihren Gesprächen und Äußerungen darf man schließen, daß sie darin nicht das Ende sahen. Felsenfest folgt auf die Verkündigung von Tod und Begräbnis die andere: ‚Aber Gott erweckte ihn von den Toten.'

Als Erklärung und Auslegung dieser mysteriösen Behauptung wird ein Schriftbeweis (‚gemäß der Schrift') angeführt . . .

Es scheint, daß die ersten Christen besonders durch die Lektüre der Schrift von dem Bewußtsein überwältigt wurden, daß die Sache mit Jesus nicht zu Ende sei. Das *Wie* der Auferstehung interessiert sie offensichtlich nicht, sie geben aber in der Sprache ihrer Zeit bis zum Überfluß wieder, was Auferstehung bedeutet. Durch die Auferstehung beginnt Jesus eine völlig neue Rolle zu spielen: Er wird eingesetzt als Messias, Herr, ‚Sohn Gottes'; ‚Er sitzt zur Rechten des Vaters'; Er ‚hat die Engel unterworfen'; Er ist Richter ‚über Lebende und Tote'. Er ist unser Fürsprecher und ‚entrückt uns dem kommenden Zorn'.

Das bedeutet in unserer Sprache, daß Jesus der Mittelpunkt und der Garant des Weltgeschehens und der Menschheitsgeschichte geworden ist. Das ist doch mehr als die Fragen, die wir noch immer stellen, ob es nämlich keine ‚Fakten' gibt, auf die man sich berufen kann.

Aber haben wir keinen festen Halt am ‚dritten Tag'? Alles weist darauf hin, daß es sich auch hier um einen ‚Schriftbeweis' und nicht um ein Faktum handelt. Damit verwiesen die ersten Christen auf einen Text aus dem Propheten Hosea: ‚Er wird uns beleben nach zwei Tagen und am dritten Tage uns aufrichten, daß wir vor ihm leben' (6, 2).

Und die Erscheinungen? Wenn auch in der folgenden Lektion darauf näher eingegangen wird, können wir jetzt schon sagen, daß der Ausdruck ‚Er ist erschienen' nicht identisch sein muß mit der Aussage ‚Wir haben ihn gesehen'. Wie im Alten Testament bedeutet diese Ausdrucksweise, daß der auferstandene Herr sich offenbart, d. h., er läßt einsichtig erkennen, wer er ist und was er bedeutet. Aber warum sagen dann die ersten Christen immer, daß sie ‚Zeugen' sind? Wovon sind sie denn Zeugen? Zeugen bedeutet im Neuen Testament etwas anderes, als wir auf den ersten Blick darunter verstehen. Es wird beispielsweise auch vom Heiligen Geist gesagt, daß er die Auferstehung bezeugt. Daraus erhellt, daß wir es hier nicht zu tun haben mit Augenzeugen, die eventuell im Zeugenstand vor Gericht ein Faktenzeugnis ablegen können. Im Neuen Testament bedeutet ‚bezeugen' etwas ausposaunen (das griechische Wort kerygma bedeutet die Mitteilung eines Herolds), über etwas seinen Mund nicht halten können, oder etwas frömmer: verkündigen, predigen. Wir kommen nicht daran vorbei: Die Auferstehung ist nicht an erster Stelle eine Frage von ‚Fakten', die konstatierbar sind, sondern eine Frage des Glaubens. Die für uns konstatierbaren Fakten sind — trotz der Tatsache, daß Jesus in den Augen der Juden und Griechen gescheitert war —, daß die er-

sten Christen ihren Mund nicht halten konnten und bekannten: Er ist auferstanden. Diese weltbedeutende Erkenntnis posaunen sie aus, und sie wirkt offensichtlich ansteckend."

Das römische Verbot und seine Folgen

Dieser Passus wurde in der Märznummer der Zeitschrift „Confrontatie" (1971, S. 25 ff.) durch *H. van Dijk* heftig attackiert. Die Zeitschrift sah darin eine verspätete Verbeugung vor den „Entmythologisierungskoryphäen wie Baur, Bultmann und Marxen". Die Kardinäle Šeper und Wright bezeichneten diesen Passus als „destruktiv". Sie teilten in ihrem Schreiben vom 7. August 1972 als Präfekten ihrer Kongregation den beiden holländischen Bischöfen u. a. mit: „Wie wir im Brief vom 30. September 1971 erklärt und im Gespräch vom 26. November 1971 unmittelbar bestätigt haben, kann der genannte Kursus in keiner Weise gutgeheißen werden. Er muß darum vom Programm der Schulen und jeder anderen kirchlichen Institution abgesetzt werden.

Die Sachlage bleibt unverändert auch nach den Erklärungen ‚au service d'une discussion avec les auteurs du cours catéchétique V. W. O et H. A. V. O.' (Abkürzungen für zwei Schulformen, an denen der Kursus eingeführt ist), welche der Bischof von Breda am 22. Januar 1972 an uns abgegeben hat, und ebenso nach dem Brief des Bischofs von 's-Hertogenbosch vom 25. Februar 1972. Und das um so mehr, als bis jetzt das Ärgernis der Gläubigen geblieben ist, die sich von Tag zu Tag mehr und mehr auf den Heiligen Stuhl berufen." Beide Dikasterien zeigten sich in der Beurteilung des OMO-Kursus vollkommen solidarisch.

Gegen das Verbot des OMO-Kursus protestierte in einem Pressekommuniqué die „Vereinigung der Dozenten in der Katechese". Die Vereinigung führt für diesen Protest vier Gründe an: 1. Das Verbot berücksichtige „nicht die Katechese als einen unterrichtlichen Lernprozeß, sondern ausschließlich die römische Auffassung über Orthodoxie". 2. Das Verbot stimme „nicht überein mit den Entwicklungen im katholischen Unterrichtswesen, die auf eine relative Autonomie der katholischen Schule hin tendieren". 3. Das Verbot schade der Katechese auf dem ganzen Sektor des weiterführenden Unterrichts. 4. Aus dem Verbot gehe klar hervor, daß die Katecheten in ihren intensiven und loyalen Bemühungen, die Katechese in einer den Schülern angepaßten Form zu geben, nicht ernst genommen werden.

Protestaktionen von Religionslehrern, so kündigte die Vereinigung an, würden durch die Vereinigung unterstützt.

Die zuständigen Bischöfe Bluyssen und Ernst schlossen sich nach der letzten Intervention der Kurienkardinäle *begrenzt* dem römischen Verbot an, drückten aber in einem Brief vom 20. September 1972 an den Vorstand der OMO in Nord-Brabant auch ihre Sorgen über die Folgen des Verbots aus: „Nachdem wir alles gründlich abgewogen haben, sind wir schließlich zu einer Schlußfolgerung gekommen, die zu akzeptieren Ihnen schwerfallen wird: Bischof Ernst und ich bitten Sie, die *Teile III und IV* des genannten Kursus als Handbuch nicht mehr zu benutzen. Wir haben die negativen Folgen dieses Beschlusses vor Augen. Wir fragen uns besonders mit großer Besorgnis, wie wir einer entstehenden Lücke im Religionsunterricht vorbeugen können. Zudem sind wir in Sorge um die Katecheten und alle Betroffenen, die gewissenhaft und mit viel Einsatz eine schwierige Aufgabe zum Besten der religiösen Bildung der Jugend in Angriff genommen haben und die nun den Eindruck bekommen können, einen wichtigen Halt zu verlieren. Wir werden gern mit Ihnen überlegen, wie wir diese und andere negativen Folgen auffangen können." Der Beschluß der Bischöfe wurde vom OMO-Vorstand und den OMO-Katecheten abgelehnt.

Der rechtsliberalen, kuriennahen Tageszeitung „Il Tempo" genügte dieser Beschluß der beiden Bischöfe aber offenbar nicht. Sie plädierte in der Ausgabe vom 14. Oktober 1972 für die Absetzung der Bischöfe durch den Papst, weil sie nicht den ganzen Kursus zurückgenommen hätten, und sprach von einem „gotteslästerlichen Katechismus" in den Niederlanden.

Kein isolierter Vorgang

Der Streit um den OMO-Kursus darf nicht isoliert gesehen werden. Er muß hineingestellt werden in den *Kontext der römisch-holländischen Beziehungen*. Rom will offenbar in den Niederlanden verstärkt seinen Einfluß geltend machen (vgl. den „Fall" *Simonis*, den „Fall" *Gijsen* und das vorläufige Veto zur Einrichtung des niederländischen ständigen Pastoralrates; vgl. das Interview von Kardinal *Alfrink* in HK, Oktober 1972, 492). Die römischen Behörden wollen von sich aus die Situation in Holland wieder fester in den Griff bekommen, durch Ernennung von Bischöfen ihrer Wahl und durch direkte Intervention in Disziplinar- und Lehrfragen. Umgekehrt scheint bei holländischen Katholiken „progressiver" Prägung wenig Bereitschaft vorhanden zu sein, in Lehrfragen etwas weniger draufgängerisch zu agieren und weniger unreflektiert mehr oder weniger haltbare Hypothesen in die kirchliche Praxis umzusetzen. Gerade in diesem Punkt haben sich die „Progressiven" offenbar radikalisiert. Der OMO-Kurs läßt sich z. B. in der Frage der Auferstehung auch mit dem „Holländischen Katechismus" nicht zur Deckung bringen. Durch solche Radikalisierung tragen die „Progressiven" zur Aktivierung der Gegenkräfte in Holland bei, die sich über die Bischöfe hinweg nach Rom wenden und den römischen Behörden die Rechtfertigungsgründe für ihr Eingreifen liefern. Die Position der um Ausgleich bemühten Bischöfe ist dadurch noch schwieriger geworden, als sie es bisher ohnehin schon war.

Die französischen Bischöfe klären ihr Verhältnis zur Politik

Die beiden Hauptthemen, welche die diesjährige Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz vom 23. bis 31. Oktober beschäftigten, waren der Bericht des Weihbischofs von Bordeaux, *F. Frétellière*, über die „Vorbereitung auf das Priesteramt" und der Bericht des Vorsitzenden der bischöflichen Sozialkommission, *G. Matagrin*, Bischof von Grenoble, über „Politik, Kirche und Glaube". Beide Berichte haben spezielle Kommissionen in mehrjähriger Zusammenarbeit u. a. mit Soziolo-

gen, Theologen, Juristen und Politologen erstellt. Darüber hinaus setzten die Bischöfe die Diskussion über Autorität und Mitverantwortung, über die wirtschaftliche Existenzbasis der Priester, die Sakramentenpastoral und über katechetische Probleme, die schon seit längerer Zeit verhandelt werden, fort. Kardinal *F. Marty*, Erzbischof von Paris, wurde durch Wiederwahl in seinem Amt als Vorsitzender der Bischofskonferenz mit Zweidrittelmehrheit bestätigt (vgl. La Croix, 26. 10. 72). Die Vollversammlung endete mit der fast einstimmigen Annahme von acht Beschlüssen zur Priesterausbildung, einer einleitenden Erklärung zum Politikpapier mit pastoralen Richtlinien „Für eine christliche Praxis der Politik". Den Bericht von Bischof *G. Matagrin* gab sie in leicht modifizierter Form zur Veröffentlichung unter dessen eigenem Namen frei. Zum Thema der Mitverantwortung formulierte sie vier Empfehlungen.

Ratlosigkeit über den Priester von morgen

Frétellière entwarf in seiner „Operation Wahrheit" ein nüchternes Bild der Lage des französischen Klerus, das die Umfrageergebnisse der letzten Zeit berücksichtigt (vgl. z. B. HK, Juni 1972, 281—284). In Frankreich gibt es gegenwärtig für 88 Diözesen 40 Seminare oder „theologische Studienzentren", mit in der Mehrheit aufgelockerter Lebensform. Im Erfassungszeitraum 1963 bis 1971 sank die *Eintrittsziffer* von 917 auf 354 (= 61 %), die Zahl der neugeweihten Priester nahm von 573 auf 237 ab (= 58 %). Immer mehr Priesterkandidaten gaben ihr Studium auf: 1963 waren es 33 von 5279, 1971 schon 439 von 2840. Die Zahl der Amtsniederlegungen von Priestern hat sich vervierfacht. Sie stieg von 45 im Jahre 1963 auf 180 im vergangenen Jahr. Nur der durch den Tod bedingte Rückgang blieb konstant (rund 700 jährlich).

Diesen alarmierenden Zahlen steht auf der anderen Seite ein *wachsendes Potential von Laien*, Männern und Frauen, gegenüber, die sich für Theologie und den kirchlichen Dienst interessieren und bereit sind, sich auf diesem Gebiet zu engagieren. Von dieser Situation her warf Frétellière die Frage nach dem Priester von morgen, vom Jahre 1980 bzw. vom Jahre 2000, auf. Das gesuchte Priesterbild sei aber, so führte er aus, von der Kirche von morgen abhängig, denn der Kandidat heute würde für die christliche Gemeinde von morgen ausgebildet. Mehr als eine abstrakte Formel konnte aber auch er nicht bieten: der Priester müsse Zeuge der Universalität Christi, also offen für alle sein, Zeichen der Einheit und zugleich ein „Mann der Gemeinde". Sahen einige Bischöfe die Lösung in einer Ausweitung der kirchlichen Laiendienste, so befürchteten andere davon eine Abwertung des Amtes, wieder andere eine Ablenkung der Laien von ihrer christlichen Weltverantwortung. Es zeigte sich bald, daß die Bischöfe in der Frage nach dem Priesterbild der Zukunft stark abweichende Meinungen vertraten. Frétellière warnte jedoch vor einem „Zurechtflicken" alter Modelle. „Le Monde" (29./30. 10. 72) sprach von einem „Mißerfolg" der Debatte. Die Bischöfe seien „kaum bereit, über die vom Bericht eröffneten Perspektiven zu reflektieren". Kardinal Marty hatte zudem eingangs den unüberschreitbaren Rahmen eindeutig abgesteckt: „Wir müssen das priesterliche Dienstamt bewahren, so wie die Kirche es will und wie die Synode von 1971 dessen Prinzipien erneut bekräftigt hat."

Von den acht zur Priesterfrage verabschiedeten Beschlüssen sind dies die wichtigsten: Die Bischöfe werden nur solche Priesterkandidaten annehmen, die in einem vom französischen Episkopat gebilligten Seminar ausgebildet wurden; kein theologisches Studienzentrum wird ohne vorheriges Urteil des Ortsbischofs *und* der bischöflichen Kleruskommission anerkannt; in jeder Region soll eine theologische Ausbildungsstätte für Laien, für Ordensleute und für die Weiterbildung der Priester errichtet werden, die jedoch nicht an die Stelle des Seminars tritt; die Ausbildung soll auch mit den Missionsinstituten abgestimmt werden.

Der politische Pluralismus und seine Grenzen

Lebhafter und länger wurde über das zweite große Thema der Tagesordnung „Politik, Kirche und Glaube" diskutiert (vgl. den Wortlaut des Schlußdokuments in La Croix, 1./2. 11. 72). Im Vorfeld der französischen Parlamentswahlen und auf dem Hintergrund der zunehmenden Distanzierung zwischen Kirche und Staat im französischen Protestantismus (vgl. HK, März 1972, 112 bis 114) und im französischen Katholizismus (vgl. HK, Juli 1972, 320 bis 322) bezeugt der Text die wachsende Sensibilisierung der Bischöfe für die entscheidende Rolle der *politischen Dimension* im menschlichen Leben; und daß Politik immer auch eine Auffassung vom Menschen impliziere (Matagrin). Die Bischöfe sind sich heute bewußt, daß die Kirche zumal in einem mehrheitlich katholischen Land, ob sie zu gesellschaftlichen und politischen Fragen schweigt oder Stellung nimmt, sich auf jeden Fall zwangsläufig auch politisch verhielt. Sie wollen mit dem verabschiedeten Papier, in dem auch die letzten Umfrageergebnisse über die politische Einstellung der Katholiken verarbeitet sind (vgl. HK, Juni 1972, 281 bis 284), in erster Linie zu einer doktrinalen und pastoralen Klärung des gesamten Fragekomplexes beitragen. Wenn auch wenig über den Verlauf der Diskussion bekannt wurde, so hat es doch Meinungsverschiedenheiten gegeben, die im Abschnitt über den Klassenkampf am heftigsten waren. Über diesen wurde auch zweimal abgestimmt. Der Text enthält alle wichtigen Gedanken der Diskussion. Hier die Grundlinien:

Das Papier stellt zunächst die Tatsache der *Pluralität politischer Überzeugungen* fest, die von Umfragen bestätigt wird. So sind z. B. für 79 % der praktizierenden Katholiken Christentum und Sozialismus, für 74 % Christentum und Liberalismus, für 52 % Christentum und Kapitalismus und für 20 % Christentum und Kommunismus miteinander vereinbar (vgl. La Croix, 21. 10. 72). Zugleich betonen die Bischöfe die *Berechtigung* dieses durch vielfältige persönliche und ideologische Faktoren bedingten politischen Pluralismus. Aus dem Glauben lasse sich eben nicht nur eine einzige politische Haltung ableiten.

Doch müsse der Christ die politische Gegnerschaft an einem Ort der Begegnung und der Konfrontation im Rahmen der Gemeinden austragen. Der gemeinsamen Feier der Eucharistie als dem Ort und Zeichen einer tieferen unaufgebbaren Einheit kommt nach den Bischöfen größte Bedeutung zu. Bei der Feststellung der *Grenzen* des politischen Pluralismus zwischen Christen verweist der Text auf die Schrift. Was das „Evangelium und das Gewissen mißbilli-

gen, kann von einem Christen politisch nicht vertreten bzw. unterstützt werden, wenn er nicht zugleich seinen Glauben verraten will". Ein weites Feld, auf dem politische Gegner im Raum der Kirche zusammenarbeiten können, sehen die Bischöfe indessen in den heute drängenden sozialen und ökonomischen Problemen (z. B. in der Bodenspekulation, im Konsumzwang und in einer ausschließlich profitorientierten Wirtschaft).

Kirche und Klassenkampf

Die Bischöfe wandten sich dagegen, alle sozialen Konflikte auf das *Klassenkampfschema* zu reduzieren, wiederholten aber auch die kirchliche Kritik an der liberalistischen Konfliktanalyse (indem sie auf den Brief Pauls VI. an Kardinal *M. Roy* „Octogesima adveniens" verwiesen, vgl. HK, Juni 1971, 282—292). Neu sei heute jedoch, daß das Klassenkampfschema auch für viele Christen aus den verschiedensten Schichten zum Schlüssel für das Verständnis und die Erklärung sozialer Situationen und zu einem operationellen Schema geworden ist. Doch selbst die Marxisten würden, so betonen sie, ihr ursprüngliches Klassenkampfschema nuancieren. Manche Gesellschaftskritiker würden sich fragen, ob der grundlegende Antagonismus heute nicht zwischen den Inhabern der Entscheidungsgewalt und den bloßen Untergebenen zu suchen sei. Angesichts dieser Antagonismen habe der Glaube eine kritische Funktion. Als entscheidendes Kriterium für das politische Verhalten von Priestern und Bischöfen bezeichnen die Bischöfe dessen Zusammenhang mit der Sendung der Kirche und mit der je *spezifischen* Sendung von Priestern und Bischöfen *in* der Kirche. Die spezifische Verantwortung der kirchlichen Amtsträger im politischen Bereich sei pastoraler Natur. Sie gehen über die von der letzten Bischofssynode aufgestellten Richtlinien nicht hinaus (vgl. HK, Dezember 1971, 589).

Im Verhältnis zwischen Kirche und Staat habe sich, so stellen die Bischöfe fest, insofern eine *neue* Entwicklung ergeben, als die Kirche sich einerseits von der Regierung und den politischen Instanzen stärker distanziert, anderseits aufgrund ihrer religiösen Sendung öfter im politischen Bereich interveniert. Ihre Distanz begründen die Bischöfe mit dem Respekt vor der Autonomie des politischen Bereichs und mit dem dadurch gegebenen größeren kirchlichen Freiheitsraum. Der kirchliche Beitrag zur Politik bestehe darin, daß die Kirche die Gläubigen zu aktivem politischem Engagement auffordere und selbst Anregungen, Vorschläge und auch Kritik äußere, und zwar nicht aus irgendeinem Machtanspruch heraus, sondern im Dienste der Menschen, besonders der Armen, des nationalen und internationalen Gemeinwohls, der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens. Als eine unter vielen sozialen Gruppen habe die Kirche das Recht auf einen gesellschaftlichen Status, damit sie ihre spezifische Aufgabe erfüllen könne; dabei gehe es nicht darum, Privilegien auszuhandeln.

Katholische Stimmen zum Kriegsrecht auf den Philippinen

Seit der Verhängung des Kriegsrechts über die Philippinen am 23. September 1972 sind drei verschiedene Stellungnahmen kirchlicher Kreise zu den rigorosen Maßnahmen des philippinischen Präsidenten *F. Marcos* bekannt geworden. Als erste Gruppe protestierten die *„Christen für die Nationale Befreiung"*, eine seit mehr als einem Jahr äußerst aktive Bewegung von Priestern und Laien, gegen Begründung und Durchführung des Kriegsrechts. Mit einiger Verspätung meldeten sich dann Mitte Oktober alle *Bischöfe* der Philippinen gemeinsam in einem Hirtenbrief zu Wort, wobei sie sich um eine ausgewogene Stellungnahme bemühten und Selbstkritik jedes einzelnen Katholiken forderten. Diese zurückhaltende Interpretation der Vorgänge wurde aber später von 17 Bischöfen und 18 Oberen und Mitgliedern von Ordensgemeinschaften in einem gemeinsamen Brief an den Präsidenten zurückgewiesen bzw. durch klare Forderungen und Bedingungen ergänzt.

Eine Reihe von Einzeläußerungen führender Katholiken vervollständigt das Bild. Durch die Einbeziehung von Kardinal *R. Santos* von Manila in die Auseinandersetzungen um die Ursachen der innenpolitischen Krise wurde zudem deutlich, daß mit einer Konfrontation innerhalb der katholischen Kirche der Philippinen in den nächsten Wochen und Monaten zu rechnen ist, eine Entwicklung, die sich seit langem andeutete, durch die jetzige Ausnahmesituation aber vielleicht erst offen zutage tritt.

Marcos' Traum von einer neuen Gesellschaft

Noch wenige Tage vor Bekanntgabe des Kriegsrechts hatte Bischof *M. Gaviola*, der Sekretär der philippinischen Bischofskonferenz, bei einer Messe im Präsidentenpalast anläßlich des 55. Geburtstages von Präsident Marcos erklärt: „Gott kann einen betenden Präsidenten nicht im Stich lassen" (zit. nach: Far Eastern Economic Review, 30. 9. 72). Geradezu als Antwort auf diesen ermunternden Satz erscheint die Schlußpassage der Radio- und Fernsehansprache von Marcos, mit der er am 23. September die Bevölkerung über die in der „Proklamation Nr. 1081" enthaltenen Vorschriften und die Beweggründe dazu unterrichtete: „... ich habe zu Gott um Anleitung gebetet. Laßt uns alle fortfahren, zu ihm zu beten. Ich vertraue darauf, daß wir mit Gottes Hilfe unseren Traum von einer besseren Gesellschaft, einer neuen und leuchtenderen Welt verwirklichen werden" (vgl. Philippine News, 30. 9. 92).

Vorher hatte Marcos das Kriegsrecht mit zwei Zielen begründet: zum einen wolle er mit Hilfe der Sondergesetze die Bedrohung durch einen gewaltsamen Umsturz abwenden, zum anderen die Gelegenheit nutzen, um „die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Institutionen in unserem Land zu reformieren". Das Ergebnis aller Bemühungen solle eine *„Neue Gesellschaft"* sein.

Marcos führte eine Fülle von Beispielen an, die den wachsenden Einfluß kommunistischer Gruppen verdeutlichen sollten. Dabei griff er ganz besonders die in verschiedenen Provinzen gemeinsam von der Kommunistischen Partei und deren „Neuer Volks-Armee" errichteten „ländlichen Asyle" an, in denen eine radikale Landreform praktiziert werde. Diese Bewegung greife immer mehr um sich. Auch der Zulauf zur KP „maoistischer" Richtung und zu verschiede-

nen „Frontorganisationen" der Kommunisten wie „Kabataang Makabayan" oder „Samahang Demokratikong Kabataan" habe sich in erschreckendem Maße verstärkt. Kenner der Szene bezeichnen die entsprechenden Zahlenangaben allerdings als bewußt zu hoch angesetzt. Auch die „Enthüllungen" des Präsidenten über riesige Waffenlager, die die Rebellen angeblich angelegt haben sollen, stoßen auf große Skepsis. Schließlich hatte der Oppositionsführer, Senator *B. Aquino,* schon im Juni berichtet, die Regierung habe in Hongkong einen größeren Posten Waffen aus kommunistischen Ländern gekauft, um ihr „Auffinden" später als Grundlage für Sonderrechte zu benutzen.

Neben dieser *„kommunistischen Bedrohung"* nannte Marcos noch weitere Unruheherde: die blutigen Auseinandersetzungen zwischen *Moslems und Christen* in Mindanao und Sulu — hervorgerufen durch soziale Spannungen — sowie besonders die unaufhörlich steigende *Kriminalität* von Kidnapping über Schmuggel und Rauschgifthandel bis zu Korruption, Waffenhandel, Raub und Mord.

Gegen Kriminalität und für Landreform

Besonders gegen die Kriminalität will der Präsident in den kommenden Monaten des unbefristeten Kriegsrechts vorgehen. Ein erster Erlaß verlangt die Ablieferung aller im Umlauf befindlichen Waffen, die nach Schätzungen weit über die Bewaffnung der Streitkräfte gehen. Damit verbunden ist eine Kampfansage an die von vielen Prominenten und Besitzenden unterhaltenen „Privatarmeen", die zahlenmäßig ebenfalls die regulären Streitkräfte übertreffen sollen. Zumindest bei dieser Maßnahme wird deutlich, daß der Präsident seine größeren Machtbefugnisse auch gegen die ihn bisher am meisten tragende Oligarchie des Landes nutzen will.

Die wichtigste Maßnahme, die Marcos versprach, betrifft die Grundstruktur der philippinischen Gesellschaft. Mit Dekret Nr. 21 vom 21. Oktober leitete er eine *Landreform* ein, die bei erfolgreicher und konsequenter Durchführung wahrscheinlich nachträglich alle jetzt erfolgten Einschränkungen der Freiheit rechtfertigen könnten. Demnach sollen nach rund 450 Jahren uneingeschränkter Machtausübung der Großgrundbesitzer über die abhängigen Pächter von jetzt an alle Pächter als Eigentümer des von ihnen bearbeiteten Grund und Bodens betrachtet werden. Die jetzigen Grundbesitzer dürfen lediglich 7 ha behalten. Der Rest wird aufgeteilt, während die bisherigen Eigentümer vom Staat entschädigt werden. Nach vorläufigen Ermittlungen betrifft diese erste Phase der Landreform 715 000 Pächter mit ca. 1,5 Millionen ha Ackerland. Das Taiwan-Modell scheint hierbei übrigens Pate gestanden zu haben.

Auch gegen die *Korruption* und wuchernde *Bürokratie* will Marcos zu Felde ziehen. Alle Beamten sollen überprüft werden. So ergibt sich insgesamt ein breites Spektrum von offiziell genannten Aufgaben, die die Regierung mit Hilfe des Kriegsrechts lösen will. Bei aller Aussicht auf eventuelle Erfolge ergeben sich jedoch erhebliche Einschränkungen der Freiheit. Oppositionspolitiker, Studenten, Gewerkschaftler und Journalisten wurden verhaftet, Streiks und Demonstrationen sind untersagt, zwischen Mitternacht und vier Uhr morgens besteht eine Ausgangssperre, die meisten Zeitungen und Zeitschriften sowie Rundfunk- und Fernsehsender mußten ihren Betrieb einstellen, die wenigen verbliebenen Presseorgane sind zensiert, die Schulen waren kurzfristig, die Universitäten sind größtenteils noch jetzt geschlossen.

Im Lande selbst scheint sich die Bevölkerung mit der neuen Situation abgefunden zu haben. Das Versprechen von Ruhe und Ordnung kommt vielen Filipinos sicherlich nicht ungelegen, ebenso nicht die Aussicht auf einen kleinen Landbesitz. In der Jugend und unter den Intellektuellen herrscht dagegen Mißtrauen gegenüber den wirklichen Zielen des Präsidenten vor. Sie halten die Proklamation des Kriegsrechts nur für den ersten Schritt und befürchten im Gefolge einer Verfassungsänderung zunehmende diktatorische Machenschaften von Marcos. Noch zwei Tage vor der Ausrufung des Kriegsrechts hatten sich rund 30 000 zumeist jugendliche Filipinos in der Hauptstadt versammelt, um für die Wahrung der freiheitlichen Rechte zu demonstrieren. Seit längerer Zeit haben sie den Kampf gegen die drei „Ismen" auf ihre Fahnen geschrieben: „gegen inländischen Feudalismus, gegen klerikal-militärischen Faschismus und gegen den amerikanischen Imperialismus". Die teilweise sehr militanten Demonstranten rekrutierten sich aus den unterschiedlichsten Schichten. In letzter Zeit gewannen radikale Strömungen unter ihnen an Boden. Der Trend zur Unterstützung dieser Bewegung machte bei den Katholiken keineswegs halt. Besonders die junge Priester-Generation und die studentische Jugend sehen in der Solidarität mit diesen Gruppen die einzige Chance für die Philippinen.

Die Suche nach dem Schuldigen

Von offizieller katholischer Seite auf den Philippinen und im Ausland schien man sich nach dem 23. September vielfach zunächst darauf zu beschränken, lediglich darauf zu achten, ob und wie viele Priester oder Nonnen im Gefolge des Kriegsrechts verhaftet wurden, um daraus Rückschlüsse auf die Tendenz des Gesamtunternehmens ziehen zu können bzw. zu protestieren. Schon bald zeigte sich aber, daß dieses Kriterium nicht ausreichte, um zu einer Beurteilung der getroffenen Maßnahmen und zu einer überzeugenden kirchlichen Stellungnahme zum Kriegsrecht zu gelangen.

Bisher liegen keine genauen Angaben über die Zahl von Verhafteten vor. Anfang Oktober wurde bekannt, daß eine Nonne und acht Priester, unter ihnen vier gebürtige Ausländer, wieder aus der Haft entlassen worden sind, nachdem sie Zusammenarbeit mit der Regierung versprochen hatten. Kurz darauf erfuhr man von der Verhaftung zweier publizistisch tätiger amerikanischer Patres wegen Verstoßes gegen die Sondergesetze.

In dem unmittelbar nach der Verhängung des Kriegsrechts veröffentlichten Manifest der Bewegung „Christen für die Nationale Befreiung" wurde nicht nur energisch gegen die Maßnahmen der Regierung protestiert, sondern auch zu einem Treffen im Redemptoristen-Kloster in Bacolod am 26. September aufgerufen. Gleichzeitig wurde die Regierung selbst für den vorgegebenen Anlaß zum Kriegsrecht verantwortlich gemacht. Die steigenden Preise, Arbeitslosigkeit und Korruption in der Regierung hätten die Armut der Massen vergrößert. Dies wiederum habe die kritischen Stimmen der Massen ver-

stärkt. Doch diese Ausübung eines demokratischen Rechts werde nun gewaltsam durch das Kriegsrecht unterbunden. Auch die enorme Steigerung des Militärhaushaltes habe indirekt und direkt das Kriegsrecht vorbereitet. Insgesamt müsse der Schritt der Regierung als Zeichen der Schwäche angesehen werden. Es sei „ein verzweifelter Versuch, die wachsende Kraft des Volkswillens nach Befreiung" zu unterdrücken (NC News Service, 26. 9. 72).

Spannungen unter Katholiken

In ihrem gemeinsamen *Hirtenwort* brachte die Bischofskonferenz zunächst zum Ausdruck, daß sie „das Recht und die Pflicht der zivilen Autoritäten anerkennen, angemessene Schritte zu unternehmen, um die Souveränität des Staates zu schützen und Frieden und Wohlstand der Nation — innerhalb der Grenzen des Gesetzes — zu garantieren". Gleichzeitig konstatierten sie die bestehenden „Krankheiten" der gegenwärtigen philippinischen Gesellschaft und riefen zu einer Prüfung jedes einzelnen auf, inwieweit er mitschuldig an dieser Misere sei. Die Verantwortung für die Krise liege zu einem nicht geringen Teil bei denjenigen Bürgern, „die sich selbst zwar als Christen und Verteidiger der Demokratie ausgeben — besonders politische, wirtschaftliche und religiöse Führungskräfte —, in Wirklichkeit aber keineswegs die soziale Gerechtigkeit unterstützen, sondern im Gegenteil durch ihren Lebensstil Hindernisse für die Moral, Wahrheit und Liebe darstellen". Zur Zeit des Kriegsrechts sollte bei der Durchführung der Sondergesetze Klugheit walten und die menschliche Würde respektiert werden. Die Katholiken wurden aufgerufen, jeden Mißbrauch seitens der Behörden sofort zu melden (NC News Service, 17. 10. 72).

Schärfer formuliert war der eingangs erwähnte Brief, den Erzbischof *A. Olalia* von Lipa im Namen von 16 Bischöfen und 18 Mitgliedern verschiedener Ordensgemeinschaften an den Präsidenten schrieb. Darin wird erklärt, auch die Unterzeichner setzten sich für eine „Neue Gesellschaft" ein, doch könnten sie die Methode der Gewalt und die restriktive Art des Kriegsrechts nicht gutheißen. Die Geschichte der Philippinen mache deutlich, daß dauernde Verhaltensänderungen nicht durch Befehl, sondern nur durch Überzeugung und gutes Beispiel erreicht werden können, nur durch innere und vom Willen getragene Annahme, nicht durch Furcht und Zwang. Die Bischöfe und Patres erwarten eine baldige Beendigung des Kriegszustandes, faire Prozesse, Entlassung der Unschuldigen und Wiederherstellung der freien Meinungsäußerung. Es sei zu befürchten, daß die momentane Repression zu größeren Schäden führe, als sie vor Beginn des Kriegsrechts vorhanden waren.

Einige Bischöfe sollen sich inzwischen auch an den Vatikan gewandt haben, um ihn erneut auf die dem Ansehen der Kirche schädliche Rolle von Kardinal Santos aufmerksam zu machen und sich gleichzeitig über die Zurückhaltung Roms bei einer Erneuerung der Kirche auf den Philippinen zu beklagen. In diesem Zusammenhang wurde auf verschiedene Vorgänge der Vergangenheit hingewiesen: auf die Blockierung der Hilfsmaßnahmen für die Ende 1970 von Papst *Paul VI.* in den Slums von Tondo besuchten Filipinos, auf die bis heute nicht bewohnten, vom Papst gestifteten Wohnblocks, auf die Auseinandersetzungen bei den Steyler Patres vor einigen Monaten (sie hatten sich geweigert, einen Seminaristen zu weihen, weil er Marxist sei. Darauf lehnten alle anderen ebenfalls die Weihe ab — und alle wurden geweiht), auf die Entlassung von drei Scheuter Patres aus dem Hauptseminar von Manila durch Kardinal Santos wegen angeblicher unorthodoxer Ansichten mit der Folge, daß fast alle Studenten das Seminar verließen . . .

Chile: eine Situation, die zu denken gibt

Zu einem Zeitpunkt, an dem die bisher schwerste innenpolitische Krise unter der Regierung Allende ihren Höhepunkt erreicht hatte, ist der chilenische Episkopat mit einem mahnenden Aufruf an die Bevölkerung an die Öffentlichkeit getreten. In einem Kommuniqué, das von der Ständigen Kommission der chilenischen Bischofskonferenz am 21. 10. 1972 in Santiago veröffentlicht wurde, setzten sich die Bischöfe für den Fortbestand der verfassungsmäßigen Ordnung und den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit ein und riefen die Bevölkerung zur Erhaltung der nationalen Eintracht auf.

Appell des Kardinals

Dieser Erklärung war am 2. September, lange vor der letzten Zuspitzung der Krise, eine Fernsehansprache des Kardinals *R. Silva Henríquez* vorausgegangen, der alle Christen vor der drohenden Gefahr eines Bürgerkriegs gewarnt hatte. Bisher habe er aus Klugheit geschwiegen, sagte der Kardinal, nun aber, inmitten einer kritischen Situation, wolle er versuchen, die Leidenschaften zu beschwichtigen und das Volk zur Vernunft zu bringen. „Wir wollen das furchtbare Unglück eines Bürgerkriegs vermeiden, mit all seinen Folgen, wie Blutvergießen, geteilte Familien, Zerstörung und Hunger" (NC, 5. 9. 1972). Besonders eindringlich warnte der Kardinal vor der vielfach herrschenden Ansicht, ein Bürgerkrieg würde der jetzigen politischen Krise ein Ende bereiten und klare Fronten schaffen. Der Erzbischof von Santiago warnte ausdrücklich vor der unabsehbaren Gefährdung durch Gewalt und eine bewaffnete Revolution: „Die bewaffnete Revolution schafft neues Unrecht, provoziert die Intervention anderer Nationen und beschneidet die bürgerlichen Freiheiten des einzelnen. Gewalt ist nicht der einzige Weg, ich meine vielmehr, daß sie überhaupt kein Weg ist" (NC News Service, 5. 9. 72). Abschließend forderte er die Chilenen auf, die nötigen Reformen im Rahmen des Gesetzes und der Demokratie zu verfolgen. Diese Worte, gesprochen im Zusammenhang mit den Demonstrationen und Streiks im August, die zu Zusammenstößen mit der Polizei und zur Ausrufung des Notstandes geführt hatten, erscheinen im Rückblick eher verfrüht, zumal sich die Lage im September wieder beruhigte und erst mit dem am 9. Oktober einsetzenden Streik der Transportunternehmer eine solche Zuspitzung erfuhr, daß erstmalig auch Allende begann, von der Gefahr eines Bürgerkriegs zu sprechen. Die Unzufrieden-

heit, insbesondere der Mittelschicht, mit der schwierigen Wirtschaftssituation Chiles ließen die Ausweitung zu einem Generalstreik zu, der das Land für mehrere Wochen nahezu lahmlegte und schwere finanzielle Verluste mit sich brachte. Am 18. Oktober hatte Präsident *Allende* die Vertreter aller Glaubensbekenntnisse zu sich berufen, um sie über die innenpolitische Krise zu informieren. Der chilenische Episkopat holte darauf ergänzende Informationen von seiten des Verteidigungsministers Toha, des Justizministeriums sowie der Vertreter verschiedener Parteien ein, auf deren Grundlage am 20. Oktober erneut ein längeres Gespräch mit Allende geführt wurde. Die am folgenden Tag von den Bischöfen veröffentlichte Erklärung stellt das Ergebnis dieses Gesprächs dar. Allende selbst meinte kurz darauf bei einer Pressekonferenz, es habe sich wieder gezeigt, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Chile nicht besser sein könnte. Er habe den kirchlichen Vertretern zugesichert, daß sich alle politischen Entscheidungen im Rahmen der Verfassung halten würden.

Die Erklärung des chilenischen Episkopats

Die Erklärung der Bischöfe hatte folgenden Wortlaut: „Inmitten der vielfältigen Erklärungen und Aufrufe verschiedener politischer Institutionen und Gremien bitten die chilenischen Bischöfe die Chilenen um Gehör für ihre Stimme, hinter der nur das Evangelium und die Vaterlandsliebe steht. Über die Konflikte in den Gremien hinaus vollzieht sich gegenwärtig eine Konfrontation zwischen großen Teilen der Bevölkerung, die in einen Kampf mit unvorhersehbaren Folgen einmünden könnte oder die Vernichtung und den Ausschluß eines dieser Sektoren zur Folge haben könnte. Es muß alles getan werden, um dies zu vermeiden. Unser Kontakt mit Vertretern aller Richtungen und mit unseren eigenen Gläubigen hat uns zu der Überzeugung gebracht, daß sich eine große Mehrheit des Volkes in folgenden Punkten einig ist:

— daß der *Bestand der Verfassung*, Anerkennung und Gehorsam gegenüber der *legitimen Autorität* und die volle *Gültigkeit des Gesetzes*, vor dem alle gleich sind, erhalten bleiben;

— daß der Veränderungsprozeß weitergehen soll, der darauf zielt, die Armen aus jedweder *Situation der Ungerechtigkeit und des Elends zu befreien* und die *Gleichheit* aller Chilenen untereinander herzustellen und die Mitwirkung aller auf allen Ebenen des Lebens der Gesellschaft zu gewährleisten;

— daß die *Beunruhigung über die wirtschaftliche Lage* des Landes ihren Ausdruck finden muß, die Geldknappheit und Überteuerung für alle bewirkt haben, auch wenn diese von einigen Gruppen in größerem oder geringerem Maße noch kompensiert werden konnte, während sie bei vielen anderen die ernste Sorge für die Zukunft aufkommen ließ;

— daß Bedingungen gefunden werden, die den *Frieden* sichern und die *Zusammenarbeit aller Menschen guten Willens* in der Entwicklung, die das Land gegenwärtig durchmacht, ermöglichen;

— daß *die Armee und die Polizei* Respekt und Anerkennung für ihre selbstlose Handlungsweise in der schwierigen gegenwärtigen Situation verdienen;

— daß gefordert wird, daß die nächste *Wahl im März 1973* in einem *demokratischen Klima* und mit der völligen *Meinungsfreiheit*, wie wir sie gewöhnt sind und wie sie politische Richtlinie für die Regierung ist, ablaufen kann" (Noticias Aliadas, 28. 10. 1972).

Abschließend forderten die Bischöfe die chilenische Regierung auf, eine „friedliche Lösung der gegenwärtigen Krise" zu finden. Die Christen wurden ermahnt, ein „Zeugnis für den Geist der Verantwortlichkeit und Klugheit, der Konstruktivität und Brüderlichkeit" zu geben.

Kardinal Silva hat diesem gemeinsamen Kommuniqué der Bischöfe am 29. Oktober nochmals eine eigene Erklärung folgen lassen, in der er in vier Punkten die Bedingungen für die innere Befriedung in Chile nennt: 1. Achtung der legitimen Autorität, 2. Respekt der Wahrheit (und er meinte damit die Freiheit der Presse, über die Verhältnisse zu berichten, so wie sie sind), 3. die Achtung der menschlichen Grundrechte und 4. Toleranz zwischen den politischen Lagern und unter den Bürgern (vgl. den Wortlaut in Nadoc, 8. 11. 72).

Der wirtschaftliche Hintergrund

Die Tragweite der Intervention der Bischöfe wird deutlich auf dem Hintergrund der wirtschaftlichen und politischen Situation Chiles. Die von den Bischöfen angesprochene Wirtschaftskrise ist gekennzeichnet durch die Symptome der *galoppierenden Inflation*, der Abflachung der Zuwachsraten in der *Industrieproduktion* und des gestörten Gleichgewichts in der *Handelsbilanz*. Während es im ersten Jahr der Regierung Allende gelungen war, die Inflation auf 14 % und die Arbeitslosigkeit auf 3,8 % einzudämmen sowie einen Produktionszuwachs von 8,5 % auf dem Industrie- (und Kupfersektor) zu erreichen, sieht die Bilanz des zweiten Regierungsjahres erheblich schlechter aus. Die *Geldentwertung*, der Allende zu Beginn seiner Amtszeit durch einen allgemeinen Preisstop entgegengewirkt hatte, erreichte in den ersten neun Monaten dieses Jahres die Rate von 99,8 %. Den stärksten Preisauftrieb verzeichneten die *Nahrungsmittel*, bei denen die Jahresrate Anfang September mehr als 120 % betrug. So wurde beispielsweise in den letzten Monaten die Milch um 260 % teurer, Eier um 300 %, Käse um 640 % und frisches Gemüse sogar um 1000 % (vgl. SZ, 2. 11. 1972). Hier hatte die durch die Lohnerhöhungen im Jahr 1971 gesteigerte Kaufkraft der Massen zu einem Nachfragedruck geführt, dem weder die durch eine überhastete Agrarreform und illegale Landbesetzungen desorganisierte chilenische Landwirtschaft noch erhöhte Lebensmittelimporte nachkommen konnten. Die *Agrarimporte* stiegen von 150 Mill. Dollar im Jahr 1970 auf 350 Mill. Dollar, und die *Devisenreserven*, die im Herbst 1970 noch 350 Mill. Dollar betragen hatten, sind gegenwärtig auf 25 Millionen gesunken. Die Hoffnung, diesen Verlust durch die Verstaatlichung der Kupferminen, deren Produktion 85 % des gesamten Exports ausmacht, ausgleichen zu können, hat sich nicht erfüllt. Einmal hatten die Abwanderung qualifizierter Kräfte, das Fehlen von Ersatzteilen und gewisse Symptome der Desorganisation einen Produktionsrückgang zur Folge, zum anderen erlitt Chile durch das *Sinken des Kupferpreises* um 23 % nach dem Wahlsieg Allendes einen Einkommensverlust von 200 Mill. Dollar. Zudem bleibt — denkt man an die kürzlich durch die enteignete US-

Gesellschaft Kennecott bei einem französischen Gericht erwirkten Beschlagnahmung einer für Frankreich bestimmten Ladung chilenischen Kupfers an Bord des Frachters „Birte Oldendorff" — zu befürchten, daß Chile in Zukunft noch auf anderem Wege erhebliche Verluste erleiden könnte.

Durch das Sinken der Kupferpreise bei gleichzeitiger Verdopplung der Lebensmittelimporte hatte die *Zahlungsbilanz* Ende 1971 ein *Defizit* von 311 Mill. Dollar aufgewiesen; die Schätzungen für das Defizit des Jahres 1972 liegen zwischen 270 und 400 Mill. Dollar (NZZ, 11. 10. 72). Ausweglos aber wird die wirtschaftliche Lage Chiles durch die *Wirtschaftsblockade* von seiten der USA, deren *Kredite* von 270 Mill. Dollar (August 1970) auf 32 Mill. Dollar gekürzt wurden, und das Ausbleiben multilateraler Finanzhilfe.

Die innenpolitische Krise

Der Regierung Allende verblieb als Gegenmaßnahme nur die Einstellung der Lebensmittelimporte und die Einführung von *Rationierungsmaßnahmen*. Die nun einsetzende *Verknappung* auch der lebensnotwendigen Waren und die rapide Entwicklung des *Schwarzmarktes* traf am schwersten die Angehörigen der Mittelschicht mit festen Einkommen sowie die Arbeitnehmer der niederen Einkommensgrenze. Immer häufiger war es daher in den letzten Monaten zu Demonstrationen von chilenischen Hausfrauen gekommen, die mit leeren Kochtöpfen und lautem Geklapper gegen die Lebensmittelrationierung protestiert hatten.

Die wirtschaftliche Lage in Chile war Anfang Oktober derart gespannt, daß sich der am 9. Oktober ausgerufene *Streik der Lastwagenbesitzer*, der die Reaktion auf die von der Regierung geplante Gründung einer staatlichen Transportgesellschaft in der Südprovinz Aysen bildete, in kürzester Zeit zur bisher schwersten innenpolitischen Krise ausweitete. Die Lkw-Fahrer, deren Gewerkschaft ebenso wie der Arbeitgeber-Verband unter christlich-demokratischer Führung steht, solidarisierten sich sofort mit den mittelständischen Unternehmern. Bereits am 13. Oktober schlossen sich die *Einzelhändler*, die erstmalig im August in einen längeren Streik getreten waren, dem Streik an, was die Ausrufung des *Ausnahmezustandes* in der Mehrzahl der chilenischen Provinzen zur Folge hatte. Die Solidarisierung der Ärzte, Rechtsanwälte, Bankangestellten, Ingenieure, der Flugpiloten, der Kapitäne der Handelsschiffahrt und schließlich der Omnibusfahrer, die nacheinander ihre Arbeit niederlegten, ließen aus diesem Streik eine *Revolte des gesamten Mittelstands* werden, die eine Polarisierung der Bevölkerung in zwei Gruppen bewirkte und hinter der das Ziel der Opposition, eine Lähmung der gesamten Wirtschaft und letztlich den Sturz Allendes zu erreichen, sichtbar wurde.

Allende im Zugriff der Opposition

Aus dem in der ersten Phase beschränkten Konflikt entwickelte sich bald eine *politische Offensive* gegen das Regime der Unidad Popular, zumal es bald nicht mehr um berufsspezifische Forderungen ging, sondern um sehr weitgehende *politische Zugeständnisse*, die die Opposition in den letzten Monaten auf verschiedenste Arten versucht hatte, Allende abzuzwingen. Diese Politisierung des Streiks bedeutete aber zugleich eine einseitige Rekrutierung der Streikenden aus Anhängern der Opposition. Die beabsichtigte Lähmung des Landes mißlang, weil sich in allen Berufsgruppen regierungsfreundliche Kollegen fanden, die für die Streikenden einsprangen und den Betrieb aufrechterhielten. 17 000 Freiwillige stellten sich der Regierung zur Verfügung, um die beschlagnahmten Lastwagen zu fahren und die Lebensmittelversorgung der großen Städte aufrechtzuerhalten. Die Regierung selbst ergriff harte Maßnahmen, wie die Verhaftung der Anführer des Streiks, die Verhängung einer nächtlichen Ausgangssperre, die von der Armee kontrolliert wurde, und den Zusammenschluß der 125 privaten Rundfunkstationen zu einer *Senderkette*, die für die Dauer des Streiks nur Musik und Nachrichten der Regierung ausstrahlen sollte. Als einzelne Sender der Opposition aus dieser Regelung ausbrachen, wurden sie für sechs Tage geschlossen. Bei *Straßenunruhen*, die sporadisch auftraten und meist von rechtsstehenden Gruppen provoziert wurden, gab es Verwundete und Verhaftungen, insgesamt aber gelang es der Armee, die Demonstranten ohne größere Auseinandersetzungen auseinanderzutreiben und die Ordnung aufrechtzuerhalten. In der letzten Oktoberwoche schließlich nahm Allende diese Maßnahmen zurück und versuchte durch Gespräche mit den Streikenden das Ende der Krise herbeizuführen. Zugeständnisse, wie die Entlassung der Streikführer und Rückgabe der Transportmittel, blieben zunächst wirkungslos.

Die Forderungen, die am 21. Oktober der Regierung vorgelegt wurden, enthielten das Hauptanliegen der Opposition, die Forderung einer *Verfassungsreform, durch die jede Verstaatlichung ohne Autorisation des Parlaments untersagt wird* und die das gesamte Regierungsprogramm Allendes in Frage stellt. Allende brach die Verhandlungen daraufhin wieder ab. Das führte zu einem neuen Aufflackern der innenpolitischen Krise und zu Zusammenstößen zwischen rechten und linken Gruppen, die von der Armee erst durch das Auffahren von Panzern beendet werden konnten.

Gleichzeitig griff die Opposition zu einer parlamentarischen Waffe, mit deren Hilfe sie in den letzten Monaten immer wieder Kabinettskrisen und einen allzu häufigen Wechsel im Innenministerium ausgelöst hatte: sie stellte *Mißtrauensanträge* wegen Verfassungsbruchs gegen die Minister *Chonchol* (Landwirtschaft), *Matus* (Wirtschaft), *Palma* (Erziehung) und *Suárez* (Inneres). Hierauf trat das gesamte Kabinett zurück, und Allende stand erneut vor der Schwierigkeit der Neubildung des Kabinetts, die gleichzeitig eine Lösung der innenpolitischen Krise bringen mußte.

Eine Lösung der Krise?

Wie diese Lösung aussieht, die dem fast einmonatigen Streik ein Ende setzte, der dem Land nach der Schätzung Allendes einen Schaden von rund 400 Mill. DM gebracht hat (SZ, 2. 11. 72), ist mittlerweile allgemein bekannt. Allende nahm die Generäle *Huerta* und *Sepúlveda* in sein Kabinett auf und übertrug das umstrittene *Innenministerium* dem *Oberbefehlshaber der Armee, General C. Prats*. Dieser Schritt bedeutet Allendes Kapitulation gegenüber dem Streik des Mittelstands, dessen er ohne Hilfe der Militärs nicht Herr werden konnte, und gleichzeitig

einen Prestigeverlust der Unidad Popular, die deren Ende einleiten könnte. Es ist der vermutlich letzte Versuch, die *innenpolitische Stabilität* und den sozialen Frieden in Chile bis zu den *Parlamentswahlen im März 1973* zu sichern, bei denen 150 Abgeordnete und die Hälfte der 50 Senatoren neu gewählt werden.

Die von den meisten Beobachtern aufgeworfene Frage, ob die chilenische Armee trotz ihrer Verfassungstreue und der während des Streiks gewahrten Neutralität eines Tages die ihr teilweise und vorläufig übertragene Macht voll ergreifen wird, ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch schwer zu beantworten. General Prats hat nach der Übernahme des Innenministeriums mehrmals betont, Aufgabe des Militärs sei es nicht, eigenständig Politik zu machen, sondern die Verfassung zu schützen und die öffentliche Ordnung zu wahren. Das Verhalten der Hierarchie, die die doppelte Aufgabe übernommen hat, die Regierung Allende moralisch an die Verfassung zu binden und zugleich zur Beruhigung des politischen Klimas in parteipolitischer Distanz zu mahnen, hat zweifellos wesentlich zur vorläufigen Entschärfung der Krise beigetragen.

Zur Wahl des Oberrabbiners in Israel

Nach jahrelangen Verzögerungen wurden am 11. Oktober d. J. die neuen Oberrabbiner des Staates Israel gewählt: Rabbi *Schelomo Goren* für die aschkenasischen (ost- und westeuropäischen) und Rabbi *Owadja Joseph* für die sefardischen (orientalischen) Juden in Israel. Die Wahl erfolgte durch ein Wahlgremium, in welchem sowohl die Rabbiner als auch die Gemeinden (durch Laien, im besonderen durch eine Anzahl von Bürgermeistern) vertreten sind.

Ein längst fälliger Akt

Das Amt des Oberrabbiners ist *kein eigentlich geistliches Amt;* das Judentum besitzt seit dem Untergang des Heiligtums keine sakral-hierarchischen Institutionen. Dieses wurde vielmehr noch von der englischen Mandatsregierung eingeführt. Die beiden Oberrabbiner stehen einem Rabbinatsrat vor, und dieser ist das höchste administrative und jurisdiktionelle Gremium der jüdischen Kultusgemeinde in Israel. Er vertritt einerseits die Gemeinde gegenüber der Regierung und verwaltet andererseits die Gemeinden. Kein Rabbiner darf ohne Zustimmung des Rabbinatsrates zu jurisdiktionellen Funktionen ernannt werden. Zugleich fungiert der Rat als Appellationsgericht für die Rabbinatsgerichte. Unter deren Jurisdiktion fallen neben den allgemeinen religionsgesetzlichen Fragen auch alle Entscheidungen über den Personenstand (Eherecht und Erbrecht). Die Zusammensetzung der Rabbinatsgerichte ist daher für das öffentlich-religiöse Leben im Lande, aber auch für einen bedeutenden Teil der Rechtsprechung von entscheidender Bedeutung.

Der Rabbinatsrat und das Oberrabbinat waren bisher *immer von Repräsentanten der strengsten Orthodoxie besetzt.* Selbst die liberaleren Strömungen innerhalb der Orthodoxie hatten in diesem Rat keinen Vertreter. Die äußerst intransigente Haltung der Rabbinatsgerichte, im besonderen in den Fragen der Zugehörigkeit zum Judentum (vgl. HK, März 1970, 115) und in der Frage der sogenannten „Bastarde" (das sind Nachkömmlinge aus verbotenen Verbindungen, die zwar untereinander, nicht aber andere Juden heiraten dürfen), welche auf seiten der laizistischen und auch liberalreligiösen Juden größten Unwillen erregt hat und zuletzt die Regierungskoalition in Frage stellte, ist auch auf die Person des bisherigen Oberrabbiners *Untermann* und auf den von ihm dominierten Rabbinatsrat zurückzuführen.

Aus Furcht, daß ein liberalerer Kandidat in dieses Amt gewählt werden könnte, wurden die Wahlen über zwei Jahre hinausgezögert. Der von der Arbeiterpartei und von der nationalreligiösen Partei favorisierte und nun gewählte Rabbi *Goren* wurde auf mancherlei Weise verunglimpft und verleumdet. Auf Drängen bedeutender orthodoxer Gruppen kandidierte bei den letzten Wahlen nun auch noch einmal Rabbi Untermann in der Hoffnung, so die Wahl Gorens zu verhindern. Untermann unterlag allerdings mit 89 : 57 Stimmen (Jerusalem Post Weekly, 17. 10. 72). Auch der bisherige sefardische Oberrabbiner, der über sehr viele Anhänger verfügt, wurde nicht wiedergewählt. So konnte die Abwahl Untermanns eher wie ein Generationenwechsel erscheinen.

Liberal und vom Militär geprägt

Oberrabbiner Goren weicht vom Typus des herkömmlichen orthodoxen Oberrabbiners erheblich ab: Er ist 56 Jahre alt — also relativ jung — Generalmajor der Reserve, Fallschirmspringer, lange Zeit Oberrabbiner der Armee und zuletzt Oberrabbiner von Tel-Aviv. In der bisherigen Amtsführung des Armeerabbiners machten sich gelegentlich der Wagemut und die Phantasie des Fallschirmspringers bemerkbar. Obgleich die Orthodoxie und Observanz Gorens nie in Frage gestellt werden konnten, gelang es ihm doch, in einigen äußerst kritischen Fällen das *Religionsgesetz* auf eine eher unerwartete Weise anzuwenden und zu zeigen, daß diese Gesetze durchaus Möglichkeiten der Interpretation und Anwendung bieten, welche von der Mehrzahl der orthodoxen Rabbiner nicht wahrgenommen werden. Solche Entscheidungen waren vor allem für die Armee notwendig, als es darum ging, die Forderungen des Religionsgesetzes mit den Erfordernissen des Dienstes in der Armee besonders während des Krieges miteinander zu vereinbaren.

Der Elan Gorens machte sich sehr bald nach seiner Wahl — und noch vor der Amtsübergabe bemerkbar. Noch am Tage seiner Wahl erklärte Goren, er hoffe das Volk, das über viele religiöse Fragen gespalten ist, in Liebe zu vereinen. Er beabsichtige, eine *Versammlung von Oberrabbinern* aus aller Welt nach Jerusalem einzuberufen, um mit ihnen aktuelle Fragen des Religionsgesetzes zu erörtern (Haaretz, 16. 10. 72). Goren sprach nicht von einem *Synedrion,* welches in religionsgesetzlichen Fragen verbindlich entscheiden und mit sehr viel größerer Autorität als eine bloße Rabbinerversammlung handeln könnte. Die Zeit für ein Synedrion ist auch nach Gorens Ansicht noch nicht reif. Er ließ aber keinen Zweifel daran, daß er das Jerusalemer Rabbinat zu einem Instrument fortschrittlicher Entscheidungen und zu einem geistlichen Mittelpunkt des religiösen Judentums in der Welt machen möchte.

Bei gleicher Gelegenheit äußerte sich Rabbi Goren auch zu der in Israel gerade sehr brennenden Frage der Bastarde, indem er ankündigte, daß er beabsichtige, den Vorsitz in einem Gericht zu führen, welches demnächst einen ganz bestimmten und besonderen Fall aufs neue verhandeln sollte.

Der neue sefardische Oberrabbiner *Owadja Joseph,* wie Goren bisher Oberrabbiner in Tel-Aviv, machte dann allerdings gleich nach seiner Wahl klar, daß er Goren hier und auch sonst nicht folgen werde: Er fand es merkwürdig, daß Goren von einer internationalen Rabbinerkonferenz gesprochen habe, ohne ihn zu konsultieren — offenbar im Überschwang seines Erfolges —, und meinte, es bestehe kein Anlaß zu einer solchen Konferenz, da es noch so viele Probleme in Israel selber zu lösen gäbe. Auch würde er es z. B. ablehnen, an einem Gerichtshof zu fungieren, dem allein Goren präsidiere (Jerusalem Post Weekly, 25. 10. 72). Rabbi Joseph wollte damit klarstellen, daß es immerhin zwei Oberrabbiner in Israel gibt.

Konflikte zu erwarten

Damit zeichnen sich schon die *Konflikte* im Oberrabinat selbst ab. Goren ist dem bisherigen Rabbinatsrat verhaßt und sah es gern, daß die nicht wiedergewählten Mitglieder des Rabbinatsrates auch als Richter demissionierten. Rabbi Joseph versuchte dagegen eben dieselben Richter zum Bleiben zu bewegen, da die Verbindung von Rabbinatsrat und oberstem Rabbinatsgericht nicht zwingend sei. Obgleich auch Rabbi Joseph etwa im Vergleich zu seinem Vorgänger eher als fortschrittlich gilt, wird er Goren doch nicht folgen. Er ist wohl auch nicht gewillt, im publizistischen Schatten Gorens zu amtieren, der sehr wohl von sich reden und schreiben zu machen weiß. Rabbi Joseph wird versuchen, die lokal orientierten Rabbiner für sich zu gewinnen und wird auch in Zukunft eine eher konservative Linie verfolgen.

Der Oberrabbiner Goren wird nach seiner Amtseinführung erst einmal seine Position im Rabbinat konsolidieren müssen, darüber wird Zeit vergehen. Er wird sich auch entschieden gegen den Vorwurf behaupten müssen, das Religionsgesetz allzu dehnbar, zu spontan und mit zuviel Phantasie zu handhaben. Ob seine sehr phantasievolle Auslegung des Religionsgesetzes sich im Oberrabbinat ebenso bewährt wie in der Armee, scheint immerhin fraglich. Rabbi Goren wird vor allem versuchen, den *Abgrund, welcher heute die laizistischen oder religiös indifferenten Juden in Israel vom observant-orthodoxen Judentum trennt, nicht noch breiter werden zu lassen.* Aber seine Möglichkeiten sind hier nicht mehr sehr groß.

Wenn das Rabbinat demnächst in den Fragen der religiösen Trauungen z. B. und in den Fragen der Ehehindernisse nicht zu sehr viel großzügigeren Entscheidungen gelangt als bisher, wird die *Einführung der Zivilehe* unausweichlich, denn schon heute sind viele tausend junge Israelis von Ehehindernissen betroffen. Die Einführung der Zivilehe mit der daraus folgenden religionsgesetzlichen Trennung zwischen religiösen und nichtreligiösen Juden, würde dann das Rabbinat zwingen, das Eherecht noch strenger zu handhaben als bisher, um den Rest der Gemeinde zu bewahren. Wenn der neue Oberrabbiner nicht bald durch greifbare Erfolge Grund zur Hoffnung geben kann, daß hier ein Ausgleich zwischen den Forderungen großer Teile der Bevölkerung und den Forderungen des Religionsgesetzes möglich ist, dann wird vermutlich auch die viel zu lange hinausgezögerte Wahl des neuen Oberrabbiners nicht mehr viel ändern können.

Das Interview

Kann sich der Religionsunterricht regenerieren?

Ein Gespräch mit Prof. Günter Stachel

Der Religionsunterricht rangiert in der Reihe kirchlicher Problemfelder ganz vorne. Die Schüler rebellieren; die Lehrer geben zu, seinen vielfältigen Schwierigkeiten nicht gewachsen zu sein. Die Eltern, auch kirchlich orientierte Eltern, begegnen ihm mit Gleichgültigkeit oder Mißtrauen. Die Theoretiker des Religionsunterrichts, die Religionspädagogen und Katechetiker suchen auf verschiedenen Wegen nach Lösungen und bieten Alternativen an. Die Gemeinsame Synode hat das Thema seit ihrem Beginn auf dem Programm, findet aber offenbar nur mit Mühe durch die divergierenden Meinungen und Projekte hindurch zu einer zukunftweisenden Lösung (vgl. ds. Heft, S. 620). In einem Gespräch mit dem Mainzer Religionspädagogen und Katechetiker, Prof. G. Stachel, der durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannt geworden ist, bemühten wir uns um einen Überblick über die wesentlichen Fragestellungen und Neuansätze im Spannungsfeld zwischen pädagogischer Theorie und katechetischer Praxis. Weitere Berichte zur gleichen Thematik werden folgen.

HK: Herr Professor Stachel, der Religionsunterricht ist gegenwärtig nicht nur mit einer Menge schulischer und kirchlicher Probleme belastet, die er nicht lösen kann. Viele sagen, er sei krank, oder gar, ein tödlicher Bazillus fresse sich in ihn hinein. Was ist daran kirchliche Hypochondrie? Wie stark ist das Selbstmitleid und wie groß ist der Anteil der Religionspädagogik an solcher Krankheit?

Stachel: Niemand wird sagen können, der Religionsunterricht sei durch und durch gesund. Aber um seine Probleme richtig einzuordnen, muß man die gesamte Entwicklung vor allem im religionspädagogischen Bereich sehen. Vor 30 bis 40 Jahren gab es noch Religionslehrer, die nicht viel anderes taten, als den Katechismus abfragen und biblische Geschichten lesen und auswendig lernen

lassen. Inzwischen wurden erhebliche religionspädagogische Anstrengungen unternommen: in der Ausbildung der Religionslehrer, in der Konzeption der Lehrbücher, in der Bereitstellung pädagogischer Hilfsmittel. Man wird also im ganzen wohl nicht sagen können, der Religionsunterricht habe sich selber krank gemacht; allerdings ist etwas passiert, was sonst in keinem anderen Fach in dem Maße geschehen ist: Die Religionsdidaktik hat sich selbst in Zweifel gezogen. In ihr ist in einer außerordentlich kritischen Weise das eigene Tun unter die Lupe genommen und zum Teil auch in sehr scharfen Publikationen an die Öffentlichkeit gebracht worden. Dadurch ist auch die Aufmerksamkeit für dieses Fach außerordentlich geschärft. Dieses geschärfte Interesse hat umgeschlagen in spektakuläre Aktionen und Proteste innerhalb der Schülerschaft, aber es hat auch zu einem *Reflexionsniveau* im Religionsunterricht geführt, wie wir es in anderen Fächern gar nicht kennen. Heute ist der Religionsunterricht gewissermaßen zum Präzedenzfall einer nichtautoritären Unterrichtung junger Menschen geworden.

‚Religionspädagogischer Wegwerfkonsum'

HK: Die vermehrten Anstrengungen der Religionspädagogik führten aber nicht unbedingt zu spürbaren „Erfolgen". Die selbstkritische Phase des Religionsunterrichtes hat seine Malaise offenbar nur plastischer gemacht. Das Interesse am Problem mag gewachsen sein, aber Schüler und teilweise auch Eltern reagieren mit Abmeldungen. Die Lehrer erwecken manchmal den Eindruck, sie kämpften auf verlorenen Posten. Ihr Glück über den Präzedenzfall nichtautoritärer Erziehung scheint trotz — oder gerade wegen — mancher Lehren, die die Schule als ganze daraus ziehen kann, nicht sonderlich groß zu sein . . .

Stachel: Sie haben insofern recht, als es in der Tat so ist, daß die vermehrten Anstrengungen der Religionspädagogik sich auf die Praxis des Religionsunterrichts in gewisser Weise schädlich auswirken können. Und mancher verantwortliche Bischof oder manche verantwortlichen bischöflichen Stellen mögen meinen, die Religionspädagogen hätten die Praxis des Religionsunterrichtes so weit verunsichert, daß sich schon gar niemand mehr einen gesunden und guten Religionsunterricht zutraut. Dieser Vorwurf wäre so pauschal sicher ungerecht. Richtig ist, daß wir seit wenigen Jahren eine Religionspädagogik haben, von der ein bekannter Curriculumforscher neulich gesagt hat, sie sei mit einem „hochelaborierten Problembewußtsein" ausgestattet. Das führt natürlich dazu, daß die *Praktiker,* die vor 20 Jahren ausgebildet wurden, oder Praktiker, die an einem Ort ausgebildet werden, wo ein nicht besonders profilierter Religionspädagoge doziert, überhaupt nicht verstehen, was da auf der theoretischen Ebene verhandelt wird.

HK: Ist dieses hochelaborierte Problembewußtsein nicht eine recht euphorische Umschreibung für einen recht unübersichtlichen Pluralismus religionspädagogischer Richtungen?

Stachel: Wir haben es bei der Religionspädagogik oder Religionsdidaktik mit einer verhältnismäßig jungen Disziplin zu tun, die gewissermaßen noch pubertäre Allüren hat, im Vergleich etwa zur Exegese des Neuen Testaments, einer ausgereiften Disziplin in einer soliden, über hundertjährigen Geschichte. Dort ist es ja so, daß man sich, wenn ein Problem diskutiert wird, gegenseitig kritisiert, und in der kritischen Auseinandersetzung ergibt sich dann ein gewisser Konsens. Was durch einen solchen Konsens einmal abgedeckt ist, dem darf man ungestraft erst dann widersprechen, wenn man völlig neues Forschungsmaterial vorlegen kann. In der Religionspädagogik haben wir noch eine gewisse Hektik. Hier möchten viele sich erst einmal etablieren und sind der Meinung, das könnte nur gelingen auf dem Wege über Innovationen, über die Entdeckung neuer Positionen. Dadurch sind wir in einen wissenschaftlichen Wegwerfkonsum hineingeraten. 1965 waren wir so weit, daß wir exegetisch-hermeneutisch abgesicherte Vorschläge zur *Bibelkatechese* auch im katholischen Raum ausarbeiten und erste praktische Versuche machen konnten. Kaum war das im Gang, kamen schon die nächsten und sagten, biblischer Religionsunterricht sei als Ganzes eine überholte Angelegenheit. Man laufe damit bloß den Protestanten nach. Es komme auf einen am Lebenskontext oder *problemorientierten Religionsunterricht* an. Wir müßten mehr ethische Probleme anschneiden usw. Diese Phase wird nun abgelöst durch die Phase *curricularer Planung,* die im katholischen Raum — im evangelischen übrigens genauso — auch wieder auf die schnelle Art getrieben wird. Man läßt sich überhaupt keine Zeit, einen Problemkreis so gründlich durchzudenken, daß Fragen, die gestellt werden, einmal länger als ein oder zwei Jahre im Raum bleiben. Der Praktiker, der das betrachtet, muß auf diese Weise völlig durcheinanderkommen und sich fragen, woran soll ich mich denn eigentlich in dem Unterricht, den ich halte, orientieren.

HK: Aber was steht hinter diesem Wegwerfkonsum? Nur der publizistische Ehrgeiz von Religionspädagogen? Oder ist dieser nicht selbst eine Folge der Verunsicherung in der Praxis? Es wird doch gerade von dort her immer lauter die Frage gestellt, ob der Religionsunterricht, jedenfalls der schulische, noch sinnvoll zu halten ist?

Stachel: Ich möchte zunächst auf den ersten Teil Ihrer Frage antworten. Es ist in der katholischen Kirche in Deutschland — ich möchte es einmal so sagen — ein sehr gut ausgebildetes Machtstreben zu beobachten. An diesem Machtstreben partizipieren natürlich auch die führenden Religionspädagogen, so daß es zu Kulissenkämpfen kommt. Der eine versucht den anderen zu übertreffen und selber in die Führungsposition zu gelangen. Das ist der Sache nicht dienlich. Diese Entwicklung ist nicht nur in der Religionspädagogik, sondern in der ganzen Bundesrepublik Deutschland zu beobachten und wird durch das Berufungsverfahren unserer Universitäten unterstützt. Berufen wird man oder in seinen Arbeitsbedingungen verbessern kann man sich nur über Publikationen. Also sehen sich Leute gezwungen zu publizieren, was noch gar nicht ausreichend durchdacht ist und was für alle zu lesen sich unter Umständen gar nicht lohnt.

Der mißverstandene didaktische Problemhorizont

HK: Das ist sicher ein wichtiger, wenn auch zu häufig verschwiegener Gesichtspunkt. Wir möchten dennoch auf dem zweiten Teil unserer Frage insistieren. Ist nicht der konkrete religionssoziologische Kontext in der Schule (geringe „Gläubigkeit" bei den Kindern, mangelndes Mittun bei den Eltern, eine teils ambivalente Position der Religionslehrer selbst) das Grundproblem des Religionsunterrichts und der eigentliche Anlaß zu fragen, ob er überhaupt sinnvoll weitergeführt werden kann?

Stachel: Die Frage ist vollkommen richtig. Ich sehe die Sache zunächst so: Der Religionsunterricht ist für die meisten Menschen die einzige Stelle in ihrem Leben, an der sie der Institution Kirche begegnen und ihre Reaktion möglich oder sogar gefordert ist. Wer Predigten hört, hat zu schweigen. Wer Religionsunterricht hört, darf reden. Er besteht also im Religionsunterricht für den Schüler und in gewisser Weise auch für die Eltern, die von ihren Schülern über das, was vor sich geht, informiert werden, die Möglichkeit, sich zu artikulieren. Weiter: Die Entwicklung, so wie sie die Soziologen wie etwa *Thomas Luckmann* oder *Franz X. Kaufmann* sahen oder noch sehen, läuft weg von der institutionalisierten Religion hin zu einer stärker subjektiven oder auf die Tätigkeit von Gruppen bezogenen Religiosität. Nach anderen, etwa nach *Max Horkheimer,* droht Religion überhaupt auszusterben, gleichgültig, wie das von der kritischen Philosophie oder von der Soziologie her gesehen wird. Im Religionsunterricht ist spürbar, daß wir über die Zeiten der Volkskirche hinaus uns in einer rückläufigen Entwicklung befinden. Dies muß sich in Kritik am Religionsunterricht bedrohlich niederschlagen . . .

HK: . . . außer, so meinten jedenfalls manche in den letzten Jahren, der Religionsunterricht würde selber zu einer Institution der Kirchenkritik . . .

Stachel: . . . Das aber ist von der Sache her nicht legitim, und die Lehrer wären dem auch gar nicht gewachsen. Die Aufgabe für Lehrer beginnt schon ohne zusätzliche kirchenkritische Postulate derart anspruchsvoll zu werden, daß eigentlich nur noch die allerbegabtesten ihr gewachsen sind. Ein solcher Lehrer müßte ja gleichzeitig ein hohes Maß an theologischer Ausbildung und an theologischer Souveränität besitzen, um kritischen Fragen sich locker stellen und richtige Antworten ohne Verkrampfung geben zu können. Er müßte didaktisch viel mehr können als etwa ein Rechenlehrer oder ein Deutschlehrer, weil die verschiedensten Methoden im Religionsunterricht angewandt werden müssen, weil man hier in eine Fachsprache gebrachte Aussagen dieser Fachsprache wieder entkleiden und sie umsprechen muß auf das Grundschulkind oder auf den jungen Menschen. Schließlich und vor allem muß im Religionsunterricht gewissermaßen ohne Ausspielen der Autorität *gruppendynamisch* gearbeitet werden. Es ist schlechthin nicht einzusehen, wie es gelingen soll, für einen solchen Unterricht in kurzer Zeit ausreichend hochqualifizierte Lehrer in größerer Zahl zur Verfügung zu stellen. Die Erfahrung lehrt, daß der Unterricht nur dort gelingt, wo besonders qualifizierte Lehrer am Werke sind.

HK: Die jüngsten, wohl zuverlässigen Untersuchungen von *Norbert Havers* an Münchner Gymnasien erwecken neben vielen anderen Untersuchungen, Erfahrungen und Hinweisen aber nicht den Eindruck, als sei das Unbehagen der Schüler hauptsächlich durch Lehrer verursacht. Es ist offenbar der Inhalt des Religionsunterrichts, der nicht „ankommt".

Stachel: Hier muß man sich natürlich fragen, ob Schüler schon einen didaktischen Problemhorizont haben. Ich würde vermuten, daß sie das nicht haben und hier relativ oberflächlich zu urteilen geneigt sind. Andere Befragungen zeigen mindestens deutlich, daß in der gleichen Schicht, im gleichen Milieu, in der gleichen Stadt der eine Schiffbruch erleidet und eine Vielzahl von Abmeldungen hat, während der andere „ankommt", ihm außerordentlich vieles gelingt und er bei seinen Schülern beliebt ist. Daß der Schüler nicht durchschaut, warum er den einen sympathisch findet und den andern nicht, oder daß er das vordergründig beurteilt, ist ja wohl zu erwarten, weil ihm die didaktische Leistung als solche immer nur in personifizierter Form erscheint.

Protest gegen empirisch nicht faßbare Wirklichkeit

HK: Wir sind die letzten, die die didaktische Urteilsfähigkeit Halbwüchsiger überschätzen möchten. Auch Havers tut dies nicht. Aber sind Sie wirklich der Meinung, daß der bessere oder schlechtere Lehrer für den Schüler der Hauptgrund ist, beim Religionsunterricht zu bleiben oder sich davon abzumelden? Ist nicht vielmehr die Glaubenssituation und das geringe religiöse Interesse gerade bei Heranwachsenden der eigentliche Grund der Abmeldungen? Im übrigen gibt es die tödliche Langeweile im Religionsunterricht, wie Eltern und Lehrer bestätigen können, ja schon beim Kind in der Grundschule.

Stachel: Sie haben natürlich recht, das zu fragen. Ob es der hauptsächlichste Grund ist oder nicht, ist aber schwer zu beurteilen, weil die verschiedensten Variablen im Spiel sind. Da müßte man eine sorgfältige empirische Untersuchung anstellen. Solche Untersuchungen gibt es in Ansätzen, aber sie sind noch nicht so ausgereift, daß wir Ihre Frage klar beantworten können. — Natürlich gibt es auch inhaltliche Gründe, sich abzumelden. Bereits das Grundschulkind hat heute ein technisches Wissen, ein Verhältnis zur Realität in der Welt, daß ihm derartige Unsichtbarkeiten wie Gott und seine Eigenschaften, der Himmel und die Zukunft nach dem Tode usw. wesentlich weniger real erscheinen als die Bedienung von Knöpfen eines Apparats, das Umgehenkönnen mit Werkzeugen, das Führenkönnen eines Mopeds oder eines Automobils oder die Vorgänge, die sich bei einer Mondlandung abspielen. Hier zeigt schon, das meinten Sie wohl mit Ihrem Hinweis auf die tödliche Langeweile, das heutige Grundschulkind, wenn es intelligent ist, eine eindeutige Protesthaltung gegen die empirisch nicht abgedeckten religiösen Belehrungen, die beim Religionsunterricht gemacht werden, und dieser Protest setzt sich in der Jugendzeit forciert fort. Man empfindet einen Überdruß gegen ein Fach, bei dem man nichts zwischen die Zähne bekommt. Dies ist ein entscheidender Grund. Aber es gibt noch einen weiteren.

HK: Und der wäre?

Stachel: Es herrscht, dies muß man einfach auch sehen, eine allgemeine Schulkrise und ein Überdruß an der Schule überhaupt, mindestens wenn wir uns die Situation an den weiterführenden Schulen vor Augen halten. Die Schule ist doch eine Institution, die eigentlich nicht mehr genau weiß, was sie will, und die Schüler wissen nicht, was sie in ihr sollen. Der Religionsunterricht wird zum Prügelknaben. Man lehnt ihn ab, weil man hier ein Ventil findet und weil man hier endlich einmal zu zwei Freistunden kommt, in denen man sich von all dem erholen kann, was das Gymnasium einem zumutet.

HK: Auch diese Aspekte sind nicht zu leugnen. Aber welche Ursachen nehmen Ihrer Meinung nach den ersten Rang ein. Was ist Hauptgrund, was Begleiterscheinung?

Stachel: Der Hauptgrund ist die antiautoritäre Haltung der jungen Menschen, die sich auch und gerade gegen die Kirchen und ihre Vertreter wendet . . . Der Religions-

unterricht hat, soweit ich sehe, vor allem zwei Charakteristika, die gegen ihn einnehmen: 1. Er wird oft reizlos, unterfordernd in einer matten, antiquierten Sprache erteilt. 2. Es schiebt sich ein intellektuelles Herumhantieren an Glaubensproblemen oder Normendiskussionen in den Vordergrund, notgedrungen oft auf einem niedrigen Reflexionsstand. Vitalität, Überzeugungskraft, Schwung, Optimismus, alles Mitreißende fehlt — allerdings: es fehlt dem kirchlichen Leben in Deutschland überhaupt, nicht nur dem Religionsunterricht. Und es fehlt nicht nur dem kirchlichen Leben!

HK: Was kann der Religionsunterricht tun, um sich mit der von Ihnen geschilderten Wirklichkeitserfahrung des Schülers, des Kindes wie des Heranwachsenden, auseinandersetzen zu können bzw. um Ansätze für ein Verständnis der religiösen Dimension neu zu gewinnen?

Stachel: Zunächst einmal ist der Religionsunterricht hier natürlich auf die Hilfe dessen angewiesen, was man Kirche nennt. Wenn sich die deutsche katholische Kirche so entwickelt (und entsprechend die evangelische Kirche in Deutschland), daß sie für die Gesellschaft anziehender wird, dann wird auch Religionsunterricht anziehender. Es kann nicht Aufgabe der Religionspädagogik sein, das herbeizuführen. Wir Religionspädagogen können aber zweierlei tun. Erstens: Wir können versuchen, Religionslehrer so gut und so vielseitig wie möglich auszubilden. Dabei sind unsere Möglichkeiten begrenzt, weil wir keinen Einfluß oder fast keinen Einfluß darauf haben, welche jungen Menschen als Studenten zu uns kommen. Es sind im Moment ganz offensichtlich nicht vorwiegend diejenigen, die ihr Abitur mit 1 oder 2 machen. Das allein bedeutet freilich noch nichts, außer daß eben jene zur Zeit nicht oder kaum Theologie studieren, die sich ein Numerus-clausus-Fach zutrauen oder dort Zulassungschancen haben. Zweitens aber bleibt uns die curriculare Neuorientierung des Religionsunterrichtes als wichtigste und dringlichste Aufgabe. Sie bedeutet Abkehr von der ausschließlichen Vorlage, der Indoktrination kirchlichen Glaubens und der Einübung in den Vollzug dieses Glaubens und die Hinwendung zu einem Unterricht, der — sagen wir einmal global — problemorientiert vorgeht.

HK: Zum zweiten Punkt werden wir gleich kommen. Aber im ersten vermögen wir nicht zu folgen. Sie sagen, wenn die Kirche für die Gesellschaft anziehender werde, dann werde es auch wieder der Religionsunterricht. Ist das „Ansehen" der Kirche nicht zuletzt auch von einem glaubwürdigen Religionsunterricht abhängig? Und da ist wohl doch die Religionspädagogik angesprochen?

Stachel: Sie gehen davon aus, daß der Mensch erst Kind ist, dann Erwachsener. Nun folgern Sie: Wo Kinder und junge Menschen durch schlechten Unterricht verbildet werden, geht alles andere auch schief. Ich biete zwei Gegenargumente an: 1. Religionsunterricht ist nur ein Teil der humanen und der religiös-christlichen Erziehung, verantwortet also auch nur einen Teil des Ergebnisses. 2. Die Schule, der Unterricht ist so gut wie die Gesellschaft, die ihn trägt. Man reformiert nicht die Gesellschaft über die Schulen, sondern eine reformierte Gesellschaft sorgt für bessere Erziehung. Wären wir eine lebendige Kirche, so erteilten wir auch lebendigen Religionsunterricht. — Wahrscheinlich befinden wir uns in einem Regelkreis, der von der Kirche zum Unterricht, von dort zurück zur Kirche sich bewegt. Dennoch hat die Initiative von den Erwachsenen auszugehen, die die Kirche bilden.

Gemeindekatechese als Alternative?

HK: Dann wäre zunächst zu fragen, ob der Religionsunterricht als schulischer Religionsunterricht überhaupt zu halten ist oder ob die kirchliche, von der Gemeinde her konzipierte Katechese der „Religionsunterricht" der Zukunft sein wird?

Stachel: Bleiben wir zunächst beim ersten Teil Ihrer Frage. Ist der schulische Religionsunterricht zu halten? Das ist eine politische und verfassungsrechtliche Frage. Hier habe ich wenig Kompetenz. Es scheint mir, als ob die Verfassung noch für lange Zeit eine ausreichende Garantie böte, daß der konfessionelle Religionsunterricht, wenn man es böse mit ihm meint, in Ruhe sterben kann . . .

HK: Die Verfassung wird ihn in Ruhe nicht nur sterben, sondern für einige Zeit auch noch in Ruhe leben lassen, aber wenn der Religionsunterricht an sich selber stirbt . . .?

Stachel: Es gibt ein Problem, das anders gelagert ist als das juristische und politische, ich meine die Forderung nach der *Konformität dieses Fachs mit den anderen schulischen Fächern.* Diese hat doch wohl dazu geführt, daß alle Religionsdidaktiker, die irgendwie in der Öffentlichkeit gehört und beachtet werden, sich dafür entschieden haben, zu sagen, daß der Religionsunterricht an der Schule der Theorie dieser Schule für alle nicht entgegenarbeiten darf. Ist die Theorie der Schule für alle im Sinn von *Theodor Wilhelm* eine bestimmte *Wissenschaftsorientiertheit,* so wird auch der Religionsunterricht auf einem relativ wissenschaftlich hohen Reflexionsniveau in einer bestimmten kritischen Haltung erteilt werden müssen. Stellen wir *emanzipatorische Tendenzen* der Schule in den Vordergrund, wie es *Hartmut von Hentig* tut, so wird man nicht einen auf Autorität fixierenden, vergröbert gesprochen, verdummenden Religionsunterricht erteilen dürfen, sondern dieser Religionsunterricht wird ebenfalls zum kritischen Denken freisetzen müssen.

HK: Und die Alternative kirchliche Katechese?

Stachel: Diese kirchliche Katechese ist, allerdings als Einrichtung neben dem schulischen Religionsunterricht und nicht eigentlich als Alternative, seit einigen Jahren im Gespräch. Soweit ich informiert bin, ist der erste, der sie energisch gefordert hat, *Hubertus Halbfas* gewesen. Er hat seine Theorie inzwischen auch ausgefeilt. Sie sieht jetzt so aus, daß an der „Schule für alle" Religionsunterricht für alle erteilt wird, seine Bezugsdisziplin ist die Religionspädagogik, die ihrerseits sich an den Religionswissenschaften orientiert. Hingegen wäre die kirchliche Katechese bezogen auf Katechetik, die ihrerseits sich an Theologien orientiert.

HK: Wieso Theologien?

Stachel: Halbfas meint vermutlich eine Pluralität von Theologien, die ihre pluralen Auffassungen vertreten dürfen, ohne von irgendeiner Instanz her reglementiert zu werden. — Es gibt aber noch Konzeptionen kirchlicher Katechese, die von ganz anderswo herkommen. Für Halbfas ist kirchliche Katechese gewissermaßen die *Entlastung* des Religionsunterrichts, verbunden mit einer gewissen Ungebundenheit oder Nichtgebundenheit des Religionsunterrichts und der Religionspädagogik. Andere, gerade besonders kirchlich orientierte Religionspädagogen, die sich an der Katechetik orientieren, argumentieren von der kerygmatischen Position her und wünschen

sich die kirchliche Katechese, um damit den Ausfall an Einführung in die kirchliche Praxis aufzufangen, die im Religionsunterricht einfach nicht mehr geleistet werden kann. Sie empfinden stärker die Notwendigkeit von Schulseelsorge, von Sakramentenkatechese, von Einkehrtagen, Exerzitien usw. Sie subsumieren das unter dem Begriff kirchliche Katechese und sagen: moderner Religionsunterricht bedarf der Ergänzung durch typisch kirchliche Akte religiöser Erziehung.

HK: Ist dies nicht ein konsequenter Weg, wenn sich die Kirche eingesteht, die religiöse Gesamterziehung von den Eltern und vom Schüler her sei so beschaffen, daß ein glaubensorientierter Religionsunterricht in der Schule nicht mehr möglich ist?

Stachel: Für die gymnasiale Oberstufe mag dies als konsequent erscheinen. Die Grundschule aber ist meiner Ansicht nach nach wie vor in der Lage, in religiöse Vollzüge einzuüben, und soll Religionsunterricht in der Grundschule kindgemäß sein, wird er irgendwie „einüben" müssen.

HK: Ist nicht gerade in der Grundschule das personelle Problem am größten, da es dort an der Qualifikation der Lehrer noch am meisten fehlt?

Stachel: Sie haben recht, wenn Sie damit sagen wollen, daß der Grundschulreligionslehrer der bestausgebildete Religionslehrer sein sollte. Denn nicht der Lehrer an der gymnasialen Oberstufe muß das meiste leisten und hat die größte Verantwortung, sondern der Lehrer an der Grundschule. Aber meine Erfahrung zeigt mir jedenfalls auch bei Besuchen von Grundschulklassen, daß an der Grundschule in religiöse Vollzüge wirklich eingeführt werden kann. Mit Grundschulkindern kann man beten, meditieren, man kann mit ihnen Spiele machen, die liturgienah sind, und kann ganz ungeniert vom Glauben an Jesus Christus sprechen oder die Erzählungen des Neuen oder Alten Testamentes vortragen, ohne immerfort einen kritischen Filter vorschalten zu müssen, der dieser Altersstufe gar nicht angemessen wäre. Voraussetzung ist nur, daß man die zukünftige Entwicklung des Kindes zum jungen Menschen nicht durch verfehlte Theorien verbaut.

Die Frage ist, wem wir dienen wollen

HK: Könnte aber kirchliche Katechese überhaupt ersetzen, was in der Schule nicht mehr erreicht werden kann?

Stachel: In dieser Frage bin ich sehr skeptisch. Aus zwei Gründen kann sie es meiner Ansicht nach nicht. 1. Es gibt gar nicht so viele Leute, die kirchliche Katechese halten können. Wenn wir schon nicht genügend Religionslehrer haben und vor allem nicht genügend qualifizierte, wer kommt dann für die kirchliche Katechese in Frage? Die Pfarrer, die keinen Religionsunterricht mehr erteilen, weil sie an den Schulen nicht mehr ankommen, können die kirchliche Katechese zweifellos genausowenig mit Erfolg bewältigen, wie sie den Religionsunterricht mit Erfolg bewältigen können. Die Sonntagsschule in den USA, der Konfirmandenunterricht bei den Evangelischen, der Erstkommunionunterricht, soweit er noch üblich ist, das alles sind Marksteine religionspädagogischer Mißerfolge. Wenn wir einen neuen Markstein eines religionspädagogischen Mißerfolgs setzen wollen, dann brauchen wir nur vorschnell die kirchliche Katechese für Kinder und junge Menschen einzuführen. 2. Diejenigen jungen Menschen, die an der Schule nicht „autoritäre" Glaubensaussagen vorgelegt haben und nicht in religiöse Vollzüge eingeübt werden wollen, wünschen das auch im Raum der Gemeinde nicht. Sie reagieren auf Predigten, die einen Stil repräsentieren, wie wir ihn eben charakterisiert haben, genauso allergisch und widerwillig und ziehen sich zurück, wie sie dies im Schulunterricht tun. Ich glaube, daß wir in der Sekundarstufe I und II nur einen geringen Prozentsatz von Schülern für kirchliche Katechese werden motivieren können, und ich möchte deshalb dringend davon abraten, sich diese Schlappe überhaupt zu holen.

HK: Durch den Rückzug auf die kirchliche Katechese könnten aber wenigstens diejenigen, die willens sind, auch wenn es sich dabei um eine kleine Gruppe handelt, einen besseren Unterricht erhalten, als es beim Religionsunterricht in der breiten Schar der Schüler möglich ist. Wenigstens wären sie durch die nichtwillige Mehrheit nicht gestört.

Stachel: . . . Die Frage ist nur, wen wir bedienen wollen, ob nicht gerade die Störenfriede die Interessantesten sind. Und damit sind wir auch schon bei der Frage, ob der notwendige Schrumpfungsvorgang der Volkskirche zu einer Gettokirche der Braven führen soll oder ob er zu einer Kirche führen kann, die auch bestimmte elitäre Züge aufweist, was für mich nicht gleichbedeutend ist mit einer Kirche der Intellektuellen oder der Erfolgreichen. Ohne daß ich das überspitzen möchte, wäre mir doch die zweite Lösung bedeutend lieber.

HK: Die Kritischen und Schwierigen werden sicher die Interessanteren sein; den Unterricht auf diese hin zu orientieren, wäre ein mutiges Unternehmen, aber wenn man mit Religionslehrern spricht, und auch die Situation von den Schülern her zu bedenken versucht, so wird man sehr skeptisch, ob dieser Weg zum Erfolg führen kann.

Stachel: Ihre Skepsis nehme ich Ihnen gerne ab. Sie wird von vielen deswegen geteilt, weil vor allem die Schüler der gymnasialen Oberstufe, aber man merkt es heute bis in die Hauptschulen hinein, sich so ungebärdig betragen, zum Teil auch ausgesprochene humane Mangelerscheinungen zeigen, daß sie gar nicht offen und ansprechbar sind für etwas, was Tiefgang hat und worüber man einmal einige Minuten nachdenken müßte, bis man ein Urteil hat; insgesamt: daß also die humane Situation in der Schule ohnehin im Moment triste ist. Die permanente Forderung nach Gleichheit der Bildungschancen und nach allgemeiner Anhebung des Bildungsniveaus und was es so alles gibt, ist in ihrer Idealität vollkommen in Ordnung, an den Realitäten gemessen, besonders am Status der Humanität, wird das aber von manchen Zeitgenossen nicht ohne Grund als bloßes Gerede bezeichnet.

Erneuerung durch Erwachsenenbildung

HK: Genau das meinten wir. Sie aber wollen trotzdem am schulischen Religionsunterricht festhalten. Wie wollen Sie ihn dann gestalten? Soll er in erster Linie doch Glaubensinformation sein in einer mehr oder weniger kirchennahen Gestalt? Soll er Religionskunde sein oder mehr Erziehungshilfe, mehr Lebenshilfe?

Stachel: Darf ich, bevor ich diese Frage beantworte, noch etwas nachholen. Es gibt ja noch ein drittes Konzept von, wie man in der Sachkommission I der Synode sagt, kate-

chetischem Dienst der Kirche. Ich kann mich mit diesem Ausdruck noch nicht sonderlich anfreunden, aber ich hoffe, es wird uns noch etwas Besseres einfallen. Es gibt also die Konzeption kommunikativer Lernprozesse in der Kirche, die vor allem von der theologisch-religiösen oder, wenn Sie wollen, kirchlichen *Erwachsenenbildung* ausgeht. Und dies ist eine sehr wichtige Angelegenheit. Wir können es uns gar nicht leisten, bloß Religionsunterricht zu halten und dann alle Bildungsprozesse in der Kirche bleiben zu lassen, sondern wir müssen ernst machen damit, daß Kirche vor allem und zunächst dazu da ist oder richtiger darin besteht, mit den erwachsenen Menschen in Interaktion und Kommunikation zu treten.

HK: Sie würden also insgesamt der Erwachsenenbildung den Vorzug gegenüber den traditionellen katechetischen und religionspädagogischen Wegen geben. Stellt sich aber nicht nochmals die umgekehrte Frage? Ist die Erneuerung des Religionsunterrichts, wenigstens in Gestalt kirchlicher Katechese, nicht eigentlich Voraussetzung für eine fruchtbare theologische Erwachsenenbildung?

Stachel: Hier haben wir nun ein konkretes Exempel, nämlich die Gemeinde von *Isolotto*. Wie war es denn dort? Ich unterstelle einmal und glaube, daß das von Fachleuten kaum bestritten wird, daß die Gemeinde von Isolotto trotz ihres relativ niedrigen theologischen Reflexionsniveaus und ihrer, wissenschaftlich gewürdigt, nicht vorhandenen Didaktik und Psychologie den besten Ansatz zu einem Religionscurriculum geliefert hat, der in den letzten Jahren überhaupt entstanden ist. Wie war denn das möglich? Es war dadurch möglich, daß ein Pfarrer angefangen hat zu sagen, daß es Aufgabe der ganzen Gemeinde ist, zur Erstkommunion hinzuführen. Und im Laufe von einigen Jahren ist es ihm gelungen, etwa fünfzig „Katecheten", vom Studenten bis zum Fabrikarbeiter, Männer und Frauen, zu finden, die sich für diese Aufgabe engagiert haben. So kam es zu einem Prozeß theologischer Erwachsenenbildung, bei dem sich die Erfahrung von Arbeitern und Arbeitslosen mit dem Evangelium integrierte. Und dieser Prozeß war die Voraussetzung für eine erforderliche katechetische Leistung. Die katechetische Leistung war entsprechend erfolgreich, und es ist geradezu tragisch, daß der Erzbischof von Florenz nichts Besseres zu tun wußte, als das Feuer, das hier aufflammte, schleunigst auszulöschen.

HK: Das könnte vermutlich auch bei uns passieren. Aber wir möchten nichts böswillig unterstellen, sondern unsere Zweifel anmelden, ob es zu einer solchen Gemeindebildung bei uns überhaupt kommen könnte und ob das Beispiel auf unsere Situation übertragbar ist.

Stachel: In zweierlei unterscheiden wir uns sicher von den Italienern. 1. Kein deutscher Bischof wäre dazu in der Lage, in einem kanonistischen Geheimverfahren einen Pfarrer und seine Gemeinde zu erwürgen. Das wäre völlig ausgeschlossen. 2. Wir sind natürlich auch nicht so locker, so fröhlich und optimistisch wie die Italiener. Wir gehen viel zu grundsätzlich an solche Dinge heran. Ich weiß aber aus Erfahrung, daß die Abende mit Erwachsenen in Pfarrgemeinden, bei denen man von konkreten Fragestellungen ausgeht, sehr gut gelingen. Sie können mit jeder Pfarrgemeinde sofort in Projektgruppenarbeit von Erwachsenen jeden Milieus treten, wenn Sie z.B. einen Abend über Erziehungsfragen ansetzen. Da braucht kein Referent einen Vortrag zu halten. Es muß nur ein Organisator des Gruppenprozesses zur Verfügung stehen, dann zeigen die Eltern eine solche Wachheit, eine solche Vielfältigkeit an Aspekten, eine solche Interessiertheit, daß man nur die vielen Impulse und Einfälle ordnen muß. Ein Pfarrer, der in seiner Gemeinde keine „Begabungen" vermutet, sagt am Ende eines solchen Abends, er habe nicht geglaubt, daß so etwas möglich sei.

Welche Lernziele sind zu setzen?

HK: Wir sind nicht so optimistisch. Aber da Sie sich entschieden für die Beibehaltung des schulischen Religionsunterrichtes aussprechen, zurück zu der Frage: Welches Lernziel würden Sie ihm setzen?

Stachel: Ich möchte hier nur die wichtigsten inhaltlichen und zielhaften Aspekte nennen und dabei versuchen, zu einer Option zu kommen. Nicht mehr möglich scheint mir ein ausschließlich *kerygmatisch konzipierter Religionsunterricht*, d.h. ein Religionsunterricht, der unmittelbar dem Glauben des Schülers dient, der ihn in den Glauben einführt oder der gar als Nachwuchssicherung für die Kirche verstanden wird. Ein solcher Unterricht stünde mit den Zielsetzungen anderer Fächer an der Schule für alle derart im Widerspruch, daß trotz vorhandener Verfassungsgarantie sein Überleben völlig zweifelhaft wäre. Ausschließen möchte ich auch den *religionskundlich überkonfessionellen Unterricht*, wie ihn einige gefordert haben. Dieser Religionsunterricht wäre gar nicht überkonfessionell, sondern würde eine Art „dritter Konfession" repräsentieren, nämlich die Konfession derer, die sich auf keinen Fall katholisch oder evangelisch oder christlich festlegen möchten. Von einem solchen Religionsunterricht müßte man sich genauso abmelden können wie vom katholischen und evangelischen. Für ihn besteht nur dann Bedarf, wenn die „Konfession", die er vertritt, zahlreich genug ist und ausreichend (entsprechend vorgebildete) Lehrer zur Verfügung stehen.

HK: Müssen wir damit aber nicht einer Grundstimmung bei den Eltern entgegenarbeiten? Gerade sie scheinen weitgehend kein Verständnis mehr für einen konfessionell erteilten Religionsunterricht aufzubringen.

Stachel: Sie meinen aber vermutlich nicht den überkonfessionellen religionskundlichen, sondern den *bikonfessionellen Religionsunterricht.*

HK: In erster Linie ja.

Stachel: Dieser ist natürlich ein anderes Problem. Es ist schon nicht so einfach zu sagen, was konfessioneller Religionsunterricht ist. Ist es die Konfessionalität des Lehrers? die Konfessionalität der Lehre? die Konfessionalität aller Schüler? Alle drei Elemente sind bereits durch die Praxis unterspült. Ich meine aber, man sollte diese Frage auch ruhig der Praxis überlassen. Ich möchte hier keine Statements abgeben und bin auch dagegen, daß die Vollversammlung der Synode hierzu sich erklärt. Wir sollen schlicht und einfach bei dem bleiben, was uns die Verfassung garantiert, und sollen versuchen, diesen Rahmen richtig auszufüllen. Wenn wir es richtig machen, wird das auch der Tendenz, die Sie eben apostrophiert haben, dienen, nämlich nicht neue Gräben aufzureißen, sondern beim Zuschütten von Gräben mitzuhelfen.

HK: Was soll dann innerhalb dieses Rahmens positiv geleistet werden, und wie kann es geleistet werden?

Stachel: Es besteht beinah ein Konsens darüber, daß schulischer Religionsunterricht nach drei Grundrichtungen konzipiert wird. Eine erste Grundrichtung — sie wurde begründet von *Martin Stallmann* und *Gert Otto* und ist später von Hubertus Halbfas und anderen übernommen worden — versteht Religionsunterricht als *Interpretation von Überlieferung,* die Gegenwart verständlich macht. Christlich religiöse Überlieferung begründet die Gegenwart. Wer sie nicht kennt, kann die Gegenwart nicht verstehen. Ein solcher Unterricht interpretiert vorwiegend Dokumente; seine Arbeitsweise ist vorwiegend hermeneutisch.

HK: Sind die Schwierigkeiten mit dem Geschichtsunterricht nicht eine Warnung, vom Debakel des kirchengeschichtlichen Unterrichts im evangelischen Bereich ganz zu schweigen?

Stachel: Eine noch größere Warnung wäre für mich das dafür notwendige quasi akademische Niveau des Unterrichts. Ein solcher Unterricht würde außerordentlich schwierig sein und die meisten Schüler außerordentlich langweilen. Der Zürcher Religionspädagoge *Leuenberger* hat schon vor Jahren darauf hingewiesen, daß diese Position vermutlich keine Zukunft hat. Darum bevorzuge ich auch die Position 2 und 3, die ich noch entfalten möchte. Die zweite Position: Religionsunterricht hat menschliche Wirklichkeit, menschliches Dasein zu interpretieren. Auch an der Entwicklung dieser Position ist Halbfas beteiligt gewesen mit seinem von *Paul Tillich* inspirierten Verständnis von Religion als *Erschließung der Tiefe der Wirklichkeit.* Dies läßt sich auch von der Bibel her bewerkstelligen. Wenn ich mich in den sechziger Jahren nachdrücklich an der Bibelkatechese orientiert habe, dann habe ich immer genau das im Auge gehabt, daß nämlich das Schriftwort imstande ist, die Wirklichkeit des Kindes und des jungen Menschen zu erschließen und daß der Umgang mit Schrifttexten eigentlich ein *hermeneutischer Umgang mit dem Denken, dem Fühlen und den Erfahrungen des Menschen* ist. Deshalb wird Religionsunterricht auch weiterhin biblischer Unterricht sein müssen. Man kann zwar nicht mehr die These vertreten, er müsse *ausschließlich* biblischer Unterricht sein, denn er wird ebensosehr *problemorientierter Religionsunterricht* sein müssen. Wir werden aber nicht immer nur unsere aktuellen Probleme wiederkäuen dürfen, sondern werden uns auch von der Schrift wie überhaupt von der Tradition fragen lassen müssen, ob wir denn die wirklichen Probleme ernst genug ins Auge fassen und ob sie uns überhaupt noch auffallen, z. B. die Tatsache, daß wir Wesen sind, die auf ihren Tod hin leben.

Chancen eines problemorientierten, erziehenden Religionsunterrichts

HK: War dann die ständig variierte Klage, die „Sprache" der Bibel lasse sich nicht in heutige Wirklichkeitserfahrung übersetzen, Spiegelfechterei, oder unterschätzen Sie nicht doch etwas den aufgetürmten Berg hermeneutischer Probleme?

Stachel: Ich glaube in der Tat, daß die Bibel in den Mittelpunkt gehört, aber ich bin mir auch der großen Schwierigkeiten bewußt, die sich in den Weg stellen. Als wir seinerzeit endlich den Anschluß an die Bibelkatechetik der Evangelischen fanden, wurden wir gewissermaßen mit deren Beschwerden kurzgeschlossen. Diese waren nämlich gerade dabei, es satt zu haben, ausschließlich und immer biblisch indoktriniert zu werden. Dieser Umstand hat sich natürlich auch auf uns ausgewirkt, obwohl bei den Katholiken noch nicht der geringste Anlaß bestand, darüber zu klagen, man werde immerfort „mit Schriftworten beworfen wie mit Steinen", wie es *Ernst Wiechert* einmal gesagt hat. — Nun aber zu Ihrer Schwierigkeit. Ich glaube, die Behandlung von biblischen Texten erfordert eine gute Propädeutik. Man muß human und kultiviert, und zwar ziemlich human und kultiviert sein, um Texte der Schrift geschichtlich *und* in ihrem bleibenden Aussagegehalt verstehen zu können. Hier ist die Notwendigkeit des Arbeitens im Verbund mit anderen Fächern ganz eindeutig gegeben. Wir haben aber doch parallel zum Religionsunterricht einen Deutschunterricht, der auf einem stets steigenden Niveau schwierige Texte zu interpretieren gelernt hat. Auch der Hauptschüler begegnet heute Werken der Dichtung, Werken der Musik von einem erheblichen Schwierigkeitsgrad. Er lernt auch in Rundfunk und Fernsehen einiges. Warum sollte es uns denn nicht gelingen, jungen Leuten das Ohr für biblische Texte zu öffnen, wenn es sich lohnt, das zu tun — und daß sich das lohnt, daß das sogar im strengen Sinn des Wortes notwendig ist, daran zweifle ich keinen Augenblick. Wir können doch nicht einfach unsere wertvollste Tradition preisgeben, nur weil sie sich schwer erschließt.

HK: Darauf könnten wir uns sehr wohl einigen. Sie sprachen aber vorhin neben dem geschichtlich-hermeneutischen Religionsunterricht und dem biblisch-anthropologisch orientierten Unterricht noch von einer dritten Position . . .

Stachel: Diese Position ist der erziehende, der zum religiösen Lebensvollzug vorbereitende Religionsunterricht: *Religionsunterricht als Lebenshilfe!* Wir wenden uns, glaube ich, jetzt stärker wieder unserem Eigentlichen zu. Es gibt immer mehr Religionsdidaktiker, die sagen, wenn wir nicht aufhören, nur Überlieferungsprobleme zu hinterfragen oder nur Humanität und gesellschaftliches Engagement zu predigen, dann werden wir ziemlich bald aus der Schule herausbefördert. Religionsunterricht ist nun einmal *Religions*unterricht und nicht Sozialkunde. Deshalb, meine ich, gewinnt ein *erziehender Religionsunterricht* von neuem an Position, sofern er aufgrund der religiösen Tiefe, die in ihm erschlossen wird, Hilfe zu menschlichem Handeln bieten will. Er wird dies nicht so sehr in der Vermittlung von Normen, eher in Form von Beispielen und Modellen christlichen Handelns tun können. Solcher Unterricht soll auch hinführen zu einer letzten Sinnerfüllung und den Menschen auf eine mögliche Transzendenz verweisen oder im Sinn Rahners für eine absolute Zukunft aufschließen. Auf diese Weise kann er auch zur Entwicklung neuer Kommunikationsformen und zur Selbstfindung beitragen: Die Hinführung zur Meditation scheint mir eine der allerwichtigsten Aufgaben von Religionsunterricht zu sein, selbstverständlich auch die Anleitung zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung und das wiederum gerade in Konfrontation mit dem historischen Jesus von Nazareth und der Auslegung des Zeugnisses von ihm.

Forderungen an die theologische Ausbildung

HK: Eine solche Konzeption setzt aber wohl eine gründliche Erneuerung der theologischen Ausbildung insgesamt,

vor allem ihres Praxisbezugs und damit auch eine engere Kooperation zwischen Religionspädagogik und systematischer Theologie voraus . . .

Stachel: Zweifellos besteht eine Analogie zwischen religionsdidaktischen Bemühungen und hochschuldidaktischen Bemühungen innerhalb der theologischen Fakultät. Der *Problemstand* ist in beiden Bereichen ein ganz ähnlicher. Das zeigt sich darin, daß man heute wohl mit Recht fordern darf, es müsse der Aufbau einer theologischen „Systematik um ihrer selbst willen" unterbleiben und an die Stelle eines solchen Systems eine Theologie treten, die sich dem Leben öffnet und die auf die Probleme der heutigen Zeit eingeht. Eine solche Theologie darf sich natürlich nicht im bloß Aktuellen verlieren oder nur punktuelle, unsystematische Antworten geben. Dennoch ist der Praxisbezug theologischer Forschung so entschieden zu betonen, daß man sagen darf, Wert oder Unwert der theologischen Forschung der Gegenwart entscheidet sich daran, wie stark der Praxisbezug der theologischen Disziplinen ins Spiel gebracht wird.

HK: Aber werden Theologie, Religionspädagogik und der Religionsunterricht selbst nicht erst dann praktisch im Sinne des Glaubens, wenn eine Konzentrierung auf die Grundfragen des Christentums als Offenbarungsreligion vorausgeht? Meinten Sie das, als Sie vorhin von der Hinwendung zum Eigentlichen sprachen? Oder wie sehen Sie diese Frage?

Stachel: Wir werden, glaube ich, zwei *Grundfragen* beantworten müssen. Die erste ist schon durch die Forschungsarbeit vor allem der biblischen Theologie vorbeantwortet worden und muß nun systematisch entwickelt werden. Es ist die Frage, *was die Offenbarung von den Menschen eigentlich will.* Was wollte das Evangelium eigentlich bringen? Welche Veränderungen werden von Jesus von Nazareth gefordert, geschenkt, angeboten? Die zweite Frage, die wir beantworten müssen, geht mehr von der Situation der Menschen von heute aus. Sie lautet: *Wie sieht der Christ von heute aus,* der als globale Zielsetzung der ganzen religiösen Erziehung und lebenslangen Kommunikation vorgestellt wird, sofern sie von Christen zu leisten ist? Diese Problemstellung ist für Religionsdidaktik und Theologie in gleicher Weise verbindlich, aber sehr schwer zu beantworten. Es dürfte notwendig sein, eine Art geordneter Klassifikation (man nennt das Taxomonie) religiöser Eigenschaften und Verhaltensweisen bzw. spezifischer Momente christlichen Glaubens und christlichen Verhaltens (nämlich praktizierter Liebe) zu erheben. Dies ist eine empirische und zugleich normative Problemstellung. An deren Lösung müssen Theologen und Nichttheologen, Christen und Nichtchristen, Theoretiker und Praktiker mitwirken. Für mich als christlichen Religionspädagogen steht allerdings fest, daß der gemeinsame Nenner der möglichen Antworten die Botschaft des Evangeliums und seine Auslegungsgeschichte zu sein hat.

Diskussion und Kontroverse

Zwischen Kirche und Gesellschaft

Was haben die Synodenumfragen zutage gefördert?

Im Oktoberheft (S. 505 ff.) veröffentlichten wir eine ausführliche kritische Würdigung des Forschungsberichts über die Synoden-Umfragen „Zwischen Kirche und Gesellschaft" (Verlag Herder, Freiburg 1972) durch Prof. F. X. Kaufmann (Bielefeld). Kaufmann setzte sich darin neben den grundsätzlichen Schwierigkeiten sozialwissenschaftlicher Dateninterpretation im religiös-kirchlichen Bereich vor allem mit zwei Kernthemen des Forschungsberichts, dem ihm zugrunde liegenden Wertorientierungssystem und dem sog. Ritualismusverständnis des Berichts, auseinander. Dazu übersandte uns der Verfasser des Forschungsberichts, Prof. G. Schmidtchen (Allensbach/Zürich), eine Stellungnahme, in der er sich kritisch mit den Einwendungen von Prof. Kaufmann auseinandersetzt. Prof. Schmidtchen legt dabei zum Thema Ritualismus speziell bei Jugendlichen zur Unterbauung seiner Folgerungen im Forschungsbericht teils neues Vergleichsmaterial vor, das er einer im Auftrag der VELKD erst im laufenden Jahr von Allensbach durchgeführten Paralleluntersuchung im protestantischen Bereich entnimmt. Wir veröffentlichen seinen Beitrag hier und geben gleichzeitig Prof. Kaufmann Gelegenheit, seinen Standpunkt bzw. seine Bedenken nochmals zu präzisieren. Der Leser kann sich an Hand dieser Diskussion unmittelbar ein Bild machen vom Ausmaß und von den Grenzen sozialwissenschaftlicher Erkenntnishilfe bei einer nüchternen und unvoreingenommenen Prüfung religiöser und vor allem kirchlicher Tatbestände, die für die Verkündigung und die praktische Seelsorge von Bedeutung sind.

Gerhard Schmidtchen

Kirche ohne Gesellschaft?

Kritisches und Antikritisches zum Forschungsbericht über die Synoden-Umfragen

Der Bielefelder Soziologe Prof. *F. X. Kaufmann* hat zu dem Forschungsbericht „Zwischen Kirche und Gesellschaft" in dieser Zeitschrift (vgl. HK, Oktober 1972, 505 ff.) kritische Rückfragen gestellt. In der Kritik sind auch Anfragen an den Autor der Untersuchung enthalten, die ich im Sinne der Fortsetzung eines Dialogs gern aufgreifen möchte. Auf Nebenfragen der Kritik kann ich hier nicht eingehen. Nur auf einen Punkt sei hingewiesen. Kaufmann bemängelt an einer Stelle die unterschiedliche Verwendung des Wortes Dissonanz. Von Dissonanz spricht man, wenn zwei Kognitionen sich im Widerspruch befinden. Vorn im Forschungsbericht ist ein Test als Dis-

sonanztest bezeichnet worden; hier werden Widersprüche zu Protokoll gegeben zum Thema: die Kirche sagt — ich sage. Später wird das Wort Dissonanz auch verwendet für die fehlende Kongruenz zwischen der Vorstellung, für welche Werte die Kirche steht und für welche Werte man selbst steht. In beiden Fällen liegt völlig konsequenter Sprachgebrauch vor. Es ist klar, daß Dissonanz an verschiedenen Stellen des Untersuchungsmaterials auftreten kann und dann auch so bezeichnet werden darf.

1. Gibt es keine jugendlichen Ritualisten?

Der Forschungsbericht deckte einen Zusammenhang auf, der jeden Pastoraltheologen und Soziologen stutzig machen muß. Gerade unter jüngeren Kirchgängern ist die Zahl derer besonders groß, die am Gottesdienst teilnehmen, ohne sich der Kirche als gläubige Mitglieder verbunden zu fühlen. Sie folgen einem Ritual, ohne seine Inhalte zu akzeptieren, ohne sich am spirituellen Geschehen mit voller Motivation beteiligen zu können. Dies wurde mit der Frage ermittelt, ob man sich als gläubiges Mitglied der Kirche fühle und fest zu ihrer Lehre stehe. Der Forschungsbericht blieb bei dieser Feststellung nicht stehen, sondern nahm die Motivation dieser Ritualisten unter die Lupe. Ergebnis: Sie ist durchweg schwächer als die der Katholiken, die im Selbstgefühl der Orthodoxie am Kirchenbesuch teilnehmen. Kaufmann wundert sich wenig über den Befund, sondern hält ihn nur für ein Sprachphänomen. Es handle sich um ein Standfestigkeitsstereotyp, das junge Menschen weniger gut auf sich beziehen könnten als ältere. Mit anderen Worten: Kaufmann hält die Aussagen über den Glauben für Aussagen über die Bereitschaft zum Konformismus. Wenn das stimmt, wäre Ritualismus unzweckmäßig definiert, und zwar durch einen unstabilen Index, der bei jungen Menschen etwas anderes bedeutet als bei älteren.

Wir sind in der Lage, diesen Einwand zu überprüfen. In der Umfrage unter Angehörigen der VELKD ist einmal die gleiche Frage gestellt worden wie in der katholischen, ob man sich als gläubiges Mitglied der Kirche fühle. Zweitens wurde gefragt, wie man zu Jesus Christus steht. Hier zunächst das Gesamtergebnis dieser Frage mit den drei Antwortmöglichkeiten:

FRAGE: „Hier unterhalten sich drei über Jesus Christus. Wenn Sie das bitte einmal lesen und mir dann sagen, welchem Sie am ehesten zustimmen würden." (Vorlage eines Bildblatts.)

	Sommer 1972 Lutherische Protestanten insgesamt
„Jesus Christus ist der Sohn Gottes. Er hat den Menschen Gottes Wort verkündigt, und das gilt heute ebenso wie vor 2000 Jahren"	32 %
„Jesus Christus war nur ein Mensch. Aber seine Lehren, wie wir leben sollen, enthalten so viel Wahrheit, daß wir uns auch heute noch danach richten können"	36 %
„Jesus Christus war zwar ein großer Religionsstifter, aber heute, nach 2000 Jahren, kann uns das Christentum nicht mehr viel sagen"	19 %
Stimme keinem zu	5 %
Unentschieden, kein Urteil	8 %
	100 %

In dieser Umfrage unter Lutheranern gibt es also zwei Indizes für Orthodoxie, zwei Möglichkeiten, Ritualisten zu definieren. Beide Definitionen führen zu einem Ergebnis, das nahezu vollkommen mit dem in der Synoden-Umfrage übereinstimmt: unter jungen Menschen ist die Zahl der Ritualisten am größten. Die Übereinstimmung ist auch dem Zahlenniveau nach erstaunlich. Damit ist der Nachweis geführt, es ist nicht Antikonformismus, weswegen junge Menschen erklären, sie seien keine glaubensfesten Mitglieder ihrer Kirche, sondern es ist die Tatsache, daß sie im orthodoxen Sinne nicht mehr glauben. Sie sind großenteils Anhänger des Symbolismus, wenn sie nicht Jesus Christus für eine historische Figur halten, deren Relevanz erloschen ist. Den Antworten auf diese Entscheidungsfrage, wie man zu Jesus Christus steht, kann man nicht mehr entgegenhalten, es sei antiautoritärer Widerstand gegen zur Schau gestellte Standfestigkeit und Starrheit, die so viele junge Menschen und eben auch junge Kirchgänger auf die Seite der Symbolisten oder Skeptiker treten lassen. Freilich stehen wir damit vor ganz neuen Problemen. Ritualismus kann man immer nur in bezug auf die Normen einer Institution definieren. In dem Moment, in dem die Theologie — und das gilt insbesondere für die protestantische Kirche — hergebrachte Orthodoxie überschreitet, erfüllen unter Umständen auch Kirchgänger, die im klassischen Sinn nicht orthodox sind oder sich nicht so vorkommen, die Bedingungen der Institution, wären demzufolge eigentlich keine Ritualisten. Aber so wie die Dinge stehen, wie Kirche und ihre Normen heute gesehen werden, scheinen Kirchgang und Glaube insbesondere bei jungen Menschen auseinanderzutreten mit einem deutlich in einer Motivabsenkung symptomatisch werdenden Konflikt der Gefühle.

Hier ist ein neuartiges Problem, und ich finde es völlig verkehrt, daß Herr Kaufmann diesen Befund mit einer so raschen Bemerkung wegwischen will. Es ist notwendig, ihm nachzugehen. Warum gehen Leute, die ihrer eigenen Vorstellung nach nicht die geforderte Glaubensqualifikation aufbringen, dennoch in die Kirche? Vieles spielt hinein. Einiges, was wir wissen, und mehr, was wir nicht wissen. Die soziale Kontrolle des Kirchgangs, das Beibehalten des Kirchgangs als einer durch die Gruppe — sei es die Familie oder die Jugendlichengruppe — abgestützten Aktivität dürfen nicht unterschätzt werden.

Jugendliche Ritualisten[1]

Zwei Definitionen und übereinstimmende Ergebnisse

ALTERSGRUPPEN	Anteil der Ritualisten unter den regelmäßigen Kirchenbesuchern bei lutherischen Protestanten Beispiel 1	 Beispiel 2	 bei Katholiken
16—29 Jahre	48 %	43 %	46 %
30—39 Jahre	25 %	29 %	33 %
40—49 Jahre	24 %	26 %	25 %
50—59 Jahre	24 %	12 %	14 %
60 Jahre und älter	21 %	14 %	14 %

[1] QUELLEN: VELKD-Umfrage 1972, Synoden-Umfrage 1970/71
Ritualisten sind hier definiert als Personen, die jeden oder fast jeden Sonntag zur Kirche gehen und — nicht erklären: ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre (hier: Lutherische Protestanten, Beispiel 2, sowie Katholiken), die nicht der Äußerung zustimmen: Jesus Christus ist der Sohn Gottes. Er hat den Menschen Gottes Wort verkündigt, und das gilt heute ebenso wie vor 2000 Jahren.

Ein Anzeichen ist zum Beispiel, daß Ritualisten in nicht unbeträchtlichem Umfang am kirchlich organisierten Leben teilnehmen. Natürlich einfacher zu interpretieren wäre ein soziologischer Bilderbuchbefund, daß es unter

älteren Menschen mehr Ritualisten gibt als unter jüngeren. Die Überraschung, die davon ausgeht, daß es sich in der Wirklichkeit umgekehrt verhält, deutet auf Mängel der soziologischen Theorie hin, die der Kritik zugrunde liegen. Nicht die allmähliche spirituelle Aushöhlung einer Verhaltensform ist die Regel, sondern die Aufrechterhaltung von Verhaltensweisen, die spirituell nicht gedeckt sind gerade in der Jugend. Das könnte ein generelles strukturelles Problem jeder Sozialisationsphase sein. Vieles, insbesondere der zunehmende Ausfall des Elternhauses als religiöse Sozialisationsinstanz (dies zeigt die VELKD-Untersuchung), spricht dafür, daß rollenkonformes Verhalten ohne spirituelle Basis, ohne eine autonome Motivation organisierbar ist — zur Zeit noch.

2. Gesellschaft als Phantom?

Der Nachweis von Spannungen zwischen gesellschaftlichen Rollenanforderungen und Denkstilen, greifbar in Auskünften über das, was Menschen für erstrebenswert halten, und kirchlichen Anforderungen moralischer Art und der Zumutung des Glaubens in einer rationalen Welt, gehört zu den zentralen Befunden der Synoden-Umfrage. So konnte gezeigt werden, daß Menschen sich in dem Maße zur Kirche hinwenden, in dem sie das, wofür die Kirche steht, und das, wonach sie streben, als übereinstimmend empfinden, während das Auseinandertreten von Gesellschaftlichem und Kirchlichem die Abwendung begünstigt. Der Schauplatz des Dramas zwischen Kirche und Gesellschaft ist das Bewußtsein, und auf dieser Ebene wurde analysiert. Gleichwohl ist es eine extrem subjektivistische Lesart, wenn Kaufmann das Wort Gesellschaft in diesem Zusammenhang überhaupt vermeiden möchte. Er spricht von persönlichen Wertorientierungen, durch die höchstens indirekt etwas über das gesellschaftliche Wertsystem ermittelt werden könnte. Von Gesellschaft zu sprechen, das sei eine Überinterpretation der Befunde. Sein Vorschlag läuft auf eine Unterinterpretation hinaus. Wo soll sich ein Wertsystem befinden, wenn nicht auch in den Köpfen der Menschen? Und wie soll es ohne die mit Bewußtsein und Kommunikationsmöglichkeiten ausgestatteten Persönlichkeiten wirksam werden? Alles über Sprache und Test abrufbare Bewußtsein hat eine gesellschaftliche Herkunft und einen gesellschaftlichen Bezug. Die in der Umfrage referierten Werte kommen nicht von irgendwo, sind nicht das Produkt von kommunikationslosen Monaden, sondern das Ergebnis geglückter und auch mißglückter Sozialisationsprozesse, die in unserer Gesellschaft durchaus nicht einheitlich und innerhalb kultureller Subsysteme nicht einmal widerspruchsfrei verlaufen. So nimmt es nicht wunder, daß es kaum Werte gibt, die totaler Natur sind, also ausnahmslos in der Gesellschaft akzeptiert werden. Wer dies trotzdem zur Bedingung macht, um von einem gesellschaftlichen Wertsystem sprechen zu können, ist entweder kein Realist oder hat Schumpeters Abhandlung über das Gemeinwohl nicht gelesen. Gerade die Partialität von Werten ist ein Kennzeichen der pluralistischen offenen Gesellschaft. Bei aller Uneinheitlichkeit ihrer „Gefolgschaft" haben diese pluralistisch gegebenen Werte allerdings ihre Stabilität. Die Parallelumfrage unter Protestanten hat inzwischen erwiesen, daß sie im großen und ganzen, von wenigen Abweichungen abgesehen, in gleichem Ausmaß die 36 in der Studie vorgegebenen Werte akzeptieren oder ablehnen.

Wenn wir von Wertsystem sprechen, so meinen wir die Totale der heterogenen Wertungen in einer pluralistischen Gesellschaft und aus der Perspektive des einzelnen die Tatsache, daß Werte eine bestimmte Struktur haben, wenn auch nicht in einem logischen Sinn stringent, so doch in einem psychologischen. Aus dieser auch für Soziologen heute durchaus unbekannten Totale der Werte haben wir eine Stichprobe gezogen. Der Forschungsbericht macht klar, daß es nicht die Absicht war und auch nicht sein konnte, das Universum der Werte in einer Gesellschaft und ihre systematischen Relationen darzustellen. Aber die Stichprobe aus dem Universum der Wertinhalte ist ausreichend, wenn nachgewiesen werden kann, daß sie in einer ganz bestimmten funktionellen Beziehung stehen zu Objekten der sozialen Welt. Und hier konnte nun in der Tat nachgewiesen werden, daß die Stichprobe der Werte geeignet war, die Menschen so zu gliedern, daß ihre Stellungnahmen zur Kirche völlig systematischen Charakter annahmen, von positiver Einstellung bei hoher Kongruenz der beiden Vorstellungsreihen gesellschaftlicher und kirchlicher Werte bis zu sehr negativer Einstellung bei höchsten Graden des Gefühls der Diskrepanz zwischen „Gesellschaft" und „Kirche". Wenn man von der nicht allzu verwegenen Annahme ausgeht, daß die Menschen merken, daß sie in einer Gesellschaft leben und daß ihre Vorstellungen von Kirche, so ungerecht sie in manchen Punkten sein mögen, doch etwas mit der historischen Gestalt der Kirche zu tun haben, müssen wir aufgrund der Befunde zu der Annahme gelangen, daß die Menschen in Systemkonflikte geraten sind und ihre Einstellung zur Kirche dadurch bestimmt wird.

Die von den Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands unternommene Umfrage gibt hier weitere Aufklärung. Es wurde genau wie in der Synoden-Untersuchung die Frage gestellt, wie eng man sich der Kirche verbunden fühle. Auf einer Leiter von 0 bis 10 konnte man differenziert seine Gefühle gegenüber der Kirche zum Ausdruck bringen. An anderer Stelle im Interview wurde mit dem gleichen Skalenbild die Frage gestellt, wie gut die Kirche in unsere Zeit passe: „Wie gut paßt die Kirche Ihrer Meinung nach eigentlich in unsere Zeit? Hier habe ich eine Leiter. Zehn würde bedeuten, sie paßt sehr gut in unsere Zeit, und Null würde heißen, die Kirche paßt überhaupt nicht in unsere Zeit. Welche Stufe zwischen 0 und 10 würden Sie da wählen?" Unsere Zeit, das ist gleichsam die Summe all dessen, was Leben in unserer Gesellschaft heute für die Menschen bedeutet. Würde man das Zeitgefühl der Menschen explizieren, so würde es sich auf die tragenden Strukturen moderner Gesellschaftssysteme beziehen.

Zwischen den Antworten auf diese beiden Testfragen, wie eng man sich der Kirche verbunden fühle und wie gut die Kirche in unsere Zeit passe, gibt es einen so engen Zusammenhang, wie man ihn selten beobachten kann. Der Korrelationskoeffizient beträgt 0,8. Der höchstmögliche Wert wäre 1,0, wenn alle Befragten auf beide Fragen in jedem Fall immer die gleiche Skalenstufe angegeben hätten. Nahezu zwei Drittel der gesamten Varianz im Verhältnis zur Kirche kann durch diese Variable, die Kirche passe in unsere Zeit beziehungsweise passe nicht in unsere Zeit, erklärt werden.

Weiter zeigt die Umfrage im VELKD-Bereich, wo die Brüche zwischen Kirche und Gesellschaft liegen. An der Spitze der Antworten rangiert, daß die Naturwissenschaf-

ten die Welt ganz anders erklären als das Christentum, daß die Kirche nicht in der Sprache der Zeit rede, daß die Kirche nichts dazu beigetragen habe, gesellschaftliche Strukturen zu verbessern. Die Menschen haben in gesellschaftlichen Zusammenhängen einen Denk- und Bewußtseinsstil gewonnen, der es vielen unmöglich macht, das, was die Kirche verkündet, zu assimilieren. Der Konflikt zwischen Kirche und Gesellschaft schreit uns aus Tausenden von Interviews entgegen. Kaufmann aber empfiehlt begriffliche Wattepfropfen für die Ohren. Wenn über Begriffe gestritten wird, so geschieht das selten aus bloßer Liebe zur Klarheit. Dahinter stecken meistens politische Motive. Wenn ich Kaufmann richtig verstanden habe, so befürchtet er eine fatalistische Reaktion auf das Sichtbarwerden eines Antagonismus zwischen Kirche und Gesellschaft. Die Motive für eine Kirche in der Gesellschaft würden geschwächt, die für eine Abgrenzungstendenz gegen die Gesellschaft gestärkt. Wenn es wirklich um solche Alternativen geht, dann wäre die Politik der Konfliktleugnung wahrscheinlich die schlechteste.

Franz X. Kaufmann

Meinungsforschung ohne Begriffe? – Eine Replik

Der Autor des Forschungsberichts über die Synodenumfragen ist auf den zentralen Punkt meiner Kritik an seiner Anti-Kritik nicht eingegangen. Ich beschränke mich im folgenden auf diesen Punkt, nicht um recht zu behalten, sondern weil hier m. E. ein zentrales Problem des angemessenen Umgangs mit Daten der empirischen Sozialforschung im Hinblick auf praktische Zwecke zur Debatte steht.

Über Konsequenzen einig

Öffentliche Dispute zwischen Sozialwissenschaftlern haben leicht den fatalen Effekt, einen lachenden Dritten zu produzieren: Diejenige Gruppe nämlich, die durch ein bestimmtes Forschungsergebnis unangenehm betroffen ist. Es fällt ihr dann leichter, ein unangenehmes Forschungsresultat gar nicht erst zur Kenntnis zu nehmen oder — sofern dies unvermeidlich ist — darauf hinzuweisen, daß es angesichts der veröffentlichten Kritik wohl noch gründlicher Überprüfung bedürfe. So wird wissenschaftliche Kritik zum Alibi, um Betroffenen die Konsequenzen unangenehmer Einsichten zu ersparen.

Wenn ich die Anti-Kritik von Herrn Kollegen Schmidtchen richtig verstanden habe, so scheint er eben dies von meiner in dieser Zeitschrift veröffentlichten Kritik seiner Interpretation der Synodenumfragen zu befürchten — oder gar mir die Absicht zu unterstellen, ein solches Alibi aus „politischen Motiven" produzieren zu wollen. So sei denn einleitend festgehalten, daß ich den Ergebnissen der Untersuchung Schmidtchens insbesondere in folgenden Punkten völlig zustimme, von denen ich annehme, daß sie den für die Geschicke der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland Verantwortlichen nicht besonders angenehm sind (sofern sie sie überhaupt zur Kenntnis nehmen):

1. Es scheint der Kirche nur in geringem Maße zu gelingen, unter den heutigen Jugendlichen traditionelle Glaubensüberzeugungen zu verbreiten und die Identifikation mit der Kirche zu einer Dominanten des religiösen Bewußtseins (oder gar des Bewußtseins überhaupt) zu machen.
2. Von einem erheblichen Teil der deutschen Katholiken wird die Kirche als in Konflikt mit von ihnen anerkannten Werten stehend erfahren. Dadurch kann in den Betreffenden eine seelische Spannung entstehen, die in den meisten Fällen nicht über lange Zeit hinweg ausgehalten oder gar bejaht wird. Sie führt vielmehr zur Vermeidung spannungserzeugender Erlebnisse oder zu Bewußtseinsveränderungen in Richtung auf eine stärkere kognitive Konsistenz des Bewußtseins, d. h. unter den gegenwärtigen Verhältnissen praktisch: zur Distanzierung von Kirche und zum Abbau derjenigen kirchlich definierten Bewußtseinselemente, die als in Spannung zur herrschenden Kultur stehend erfahren werden.
3. Die wahrgenommene Dissonanz zwischen Kirche und anerkannten Werten führt zu um so stärkeren seelischen Spannungen, je geringer der Sozialkontakt zur Kirche (gemessen durch die Regelmäßigkeit des sonntäglichen Messebesuchs) ist.

Differenzen im Umgang mit Begriffen: das Beispiel Orthodoxie

Zu meinem Bedauern werden diese m. E. pastoral höchst bedeutsamen Schlußfolgerungen im Forschungsbericht allerdings nicht mit dieser wünschenswerten Einfachheit formuliert, die sie auch Nichtfachleuten verständlich machen würde. Demgegenüber könnte der Autor zu Recht einwenden, daß man nicht gleichzeitig einfach und wissenschaftlich präzise schreiben könne. Die Einwände in meinem Besprechungsaufsatz bezogen sich deshalb auch nur beiläufig auf die fehlende Vermittlung zu pastoralen und kirchenpolitischen Fragestellungen (diese Aspekte sollen in einem zweiten, von Professor *K. Forster* herausgegebenen Sammelband erörtert werden), sondern auf fehlende Präzision in der wissenschaftlichen Argumentation.

Doch was heißt hier wissenschaftlich? Handelt es sich bei meinen Einwänden nicht doch um zumindest für die meisten Leser dieser Zeitschrift belanglose Begriffsstreitigkeiten? Nach meiner Auffassung sind Worte und Begriffe nicht immer so harmlos, daß sie der Beliebigkeit des Sprachgebrauchs einzelner Wissenschaftler überlassen bleiben könnten. Der zentrale Punkt meiner Kritik bezieht sich auf die Art und Weise, in der Schmidtchen die von ihm mit hier unbestrittener statistischer Kompetenz verarbeiteten empirischen Daten durch weder in der Frage noch in der Antwort enthaltene Begriffe kennzeichnet. Dies sei in diesem Zusammenhang nicht am Forschungsbericht, sondern an obiger Antikritik veranschaulicht: Für Schmidtchen ist es offensichtlich ein Zeichen von „Orthodoxie", wenn eine Person unter mehreren Antwortvorgaben sich für den Satz entscheidet: „Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre", und nicht etwa für den Satz: „Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel" oder „Ich möchte gern glauben, aber ich fühle mich unsicher". Im Forschungsbericht wird der gleiche Sachverhalt (m. E. bedeutend sinngemäßer) als „Glaubensfestigkeit" interpretiert

(vgl. S. 108 f.). Auch nach meinem Urteil deutet dagegen die erste Antwortvorgabe in Tabelle I („Jesus Christus ist der Sohn Gottes. Er hat den Menschen Gottes Wort verkündigt . . .") in Verbindung mit den übrigen Antwortvorgaben durchaus auf „Orthodoxie" hin.

Hinter der Interpretation Schmidtchens steht also die Vorstellung, „Glaubensfestigkeit" und „Orthodoxie" sei dasselbe, und beides sei durch die erwähnten Antworten in zureichender Weise empirisch faßbar (d. h. ‚operationalisiert'). Ich bin dagegen der Auffassung, daß derartige Begriffe nicht ohne eine Überprüfung der Gültigkeit solcher Interpretationen verwendet werden sollten.

Gültigkeitsprüfung empirischer Aussagen

Mein Einwand bezieht sich nicht auf die von seiten religiös empfindender Menschen zu erwartende Auffassung, man könne mit den Mitteln der Umfrageforschung solche und andere religiöse Phänomene überhaupt nicht angemessen erfassen. Diese Auffassung ist zwar bis zu einem gewissen Grade berechtigt, doch kann auch nach meiner Ansicht mit Hilfe empirischer Methoden so viel an Wissen über die gesellschaftlich verbreiteten Formen der Glaubenswirklichkeit erfahren werden, daß die *Berücksichtigung* von Ergebnissen empirischer Forschungen bei kirchlichen Überlegungen dringend empfohlen werden muß[1].

‚Berücksichtigung' bedeutet jedoch einen komplexen Prozeß der *Auseinandersetzung*, nicht der naiven Rezeption naiv interpretierter statistischer Daten. Dabei kann nicht einmal davon ausgegangen werden, daß der kirchliche Sprachgebrauch (etwa von ‚Orthodoxie') für den Forscher maßgebend sein müsse. Der Sozialforscher muß durchaus das Recht beanspruchen, zu prüfen, inwieweit die kirchliche Auffassung von ‚Orthodoxie' als ein empirisch faßbarer Sinnkomplex auffindbar ist. Umgekehrt sollten sich Theologen nicht mit schlagwortartigen Kennzeichnungen empirischer Sachverhalte zufriedengeben, sondern den Prozeß der Interpretation empirischer Variabler nachzuvollziehen suchen. Hierzu ist es notwendig, daß die Maßstäbe der Interpretation vom Forscher offengelegt werden.

In der Methodologie bezeichnen wir dies als Problem der ‚Gültigkeitsprüfung' empirischer Aussagen. Diese hat sowohl statistische wie hermeneutische Aspekte. Den statistischen Aspekt veranschaulicht Schmidtchens Argumentation unter Ziff. 1 seiner Anti-Kritik an einem relativ einfachen Verfahren: Die (von mir nicht aufgestellte) Behauptung, die Bejahung des Satzes „Ich bin ein gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre" sei eine „Aussage über die Bereitschaft zum Konformismus", soll durch ähnliche Verteilung der „Ritualisten" bei Zugrundelegung der Aussage „Jesus Christus ist der Sohn Gottes . . ." widerlegt werden (vgl. Tab. 2). Auf die (ebenfalls vorhandenen) Probleme statistischer Gültigkeitsprüfung sei hier nicht eingegangen, sondern nur darauf hingewiesen, daß die statistische Prüfung hermeneutische Überlegungen nur ergänzen, nicht ersetzen kann: Inwieweit hier die Begriffe ‚Orthodoxie' und ‚Glaubensfestigkeit" wie auch der Begriff des ‚Ritualismus' angemessen verwendet wurden, läßt sich durch Argumentationen, wie sie Schmidtchen vorträgt, überhaupt nicht erörtern. In diesem Sinne habe ich in dem Bericht vor allem die Bezeichnung der in der Faktorenanalyse der Wertorientierungen festgestellten Basiswerte, die Verdinglichung der ermittelten persönlichen Wertorientierungen zu einem ‚gesellschaftlichen Wertsystem' und den Gebrauch des Begriffs ‚Ritualismus' kritisiert.

Die Wertskala ist kein statistisches, sondern ein hermeneutisches Problem

Für die Leser dieser Zeitschrift dürften die Diskussionen über den Begriff ‚gesellschaftlicher Werte' tatsächlich akademischen Charakter haben, so daß diese Kontroverse hier nicht fortgesetzt werden soll. Begriffe wie ‚Orthodoxie', ‚Glaubensfestigkeit' oder ‚Ritualismus' sind jedoch im vorliegenden Zusammenhang kirchliche und nicht etwa soziologische oder sozialpsychologische Interpretationsschemata. In dem Augenblick, wo der Forscher sich solch vorwissenschaftlicher Begriffe bedient, vollzieht er in der Regel einen Gedankensprung, auf den zu achten sich häufig lohnt. Der Sprung selbst ist — dies habe ich auch in meiner Besprechung deutlich zu machen versucht — in gewissem Maße unvermeidlich, wenn die Ergebnisse empirischer Sozialforschung praktisch relevant werden sollen. Es kommt darauf an, wie der Forscher sich der Richtung dieses Sprunges versichert. Wie unpräzise solche Gedankensprünge sein können, zeigt sich etwa an der Interpretation, die Schmidtchen in der Antikritik seinem Forschungsansatz gibt: Er sagt, er habe aus der „auch für Soziologen heute durchaus unbekannten Totale der Werte . . . eine Stichprobe gezogen". Nach meiner Auffassung kann die Auswahl relevanter Wertorientierungen auch für einen in Stichprobenverfahren zweifellos versierten empirischen Sozialforscher kein statistisches Problem sein, sondern nur unter hermeneutischen Gesichtspunkten entschieden werden. Denn sie allein entscheiden über die Relevanz der beigebrachten Daten in jenen praktischen Problemzusammenhängen, um derentwillen solche Untersuchungen meist in Auftrag gegeben werden.

Ein sicheres Ergebnis: Die missionarische Potenz der Kirche ist schwach

Diese methodische Kritik soll jedoch nicht von den m. E. unbestreitbaren zentralen Ergebnissen der Untersuchung ablenken: So etwa der den Ergebnissen des Forschungsberichts zweifelsfrei zu entnehmende Trend, daß religiöse Sinngehalte zunehmend nur noch solchen Menschen plausibel gemacht werden können, die regelmäßig zur Kirche gehen. *Die missionarische Potenz des deutschen Katholizismus erscheint heute als minimal.* Eine Kirche aber, die nicht mehr imstande ist, neue überzeugte Mitglieder zu gewinnen, befindet sich auch dann auf dem Wege zur Stagnation, wenn die Kirchenbesucherzahlen noch hoch sind.

Für den Aufweis einer Reihe von Mechanismen, die diesen Sachverhalt erklären, ist Schmidtchen wie auch den Auftraggebern der Studie, der Deutschen Bischofskonferenz, die Anerkennung nicht zu versagen. Möge der Mut, ein wenig von der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Glaubens erfahren zu wollen, nun auch die Verarbeitung der gewiß (insgesamt) nicht schmeichelhaften Erkenntnisse beleben.

[1] Eine ausführliche Erörterung dieser Fragen aus theologischer und soziologischer Sicht findet sich in: Frans *Haarsma* / Walter *Kasper* / Franz-Xaver *Kaufmann:* Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen. Verlag Herder, Freiburg 1970, bes. S. 28 ff., 38 ff., 104 ff.

Johanna Sommer

Jesus in der Popmusik

Die »religiöse« Sonderwelt einer »profanen« Subkultur

Noch vor wenigen Jahren wäre es absurd gewesen anzunehmen, der Name „Jesus" werde jemals außerhalb der Kirchen „populär" werden, ja sogar den Starruhm des Showbusiness auf sich ziehen. Tatsächlich aber ist im Anschluß an die Jesus-Bewegung — allerdings nicht auf ihre Initiative hin — Jesus im Bereich des Pop zum Star avanciert: sowohl auf Postern als auch in der Kleidung dominiert der Jesus-look (man trägt z. B. wieder ein Kreuz auf der Brust!); am deutlichsten durchgesetzt hat sich diese Welle aber auf dem Gebiet der Pop-*Musik*. Kam diese Erscheinung völlig unerwartet oder ließen sich vielleicht schon vor Jahren Trends auffinden, die auf diese Entwicklung hinzielten?

Die Ursprünge im Jazz

J. E. Berendt, der vor allem in den fünfziger Jahren durch sein Jazz-Buch bekannt geworden ist, versucht nachzuweisen[1], daß die augenblicklich zu beobachtende neue Religiosität in der Pop-Musik, die er als nicht-christlich bezeichnet, schon mit den Jazz-Musikern begann, und zwar mit den Musikern des Free Jazz. Hier ragt besonders *John Coltrane* mit seinem großen musikalischen Gebet „Love Supreme" hervor. Dieses musikalische Gebet hat er auch in Worte zu fassen versucht. Es lautet in der auszugsweisen Übersetzung von Berendt[2] etwa so: „Ich will alles tun, um Deiner, o Herr, würdig zu sein. Worte, Klänge, Sprache, Menschen, Erinnerungen, Gedanken, Furcht und Gefühl: das kommt alles von Dir. Es ist alles ein Einziges, eine Einheit. Gesegnet sei Dein Name. Alle Wege führen zu Gott. Ein Gedanke kann Millionen von Vibrationen schaffen. All diese Vibrationen führen zu Gott. Alles führt zu Gott. Daß wir existieren, allein diese Tatsache ist Anerkenntnis Deiner, o Herr. Wir alle bestehen nur aus einem, dem Willen Gottes. Gott atmet vollständig durch uns, daß wir es kaum fühlen. Doch er ist in uns. Danke Dir, Gott. Amen."

Deutlich wird hier eine tief empfundene Religiosität, die eher hinduistischer als christlicher Herkunft ist. Diese Art von Religiosität scheint zunächst überhaupt grundlegend zu sein. Derselbe John Coltrane nahm ein Stück mit dem Titel „OM" auf. (OM ist die hinduistische Bezeichnung für die mystische Einheit des Göttlichen mit dem Lebendigen.) Aus derselben religiösen Quelle wurden die Stücke „Karma" und „Creator has a Masterplan" von dem Tenorsaxophonisten *Pharoah Sanders* und dem Texter *Leon Thomas* geschaffen.

Eine spezifisch christliche Frömmigkeit spiegelt sich dagegen in den Jazzmessen, z. B. von *Duke Ellington, Wolfgang Dauner, Gustav Brom, Paul Horn* und *Lalo Schifrin*[3]. Das Angebot an Jazzmessen auf dem Plattenmarkt ist jedoch ebenso wie die Nachfrage gering. Das mag wohl besonders von dem Charakter dieser Mischform herrühren: dem Jazzfreund sind die Jazzmessen zu sehr religiös befrachtet, den Gläubigen dagegen mag die Musik schokkieren.

Ein anderes musikalisches Genre, ebenfalls geprägt durch christliche Religiosität, scheint beim Publikum besser anzukommen: die Spirituals und Gospelsongs[4]. Sie gehen in ihren Ursprüngen zurück auf die Evangelisationen und Erweckungsbewegungen des letzten Jahrhunderts in den USA. Sie waren liturgische Formen des gemeinschaftlichen Singens. In ihrer heutigen Ausprägung wird diese Gruppe innerhalb der Musik auf dreifache Weise repräsentiert: folkloristisch bei den Spiritual- und Gospelfestivals, künstlerisch etwa durch das Werk von *Mahalia Jackson,* aber auch kommerzialisiert etwa durch das „O happy day" der *Edward-Hawkins-Singers.* Es ist festzustellen, daß diese Spirituals und Gospels zwar auch in Europa mit Begeisterung gehört werden, aber bei uns nicht organisch in den liturgischen Raum integriert werden können. Unsere andersgeartete Mentalität steht hier im Wege — auch wenn in den Jugend-„Jazz"-Messen immer wieder versucht wird, auf diese Lieder in einer (allerdings sehr dürftigen und banalen) deutschen Übersetzung zurückzugreifen.

Eine dritte Gruppe musikalischer Darbietungen will seit 1957 die Christen ansprechen: die *Songs,* die religiösen Chansons, die sogenannten „Jazzgottesdienste" und Kirchenschlager, die ersten christlichen Musicals[5]. Berühmt geworden sind etwa Pfarrer *Martin Schneiders* „Danke für diesen schönen Morgen", die Chansons von Père *Cocagnac,* Père *Aimé Duval,* Kaplan *Flury* und *Sœur Sourire* („Dominique"). Das erste christliche Musical war „Halleluja Billy". Sicherlich hat diese Welle einige traditionelle liturgische Schranken gelockert. „Grundsätzlich kommt man um die harte, aber klare Erkenntnis nicht herum, daß die Kirche nicht am Jazz oder am Beat interessiert ist, sondern an der Jugend. Die Musik ist ihr folgerichtig Mittel zum Zweck, und entsprechend sind die Ergebnisse."[6]

Viele der Chansons, der „Jazzmessen" und das Musical sind sowohl musikalisch als auch textlich äußerst fragwürdig. Als Beispiel eine Textprobe aus „Halleluja Billy"[7]: „Gottes Besen sind die besten Besen / Gottes Besen fegen alles rein: Wir sind bis zum Kinn im Schlamm gewesen / Doch Gott ließ uns seine Kinder sein / Diesen Besen schnell herbei und eins, zwei, drei / Das Herz ist sauber, das Leben frei."

Die Beatles als Vorläufer

Hatte diese Musikrichtung ihre Anhänger nur bei einem bestimmten Teil der Jugend, so gab es eine andere, von der jeder Jugendliche — nicht nur der westlichen Welt — begeistert war: den Beat. Hier galten unter vielen Stars uneingeschränkt die *Beatles* als die größten. *Georg Geppert*[8] weist auf den Einfluß der Beatniks auf die Beatles

hin, ebenso auch auf die gegenseitige Beeinflussung zwischen den Beatles und den Hippies in bezug auf ihr Gedankengut und ihre äußere Erscheinung. Da die Beatles eine ganze Generation von Jugendlichen in ihren Bann gezogen und in gewisser Weise auch geprägt haben und da zudem ihre Höhepunkte in den Jahren unmittelbar vor der augenblicklichen Jesus-Welle lagen, nehmen sie für den sich entwickelnden Trend eine wichtige Stellung ein. Georg Geppert zeigt auf, daß die Beatles — auch hier als Repräsentanten (oder Schrittmacher?) einer ganzen Generation — zunächst durch den Einfluß von Drogen, später statt dessen durch transzendentale Meditation bei Maharishi Mahesh Yogi Bewußtseinserweiterung suchten. Gerade diese Suche nach Erleben, der Versuch, alle gesellschaftlichen und konventionellen Fesseln zu sprengen, kennzeichnen nach Georg Geppert auch die Lieder der Beatles. In den Texten herrschen bestimmte Themen vor: Liebe — womit meist mehr als reine Sexualität gemeint ist —, Freude, Rausch, Erlebnis — in der späten LP „Magical Mystery Tour" auch das durch Meditation gewonnene innere Erlebnis. In all diesen Bereichen versucht das Ich, über sich hinauszugreifen. Der Erfolg der Beatles dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen gewesen sein, daß sich in ihren Songs das Lebensgefühl der jugendlichen Zuhörer widerspiegelt: der Versuch, aus den Konventionen auszubrechen und eigenes Erleben zu finden (vgl. etwa „Yellow Submarine"). Wenn dem so ist, dann läßt sich die Situation unmittelbar vor der Jesus-Welle etwa so beschreiben: Wir haben eine Jugend vor uns, die, zusammen mit ihren musikalischen Wortführern, ein großes Unbehagen und Ungenügen an unserer perfekten rationaltechnologisch ausgerichteten Konsumgesellschaft verspürt. Sie versucht auszubrechen (was nur die Hippies wirklich *tun*), um auf diese Weise eigene echte Erlebnismöglichkeiten zu finden. Sie ist offen für das vollständig Neue, deshalb ist sie wohl in gewisser Weise auch offen für die religiöse Frage.

Aber es gelingt den Beatles nicht, eine Antwort zu finden. In ihren Songs kehrt das ins Offene geworfene Gefühl und Fragen immer wieder zum Ich zurück. Auch die transzendentale Meditation ändert daran nichts: das Ich löst sich los, um wieder zu sich zurückzufinden. Insofern bleibt die Aussage der Beatles narzißtisch, atheistisch. Nicht nur in ihren Songs zeigt sich dieser Zug, sondern an der Haltung der Beatles selbst. Ihre Songs führen die Fans nicht ins Offene, auf eigene neue Wege, sondern zu den Beatles zurück. *Hans J. Geppert*[9] hat darauf hingewiesen, daß der Starkult um die Beatles pseudoreligiösen Charakter hatte. *Holger Hoffmann*[10] zitiert hierzu den ehemaligen Pressechef der Beatles, *Derek Taylor:* „Wir waren in Australien. In einem Hotel. Auf einmal kommt der Direktor zu mir und sagt: ‚Die Krüppel sind bereit.' Ich sage: ‚Wofür? Für die Beatles?' — ‚Ja', sagte er. ‚Was wollen sie?' frage ich. Da sagt er: ‚Na, sie können sich nicht bewegen, deswegen genügt es vielleicht, wenn die Beatles sie anfassen.' Ich sage: ‚Sie meinen, sie sollen die Hand auf sie legen? Eine Wunderheilung?' — ‚Ja', sagt er. Ich gehe also zu den Jungens auf ihre Zimmer und sage: ‚Da draußen wartet ein Dutzend Gelähmter in ihren Rollstühlen auf euch.' Kurz und gut, sie ziehen los, berühren sie, grinsen und sagen: ‚See you again.'" [11] Daß ein solcher Kult der Selbsteinschätzung der Beatles durchaus entsprach, zeigt wohl auch der sehr bekannte Ausspruch *John Lemon's* aus dem Jahre 1966: „Wir sind", so meinte er damals, „jetzt populärer als Jesus." [12]

Der Erfolg von „Hair"

Die Fragen, die die Beatles aufgeworfen und nicht beantwortet hatten, wurden in dem 1968 in New York uraufgeführten Musical „*Hair*" vertieft. „Eine ganze Generation junger Leute fand ihre Anschauungen, Hoffnungen und Sorgen, ihr tiefstes Lebensgefühl darin verkörpert. *Gerome Ragni, James Rado* und *Galt MacDermot* hatten das ‚Welttheater eines neuen Zeitalters' — des ‚Wassermann-Zeitalters' — geschaffen, in dessen Beginn wir gerade erst einsteigen. — Erwachsene mochten sich über die drastischen Sexorgien, die Kopulierungsszenen und die nackten Körper am Schluß des ersten Aktes erregen; junge Leute aber begeisterten sich nicht nur am Rausch der Melodien und des Rhythmus, des Tanzes, der Farben und Formen — sie spendeten vielmehr ihren Beifall, weil hier das, was sie selbst mehr oder weniger deutlich an Sehnsucht und Erwartung in sich tragen, Sprache und Gestalt angenommen hatte." [13] Der weltweit bekannte Aquarius-Song der Rock-Oper setzt sich betont ab von den sozialen Utopien der „linken" Jugend und von einer vernunftorientierten Christenheit. „Das neue Weltzeitalter, das von den ‚Hair'-Leuten ersehnt und geglaubt wird, ist keine Epoche unter der Herrschaft der Ratio, sondern wird bestimmt von Intuition, Innenschau, Mystik, Hellsicht, Tiefenperspektive." [14]

Bewußt wendet sich diese „apokalyptische" Schau [15] gegen einen etablierten Glauben an den technisch zivilisatorischen Fortschritt. Das Musical zeichnet in vielen drastischen Bildern den Auflösungsprozeß unseres Weltbildes. Der technische Fortschritt wird als tödliche Bedrohung für Leib und Seele des Menschen empfunden und dargestellt. Dagegen wird der Versuch gemacht, auf dem Boden einer neuen Wirklichkeit Fuß zu fassen. Woher diese neue Wirklichkeit kommen soll, wird nicht gesagt, aber es bleibt die Hoffnung, die Ahnung. Mitten in der Darstellung des Untergangs wird als letzter Song „Let the Sunshine in!" (Laßt den Sonnenschein herein!) gesungen. „‚Hair' stellt deutlich wieder die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem, was dem Menschen vorausgeht und was ihm folgt. Das Musical gibt noch keine Antwort auf diese Grundfrage der Menschheit. Doch es sucht einen Bezugspunkt außerhalb dessen, was überschaubar und erkennbar ist. Insofern spielt Transzendenz eine Rolle, insofern man sich nicht mehr damit begnügt, Leben aus sich selbst heraus zu erklären." [16] Die religiöse Frage wird wieder mit in die Fragestellungen des Lebens einbezogen. Daß diese erste Rock-Oper nicht nur bei den Hippies gut „ankam", deren Lebensgefühl sich in diesem Werk in dem Verlangen nach Rausch durch Sex und Drogen, aber auch in ihrer Sehnsucht nach Erlösung durch ein „Zurück zur Natur" widerspiegelt, weist auch auf die veränderte Bewußtseinslage einer breiten Öffentlichkeit hin. *Wilfried Kroll*[17] glaubt sogar, „Hair" sei „auf Christus hin offen". Wenn sich das vielleicht auch nicht zu Recht von der Broadway-Aufführung sagen läßt, so macht die Londoner Inszenierung von „Hair" diesen Satz doch wahr, indem als Erlösungsmotiv das Kreuz eingeblendet wird. Diese Interpretation scheint aber durchaus im Sinne des „Hair"-Komponisten Galt MacDermot gewesen zu sein. Er schrieb im Anschluß an das Musical eine „*Messe in F*", die im Dezember 1971 trotz vieler Proteste sowohl in der Episcopal-Kathedrale von St. John the Divine in New York als auch in der Londoner St.-Pauls-Kathedrale aufgeführt wurde. Diese Messe enthielt neben dem Kyrie, dem Gloria, dem Sanctus,

dem Vaterunser und dem Agnus Dei auch die klassischen Stücke aus „Hair" (zur Eingangsprozession „Aquarius" und als Schlußlied „Let the Sunshine in").

Die Jesuswelle: Heil- oder Konsummittel

Von dieser Basis her war der eigentlichen Jesus-Welle in der Rock- und Popmusik der Weg bereitet. Ebensowenig, wie das Musical „Hair" von Hippies gemacht worden war, ebensowenig, wie die Beatles Hippies waren, kann man nun sagen, daß die Jesus-Welle der Popmusik ein Produkt der Jesus People sei[18]. In dem einen wie in dem anderen Fall bestehen aber Zusammenhänge. Beginnen wir bei den Hippies: Zwar hat man durch die Massenpublikationsmedien viel von ihnen gehört, doch machen sie prozentual nur einen ganz geringen Teil der Jugend aus. Trotzdem bilden sie sozusagen nur die Spitze des Eisberges, denjenigen Teil der Jugend nämlich, von deren Lebensweise her man auf ihre Einstellung zur Welt schließen kann. In Wirklichkeit aber teilen sie ihre Weltanschauung mit dem größten Teil der Jugend in aller Welt: sie fühlen sich eingesperrt und manipuliert in einer perfektionistischen Welt, sie sehen keine Möglichkeit zur Selbstverwirklichung in einer materialistischen Konsum- und Leistungsgesellschaft, sie leiden an empfundenen Ungerechtigkeiten des politischen und sozialen Lebens.

Die *Reaktionen* der Jugendlichen auf dieses ihnen gemeinsame Gefühl sind hingegen grundverschieden: Die einen versuchen, in politischer Aktion die Gesellschaft zu verändern, die anderen, die Hippies nämlich, resignieren und gehen in den „Underground", und die dritte, die größte Gruppe schließlich läßt sich in eben diese Gesellschaft, an der sie sich reibt, integrieren. Mag trotz aller Außenseiterposition dieser Jugendlichen ihnen entweder die Familie den nötigen Halt geben, mögen sie die beiden anderen Alternativen für sinnlos halten oder mag ihnen einfach nur der Mut fehlen, eine extreme Position zu beziehen — sie lassen sich willig in die Konsumgesellschaft eingliedern, wobei sie ihren Weltschmerz kultivieren.

Aus dieser Erkenntnis leben bereits etliche Industriezweige. So wird der Hippie- wie der Jesus-Look ja nicht etwa nur von Hippies und Jesus People getragen: die sind meist zu arm, um sich „standesgemäß" zu kleiden. Die Werbung der Bekleidungsindustrie zielt vielmehr auf jene Jugendlichen ab, die zwar mit den Hippies bzw. Jesus-People fühlen, aber konsumbewußt leben. Ebenso ist es mit der Schallplattenindustrie: Wenn Udo Jürgens neuerdings sozialkritische Lieder singt, so ist das den wirklich „Linken" unter den Jugendlichen bestimmt zu „naiv". Vorgesehen sind diese Lieder für diejenigen, die auch Sozialkritik genüßlich konsumieren wollen und sich damit „in" fühlen. Ebenso unbeschwert konsumieren etablierte Jugendliche Hippie-Songs wie „San Francisco" und „What's the difference". Dasselbe hat sich nun mit der Jesus-Welle ereignet: wie oben aufgezeigt wurde, ist in der Beat- und Popmusik der letzten Jahre die religiöse Frage immer latent vorhanden, durch „Hair" ist sie sogar in den Blickpunkt gerückt. Mit dem Entstehen von Jesus-People-Gruppierungen aus der Hippie-Bewegung[19] gab ein — kleiner — Teil der Jugend zum erstenmal seit langer Zeit eine gezielte Antwort auf diese religiöse Frage: One way — Jesus ist der einzige Weg zur Erlösung. Was Wunder, wenn die konsumierende Jugend diese Antwort willig annahm (ohne sich allerdings zu bekehren), um nun endlich auch die Jesus-Welle nachempfinden zu können. Und die Unterhaltungsindustrie gibt sich alle Mühe, den Leuten diese Antwort „Jesus" plausibel zu machen. „Das neue Idol heißt Jesus"[20] lautet z. B. der Werbeslogan des Polydor-Schallplattenkonzerns. Sie gehen „konsequent den Schritt zu religiöser Thematik" („Metronome"-Reklame). Kleidungsstücke tragen Aufschriften wie „Der Messias ist die Botschaft", „Lächle, Gott liebt dich" oder „Jesus ist mein Herr". Auf Shorts und Bikinis findet man sein Portrait, und im amerikanischen Rundfunk preist er eine Armbanduhr an: „Hei, Kinder, ich bin's — Jesus. Schaut, was ich an meinem Handgelenk trage: eine Uhr mit einem fünffarbigen Bild von mir auf dem Zifferblatt und einem karmesinroten Herzen."

Jesus-Rock: Sehnsucht nach dem helfenden Gott oder Klischees ohne „Nachricht"

Um Mißverständnisse zu vermeiden: es gibt auch die Pop-Musik im Bereich der Jesus-People oder der amerikanischen „Underground Churches"[21]. Aber diese Musik prägt nicht die Jesus-Welle. Ein anderes Mißverständnis könnte darin liegen, daß man glaubt, kommerzialisierte Jesus-Musik „gebe theologisch nichts her". Auch das trifft längst nicht auf alle Erzeugnisse der augenblicklich religiös orientierten Schallplattenindustrie zu. Es gibt durchaus religiös anspruchsvolle und anstoßgebende Platten.

Wenden wir uns zunächst dem sogenannten *„Jesus-Rock"* zu. Hier gibt es nahezu unzählige Titel, da jeder Sänger von Rang und Namen auf dieser Welle „schwimmt". Zu erwähnen wäre hier zunächst einmal Ex-Beatle *George Harrison* mit seinem Platten-Album „All things must pass" (Alles muß vergehen). Hier singt er z. B. Titel wie „My sweet Lord" (Mein lieber Herr), „Hear me lord" (Höre mich, Herr), „What is life?" (Was ist das Leben?) oder „Behind that locked door" (Hinter jener verschlossenen Tür). In allen Liedern wird eine tiefe Erfahrung des Lebens ausgesprochen anhand der Themen: Vergänglichkeit, Schuld, Sterben, Jesus. 1968 taucht in San Francisco die erste Gruppe auf, die religiöse Pop-Musik macht: sie nennt sich *AUM*, eine Chiffre für das Wort Gott. Ihre erste Langspielplatte trägt den Namen „Resurrection" (Auferstehung), und sie singen „God is back in town" (Gott ist wieder in die Stadt zurückgekehrt). Dieser Titel ist ganz gewiß eine direkte Antwort auf das so erfolgreiche, umwälzende Buch von *Harvey Cox* „Stadt ohne Gott", das einst die „Tod-Gottes-Theologie" populär machte. Auch hier zeigt sich ganz deutlich, daß die konsumierenden Jünger der Jesus-Welle aus demselben Grundgefühl leben wie die „aktiven" Jesuskinder: sie wenden sich gegen eine rationalisierende Theologie, die keine Rücksicht auf das Gefühl nimmt. Diese Jugendlichen brauchen den nahen, helfenden Gott, auch wenn sie sich dafür ins Irrationale flüchten müssen.

An dieser Stelle wären noch viele Platten zu nennen, etwa *Jeremy Faith* mit dem *St.-Mathews Church Choir* „Jesus" oder auch die Sammelplatte „Jesus Super Soul" mit Titeln wie „Put your hand in the hand" (Lege deine Hand in die Hand ... Jesu), „Peace Brother Peace" (Friede, Bruder, Friede), „Footprints of Jesus" (Fußstapfen Jesu) oder „I believe in God" (Ich glaube an Gott).

Für die Mehrzahl aller Jesus-Lieder muß man jedoch wohl mit Hans J. Geppert sagen: „Die Liedtexte sind zum großen Teil von einer umwerfenden Naivität. Die Wirklichkeit wird unreflektiert einem lieben Gott gegenüber-

gestellt, der wie ein Wundermann vom Dienst alles kann." [22] Es wird mit religiösen *Chiffren* ohne jede Erklärung gearbeitet, mit theologischen Formeln ohne jede sprachliche Umsetzung. Immer wieder kommen dieselben Klischees und Schablonen vor: Jesus als großer Prophet, als weiser Mann, als Revolutionär, als Feuer, als Geist, als Wort. Schließlich: Jesus ist Gottes Sohn. Als ob sich nicht schon Generationen von Theologen den Kopf darüber zerbrochen hätten, was dieser Satz denn nun eigentlich bedeute. Man kann deshalb auch nicht von Verkündigungsmusik sprechen. Eine Änderung des Bewußtseins durch die Annahme der christlichen Botschaft wird nicht dargestellt. „Da nur Klischees rezitiert werden, wird die Musik nicht zum Träger einer Nachricht." [23] Der Erfolg dieser Platten beruht ausschließlich auf der Wirkung des Rhythmus. Die Texte dagegen könnten genausogut unchristlich sein. Das Programm, das Band-Leader *Siegfried Fietz* sich und seinen Kollegen gegeben hat, die Musik solle das Medium der Botschaft sein, wird also nicht eingehalten.

In den Bereich des Jesus-Rock gehört — auch wenn sie sich meist sanfterer Rhythmen bedient — eine belgische Produktion: „Glory Halleluja 2000. Moderne Klangbibel". Sie versucht, in wichtigen Episoden die Geschichte des Alten und Neuen Testaments im modernen musikalischen Gewand darzustellen. Die Texte sind teils wörtlich aus der Bibel entnommen, teils — als Interpretation — frei erfunden und auf den heutigen Menschen, die heutige Welt abgezielt. Die Premiere war Ende 1970 in einer Kirche in Brüssel, die deutsche Uraufführung im August 1971 in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin. Wie es im Klappentext bzw. auf dem Umschlag der Platten heißt, war zu beiden Ereignissen Prominenz aus Politik, Kirche und Presse eingeladen und von der Aufführung begeistert. Die Musik ist in vielen Liedern ansprechend, auch manche Texte — etwa der Regenbogen-Song als Aktualisierung von Gn 9, 11 — sind sehr gut gelungen. Der Erfolg dieser Platten auf kirchlicher Seite jedoch beruht wohl mehr auf der Tatsache, daß dieses Werk bibelnah bleibt und die freien Interpretationsstücke zwar oft interessant und anregend sind, aber sich im Grunde doch sehr orthodox halten. Man täusche sich nicht: solche Platten dienen höchstens zur Erbauung ohnehin schon gläubiger junger Menschen. Sie haben einen ähnlichen Effekt wie die religiösen Chansons von ehedem: trotz ansprechender Musik, trotz einer guten Übersetzung der Gerhart-Hauptmann-Enkelin Anja Hauptmann wird man mit solchen, in ihrer religiösen Ausdrucksform recht traditionellen Liedern eine der Kirche fernstehende junge Generation nicht ansprechen. Die niedrigen Verkaufsziffern zumindest in Deutschland sprechen für sich. (In die Lücke springt indessen die Werbung von Missio [Aachen] ein mit einem Sonderweihnachtsangebot — 3 Langspielplatten zu 20.— DM. — zugunsten der Mission.)

Jesus im Musical: Verfremdung und Faszination

Dieses Plattenalbum bildet bereits einen Übergang zu der heute wohl bedeutsamsten Gruppe innerhalb der Jesus-Pop-Welle: zu den Jesus-Musicals. Die bekanntesten sind hier wohl „Jesus Christ Superstar", „Godspell" und „Jesus-Pilz". Das primitivste dieser drei ist ohne Zweifel die deutsche Produktion „Jesus-Pilz" von *Bernd Witthüser* und *Walter Westrup,* die, nach Jesus gefragt, meinten: „Jesus war mindestens so 'ne dufte Type wie wir." Eine Textprobe zeigt auch etwas vom literarischen Niveau des Musicals: „Am Anfang war nichts als Brösel. Und der Brösel war finster und schwebte über allem. Damit der Brösel besser zu sehen war, machte man das Licht an." Hier gibt es wohl nichts mehr zu retten, auch wenn die Beurteilung der Musik recht unterschiedlich und die Verkaufsziffern der Platten hoch sind. „Die Frage, warum ... der Name, beantwortet Witthüser: ‚Man muß das Ding ja an den Mann bringen.' Und die an der Produktion beteiligte Firma rechtfertigt das sorglose Umgehen mit dem Namen Jesus: ‚Die anderen Firmen machen's ja auch.' " [24]

Aus England kommt das Musical „Godspell" von *Stephen Schwartz,* das sich eng an das Mattäus-Evangelium anlehnt. Der Titel erweckt zweierlei Assoziationen: einmal enthält er eine Anspielung auf den Begriff Evangelium, Botschaft (Gospel), zum anderen auf das Wörtlichnehmen Gottes (to spell God). Die Reaktion auf dieses Stück ist sehr gespalten: sie schwankt zwischen äußerster Kritik („schwaches Stück") [25] und höchstem Lob („heitere Verkündigung des Evangeliums, der Zuschauer geht gewandelt fort" [26]). Das Befremdende dieses Stücks, das wohl andererseits als seine Chance empfunden werden kann, ist die Handlung und Darstellung der Personen: Jesus als Harlekin, der mit seinen übermütigen, als Clowns verkleideten Jüngern kindliche Späße treibt, während er nebenbei Bibelworte zitiert. Dadurch — so die positive Kritik — empfindet der Zuschauer das Evangelium wirklich als *Frohe* Botschaft. Er lernt den Satz zu verstehen „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ..." und kehrt beglückt nach Hause zurück. Daher müßte man dem Musical zugestehen, daß ihm die Verkündigung des Evangeliums durch die Vehikel des Spiels und der Musik vollauf geglückt ist. Leider scheinen nicht alle Zuschauer diesen Eindruck zu haben: soviel Verfremdung befremdet zuweilen. Jedenfalls mußte das Stück nach einer Aufführungszeit von zwei Wochen in Hamburger Kirchen wegen geringem Publikumsinteresse abgesetzt werden.

Was „Godspell" kirchlicherseits lobenswert erscheinen ließ, fehlt im wohl berühmtesten und erfolgreichsten Musical dieses Genres „Jesus Christ Superstar": die Auferstehung. Nicht zuletzt deshalb wurde es von seiten der Kirche oft getadelt, ja sogar blasphemisch genannt. Diesen Tadel kann jedoch nur erteilen, wer nicht verstanden hat, daß es sich bei diesem Musical nicht um eine evangeliumsgetreue Verkündigung Christi handeln soll, sondern daß die Autoren „ihre" eigene Jesus-Figur entwerfen, deren Deutung bewußt dem Zuschauer bzw. -hörer überlassen bleibt. Gewiß, die Autoren *Andrew Lloyd Webber* (Musik) und *Tim Rice* (Texte) bezeichnen sich selbst als nicht besonders religiös. „Wir behaupten gar nicht, daß Jesus Gottes Sohn war. Das muß jeder für sich entscheiden. Wir schildern nur eine Persönlichkeit, wie sie heute noch vorstellbar wäre." Auch dies mag skeptisch stimmen: dieses erste Jesus-Rock-Musical wurde von Show-Profis nach einer eingehenden Marktanalyse gemacht. „Von der — noch vor der szenischen Uraufführung in einem New Yorker Theater veröffentlichten — Studio-Schallplatte des Stückes, einem Doppelalbum, das in Deutschland 29 Mark kostet, wurden bislang mehr als drei Millionen Exemplare sowie rund 800 000 Tonband-Kassetten in aller Welt verkauft. Gesamtumsatz: etwa 200 Millionen Mark." [27] Dazu kommen 20 Millionen DM, die Tournee-

Gruppen nach Hause brachten, und ein Plus von einer dreiviertel Million Mark durch den Vorverkauf im ersten Monat für die Broadway-Aufführung. Die Aufführung selbst gefällt sich in Geschmacklosigkeiten. „Da steigt der Nazarener in glitzernder Silberrobe aus einem phallisch geformten, elektronisch bewegten Blütenkelch; da schweben die Priester auf einem Sauriergerippe vom Schnürboden herab, und Judas feiert Auferstehung auf einem von güldenen Pin-up-girls bevölkerten Schmetterling. Die Jünger prozessieren unter Sonnensymbolen und Tiefsee-Ungeheuern, und ein grell geschminkter Herodes im meergrünen Chiffonkleid stelzt auf Kothurnen als riesenwüchsiger Transvestit." [28]

Anders jedoch die Plattenaufnahme. Obwohl bei Musik-Kritikern das Urteil über den Wert der musikalischen Gestaltung zwischen höchstem Lob und tiefster Verdammung schwankt, muß der Laie zugeben, daß ihm die Musik „unter die Haut geht". Dies allein jedoch erklärt noch nicht den Erfolg dieses Stückes. Er rührt vielmehr von der inhaltlichen und textlichen Gestaltung her.

Im Mittelpunkt des Musicals steht nicht *Jesus*, sondern *Judas*. Er ist nicht der verachtenswerte Verräter, vielmehr der vernünftig denkende Mensch, der Freund Jesu; er warnt diesen vor den verhängnisvollen Auswirkungen des Star-Kultes, den das Volk um ihn treibt. Jesus dagegen ist ganz Mensch, in jeder Beziehung: ihm ist die Situation entglitten, er ist schwach. Am Anfang seines öffentlichen Lebens, so erfährt man, hat er von Gott gepredigt, und da er die Leute faszinierte, machten sie einen Superstar, den Messias, aus ihm. Er resigniert nun und läßt sich von Maria Magdalena, die ihm in durchaus erotischer Liebe zugetan ist, trösten. Die Apostel werden als etwas dümmliche, trinkfreudige Gesellen geschildert, die die gefährliche Situation überhaupt nicht erkennen. Schließlich kommt es, wie es kommen muß: die Hohenpriester und Schriftgelehrten beschließen, Jesus zu töten. Judas, dem einerseits das Pflaster zu heiß geworden ist und der andererseits an Jesus verzweifelt (er hält ihn für einen Lügner, einen Demagogen, weil er dem Volk nicht den Superstar-Mythos nimmt), verrät ihn. Er nimmt sich das Leben, als er merkt, daß die Hohenpriester ihn mißbraucht haben und daß Gott selbst ihn als Werkzeug für diesen gräßlichen Mord brauchte. Jesus selbst fürchtet sich in der eindrucksvollen Gethsemane-Szene vor seinem Tod; er ringt mit Gott, weil er seinen Plan nicht mehr versteht und ihn sein Schweigen quält. Schließlich stimmt er seinem Schicksal zu: „Nimm mich! Jetzt! — Bevor ich mich anders besinne."

Auch die folgenden Szenen haben erstaunliche Anklänge und noch erstaunlichere Abweichungen vom biblischen Text (meist Joh.). Auf die Frage des Kaiphas, ob er Gottes Sohn sei, sagt Jesus: „Du sagst es so — du sagst es, daß ich es bin." Auf die Frage des Pilatus nach seinem Reich antwortet er: „Ich habe kein Reich auf dieser Erde. Es ist aus mit mir, aus!" Und dann: „Es kann ein Königreich für mich geben; doch ich weiß nicht, wo." Pilatus: „Du bist also doch ein König?" Jesus: „Du bist es, der dies behauptet. Ich such' nur die Wahrheit, und dafür werde ich verdammt." Es ist sehr aufschlußreich, einmal die entsprechenden Bibelstellen zu vergleichen! Nach — musikalisch dargestellten — 39 Peitschenhieben wird Jesus dann gekreuzigt und stirbt, nachdem er zusammenhanglos die „letzten Worte" des Johannesevangeliums gesprochen hat. Die Stimme des Judas wird eingeblendet, der Jesus nach dem Sinn dieses Todes befragt. Der Schluß bringt keine Antwort, keine Auferstehung, der Hörer muß sich die Frage selbst beantworten.

Spuren, die bleiben könnten

Ohne Zweifel — dieser Jesus ist mehr als theologisch fragwürdig. Aber das Überraschende ist: er wirkt menschlich plausibel und zugleich provozierend. Wir sind durch eine so lange Tradition geprägt, die trotz aller Verdammung manichäistische Irrlehren weitergegeben hat, daß man es wie eine Offenbarung erfährt: Jesus war ein Mensch aus Fleisch und Blut. Zu diesem Eindruck tragen viele Musical-Züge bei: seine Angst und Resignation und nicht zuletzt seine Männlichkeit (wird Jesus im sakralen Raum nicht oft als Neutrum dargestellt?), die die erotisch aufgeladene Liebe einer Frau auf sich zieht. Wer Gelegenheit hatte, diese Rock-Oper zusammen mit Jugendlichen anzuhören und zu diskutieren, wird zugeben, daß der Eindruck alles andere als der eines blasphemischen Stückes ist. Die jungen Menschen fühlen sich betroffen von diesem Jesus, den sie verstehen, und fühlen sich gedrängt, mehr über den Jesus zu erfahren, den die Kirche verkündigt und den sie bisher nicht verstanden haben. Verkündigung Jesu trotz Profitgier und Unglauben?

Wie wird nun die Zukunft aussehen? Daß die Jesus-Welle von Dauer sein wird, kann wohl kaum angenommen werden. Pop ist zum Konsum bestimmt, und eine pop- und konsumfreudige Jugend wird sich nicht lange mit dem einen Thema Jesus abgeben. Gewisse Ermüdungserscheinungen lassen sich zumindest in Europa schon erkennen. So wird die Jesus-Welle bald wieder abebben. Aber zu hoffen bleibt, daß sie Spuren hinterläßt. Die Verantwortlichen der Jugendarbeit können aus der Jesus-Welle und der Popmusik manche Anregung entnehmen. Vielleicht gelingt es ihnen, gerade durch diese Art von Musik [29] eher als durch herkömmliche Texte und Weisen die Jugendlichen vom Konsum zum Fühlen und Denken zu führen.

[1] J. E. Berendt, „Gott ist wieder in der Stadt". Die neue Religiosität im Jazz und in der Pop-Musik. — In: Guth. Monatshefte, Januar 1972, S. 19 bis 21. [2] Ebd. S. 19. [3] Vgl. hierzu: Herbert Lindenberger, Jesus Christ Superstar. Von der Jazzmesse zum Jesus-Musical. — In: Hi Fi Stereophonie 6/Juni 1972. S. 526—528. [4] Ebd. S. 526—528, aber auch: J. E. Berendt, a. a. O. S. 20. [5] Herbert Lindenberger, a. a. O. S. 526 f. [6] Herbert Lindenberger, a. a. O. S. 526. [7] A. a. O. S. 527. [8] Georg Geppert, Songs der Beatles. Texte und Interpretationen. — München, 2., verb. u. erw. Auflage 1968. [9] Hans J. Geppert, Wir Gotteskinder. Die Jesus-People-Bewegung. — Würzburg 1972. Kap. „There's no Jesus like show-Jesus", S. 53—83. [10] Holger Hoffmann, Gott im Underground. Die religiöse Dimension der Pop-Kultur. Furche-Verlag, Hamburg 1972. [11] Ebd. S. 34. [12] A. a. O. S. 56. [13] Wilfried Kroll (Hrsg.), Jesus kommt! Report der „Jesus-Revolution" unter Hippies und Studenten in den USA und anderswo. 4., verb. u. erw. Aufl., Wuppertal 1971, S. 89. [14] Ebd. S. 90. [15] Vgl. auch Holger Hoffmann, a. a. O. S. 62—64. [16] Hans J. Geppert, a. a. O. S. 58. Und dasselbe (fast wörtlich!): Holger Hoffmann, a. a. O. S. 19. [17] Wilfried Kroll (Hrsg.), a. a. O. S. 93. [18] Die These, die Jesus people seien die Urheber der Jesus-Popmusik, ist sehr verbreitet. Vgl. etwa: H. Lindenberger, a. a. O. S. 528 f., oder auch: Werner Kerkloh, Religiöse Aspekte in der Pop-Musik. In: Christ in der Gegenwart, 16. 1. 72. [19] Vgl. HK, November 1971, 523 ff. [20] Dieser und die weiteren Slogans zitiert nach: Spiegel 26 / 14. 2. 72, S. 113. [21] Vgl. hierzu: Tony Jasper, Understanding Pop. Bes. Kap. 14 „Pop and Religion", S. 141—151. [22] H. J. Geppert, a. a. O. S. 60. [23] Hans J. Geppert, a. a. O. S. 63. [24] Ebd. S. 65. [25] H. Lindenberger, a. a. O. [26] H. J. Geppert, a. a. O. [27] Spiegel, a. a. O. [28] Ebd.: vgl. auch: Hans J. Geppert, a. a. O. S. 69 f. [29] Tony Jasper, a. a. O., führt aus, wie sehr gerade die Pop-Musik die Sensitivität und Aktivität des ganzen Menschen beansprucht, weshalb sie in den Underground Churches der USA als das geeignete Medium liturgischen Vollzugs angesehen wird.

Wiedervereinigung um jeden Preis

Korea zwischen außenpolitischer Anpassung und innenpolitischer Härte

Die politischen Fronten in Asien geraten immer mehr ins Wanken. Das geteilte Korea, bis vor wenigen Monaten noch als potentieller neuer Kriegsschauplatz im Fernen Osten angesehen, macht in den letzten Wochen immer mehr von sich reden. Es fällt schwer, bei den dort zu beobachtenden Richtungsänderungen und überraschenden Maßnahmen langfristige Prognosen zu stellen oder brauchbare Deutungen zu bieten. Was gestern noch unmöglich erschien und hohe Gefängnisstrafen zur Folge hatte, ist heute offizielle Regierungspolitik. Wo gestern noch Haß und Feindschaft vorherrschten, ist man heute in einen „Dialog" eingetreten. „Wiedervereinigung" ist das entscheidende Wort, auf das hin sich plötzlich alles ausrichtet, mit dem alle Entscheidungen begründet werden. Allerdings wurden mit Hinweis auf dieses angestrebte Ziel soeben auch in Nord- und Südkorea die Verfassungen — teilweise einschneidend — geändert. Der südkoreanische Präsident *Park Chung Hee* proklamierte unter diesem Vorwand sogar am 17. Oktober das Kriegsrecht. Die bei ähnlichen Anlässen früher üblichen heftigen Proteste des Nordens hielten sich diesmal in Grenzen, und die Kontaktgespräche zwischen führenden Vertretern beider Regierungen wurden anscheinend sogar erfolgreich fortgeführt. Dies legt ein stillschweigendes Arrangement nahe. Was aber steckt hinter diesem „beinahe unglaublichen Theatercoup"? (Die Weltwoche, 12. 7. 72)

Korea und die Fernostpolitik der Großen

Das seit 1945 geteilte und seit dem Korea-Krieg (1950 bis 1953) verfeindete Land hat sich in den vergangenen 27 Jahren total auseinandergelebt. Es gab weder schriftliche noch mündliche Kontaktmöglichkeiten, keine Besuche oder sonstige Verständigungen. Die hermetisch abgeriegelte Grenze am 38. Breitengrad galt als unüberwindbar. Obwohl 10 Millionen der rund 50 Millionen Koreaner Familienangehörige im jeweils anderen Teil haben, fehlt bis heute jede Verbindung zwischen ihnen. Entsprechend der eigentlich nur zum Zwecke der Beaufsichtigung der japanischen Kapitulation auf koreanischem Boden 1945 geschaffenen Aufteilung des Landes in eine Interessensphäre der Sowjetunion im Norden und der USA im Süden entwickelten sich beide Teile schon sehr bald im Gefolge der Ost-West-Differenzen unter völlig gegensätzlichen Vorzeichen. In der „Demokratischen Volksrepublik Korea" (DVRK) im Norden entwickelte mit sowjetischer Unterstützung *Kim Il Sung* einen eigenständigen sozialistischen Weg (vgl. Nordkoreas Kommunismus zwischen Moskau und Peking, in HK, August 1969, 365 ff.), während sich in der „Republik Korea" in mehrfachem Wechsel verschiedene Persönlichkeiten um die Verwirklichung eines von den USA inspirierten freien und demokratischen Staates als Gegenpol und Alternative bemühten (vgl. Südkoreas Entwicklungskrise, in HK, November 1969, 513 ff.). Es konnte nicht ausbleiben, daß die Auflösung der starren Fronten zwischen den Supermächten, der überraschende Besuch des amerikanischen Präsidenten *Nixon* in Peking, die Aufnahme der Volksrepublik China in die Vereinten Nationen sowie die Annäherung Japans an China und neuerdings sogar an Nordkorea Auswirkungen auf das Verhältnis der beiden koreanischen Teilstaaten zur Folge haben würde. Sowohl der Norden als auch der Süden scheinen jetzt von der Furcht getrieben zu sein, die Großmächte könnten ein böses Spiel mit ihnen treiben und bisher garantierte Sicherheiten verweigern.

Seit August 1971 wurde die Abkehr von überkommenen Klischees im Gegeneinander der beiden verfeindeten Lager Koreas sichtbar. Was sich aus diesen zunächst zaghaften Ansätzen, auf der Ebene von Rot-Kreuz-Gesprächen über humanitäre Erleichterungen zu sprechen, mittlerweile entwickelt hat, ist besonders angesichts der bis dahin kompromißlosen Bedingungen beider Seiten für ein Gespräch mehr als überraschend. Zwar machen sich Nord und Süd bisher noch die „Urheberrechte" für diesen Neubeginn streitig, doch kann bereits jetzt festgehalten werden, daß bei der nun begonnenen Annäherung beide Seiten über ihren Schatten springen mußten, daß beide einen Gesichtsverlust riskierten und sich auf ein Abenteuer eingelassen haben, dessen Ausgang und Folgen für die jeweilige Bevölkerungsgruppe momentan noch völlig offen sind. Jahrzehntelang verhinderten ideologische Sperren jeden Dialog in Korea, erst jetzt unter dem Eindruck der Gefahr einer übergroßen Abhängigkeit von fremden Mächten konnte auf beiden Seiten wieder das traditionelle koreanische Nationalbewußtsein durchbrechen, kamen der Wunsch nach Zusammengehörigkeit und der Wille zur Unabhängigkeit wieder erklärtermaßen zum Vorschein.

„Wiedervereinigung" nach nordkoreanischem Vorbild

Seit Jahren hatte Kim Il Sung keine Gelegenheit ausgelassen, um von der Wiedervereinigung zu reden. Das koreanische Volk habe „als eine einheitliche Nation nur einen Staat und eine Regierung. Der einzige Staat für die koreanische Nation ist die Koreanische Volksdemokratische Republik, und nur die Regierung der KVDR repräsentiert die nationalen Interessen und den Willen des ganzen Volkes von Nord- und Südkorea." Dies erklärte Kim Il Sung noch anläßlich des 20. Jahrestages der Gründung der KVDR am 7. September 1968. Als Voraussetzung für eine Wiedervereinigung nannte er bei der gleichen Gelegenheit aber „die Vertreibung des USA-Imperialismus, die Krönung der volksdemokratischen Revolution durch den Sieg in Südkorea und die Macht in den Händen des Volkes". Es sei „nicht mehr als eine naive Illusion, zu denken, daß die südkoreanische Bevölkerung durch irgendein friedliches Mittel, ohne gewaltsamen Kampf, die Macht erringen" könne.

Am 24. Juni 1970 klang seine Diktion bereits anders. Von gewaltsamem Vorgehen ist seitdem kaum noch die Rede.

Damals machte Kim Il Sung den Vorschlag, als Vorstufe der Wiedervereinigung eine Konföderation zu bilden. Und im Rechenschaftsbericht des Zentralkomitees der Partei der Arbeit Koreas an den V. Parteitag am 2. November 1970 nannte er die „Vereinigung des geteilten Vaterlandes die größte nationale Aufgabe des gesamten koreanischen Volkes und die aktuellste Aufgabe, deren Verwirklichung nicht den geringsten Aufschub duldet". Er knüpfte allerdings an die Überlegungen zu dem sogenannten „Plan der friedlichen Vereinigung" Südkoreas die Bemerkung an, es sei zu fragen, „ob man ein Gespräch über das Problem der Vereinigung des Landes überhaupt mit solchen Erzverrätern führen kann ..." An eine friedliche Vereinigung sei gar nicht zu denken, „wenn die Aggressionstruppen des USA-Imperialismus und die derzeitigen Marionetten wie jetzt in Südkorea bleiben".

Am 12. April 1971 schließlich präsentierte die Oberste Volksversammlung die nordkoreanische Wiedervereinigungskonzeption in 8 Punkten: Abzug der US-Truppen aus Südkorea, Verringerung der nord- und südkoreanischen Armee auf je 100 000 Mann (derzeit 500 000 im Norden und 600 000 im Süden bei ca. 15 Millionen Bewohnern im Norden und 36 Millionen im Süden), Annullierung der Normalisierungs- und Verteidigungsverträge zwischen Südkorea und Japan bzw. den USA, Errichtung einer Zentralregierung durch allgemeine freie und demokratische Wahlen in Nord und Süd, volle Freiheit für alle politischen Parteien, gesellschaftlichen Organisationen und einzelne Persönlichkeiten zur Ermöglichung der freien Wahlen sowie Entlassung aller „politischen und patriotischen Inhaftierten in Südkorea", als Übergangsmaßnahme ein Föderationssystem, Austausch und Zusammenarbeit in Handel, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur und Sport, schließlich zur Erörterung dieser Probleme Einrichtung einer süd- und nordkoreanischen politischen Konsultativkonferenz (nach *M. Y. Cho*, in: China aktuell, Juli 1972).

Vom Tabu zur höchsten Pflicht

Auch in Südkorea fühlte man sich bisher als einzige legitime Vertretung aller Koreaner. Dabei verwies man besonders auf die Durchführung von Wahlen unter der Aufsicht der UN, eine Prozedur, die der Norden seinerzeit untersagt hatte. Bis vor kurzem glaubte man, die Wiedervereinigung durch Selbstzerstörung des Regimes im Norden und durch zunehmende Attraktivität des Südens erreichen zu können. Man baute auf Bündnisse mit den USA und Japan, während man gleichzeitig die allgemein verbreitete Angst vor einem erneuten kriegerischen Angriff aus dem Norden zur Beschränkung verschiedener Grundrechte ausnutzte.

Das Wort „Wiedervereinigung" („Tongil") allein war praktisch schon ein Tabu. Jeder Versuch zur Kontaktaufnahme auch rein privater Art mit Verwandten im Norden galt als Landesverrat. Der Antikommunismus, fixiert im sehr weit auslegbaren Antikommunismus-Gesetz von 1961, bestimmte noch bis vor wenigen Wochen die Grundausrichtung südkoreanischer Politik. Im Sommer 1970 ließ die Regierung Park Chung Hees erstmals seit 1948 Besucher aus einem kommunistisch regierten Land einreisen, um am internationalen PEN-Kongreß teilnehmen zu können. Ab 1971 wurde zudem der Versuch beobachtet, zunächst im Bereich des Handels die völlige Abgrenzung von kommunistischen Ländern aufzugeben und der drohenden weltweiten Isolierung zu entgehen. Im Innern des Landes jedoch hielten die Behörden an der unversöhnlichen Politik gegenüber Befürwortern einer Kontaktaufnahme mit Nordkorea fest. So wurde der Vorsitzende der kleinen sozialistischen Partei USP, *Kim Chul*, noch am 24. August 1971 verhaftet, weil er sich für eine Anerkennung Nordkoreas eingesetzt und damit gegen das Antikommunismus-Gesetz verstoßen habe.

Zu diesem Zeitpunkt hatten bereits vier Gespräche zwischen Vertretern des nord- und südkoreanischen Roten Kreuzes über die Aufnahme von Vorverhandlungen über die Zusammenführung getrennter Familien und andere humanitäre Maßnahmen im geteilten Land stattgefunden. Diese vorbereitenden Sitzungen fanden vom 20. September 1971 bis zum 11. August 1972 genau 25mal statt, bevor sich am 30. August Vertreter beider Rot-Kreuz-Gesellschaften in Nordkorea und am 13. September in Südkorea trafen. Seitdem werden diese Gespräche regelmäßig fortgesetzt.

Im April vorigen Jahres hatte der Oppositionsführer *Kim Dae Jung* im Grunde genau das gefordert, was Park Chung Hee nun zu seiner Politik proklamiert hat. Am 15. August 1971 sprach er erstmals von „nationaler Selbständigkeit", obwohl er auch damals noch die These von der „einzig legalen Regierung der koreanischen Halbinsel" vertrat.

Seither ist fast jeder Schritt in Richtung Norden mit einschneidenden Maßnahmen gegen die Rechte der Bevölkerung im Süden verbunden. Während die Rot-Kreuz-Gespräche bereits angelaufen waren und wahrscheinlich auch bereits engere Fäden mit Präsident Kim Il Sung geknüpft waren, rief Park Chung Hee am 7. Dezember 1971 den Notstand aus mit der Begründung, ein Angriff aus dem Norden stehe unmittelbar bevor. Der Staatspräsident erklärte, er teile nicht die „idealistische" Auffassung, daß die Bedrohung durch einen Angriff Nordkoreas nicht gegeben sei. Die Aufnahme der Volksrepublik China in die UN nannte er als einen weiteren Grund für die Maßnahme. Wahrscheinlich rechnete er damit, daß Peking unverzüglich die Auflösung der Korea-Kommission der Vereinten Nationen und damit den Rückzug der unter der UN-Flagge seit dem Korea-Krieg im Land verbliebenen US-Truppen (zur Zeit ca. 40 000) fordern könnte. Damit wäre allerdings ein militärisches Vakuum entstanden, in das der Norden mit seiner größeren Kampfkraft hätte einströmen können. Der Hauptzweck der Notstandserklärung dürfte aber gewesen sein, den „Tauwetterillusionen" (NZZ, 11. 12. 71) der Bevölkerung entgegenzuwirken, die sich nach den unerwarteten Gesprächen mit dem Norden in großem Maße zeigten.

Die Überraschung vom 4. Juli

Die erstaunte Öffentlichkeit in Korea und der Welt erfuhr am 4. Juli dieses Jahres dann plötzlich durch gleichzeitige Veröffentlichung eines Kommuniqués in Nord- und Südkorea, daß höchste Regierungsvertreter in den jeweiligen Hauptstädten zu Geheimgesprächen zusammengekommen seien, um Maßnahmen für die Überwindung der Teilung zu beraten. Ausgerechnet der Chef des südkoreanischen Geheimdienstes, *Lee Hu Rak*, der für die strikte Durchführung des Antikommunismus-

Gesetzes verantwortlich zeichnete, und der zweite Mann in Nordkorea, *Kim Joung Joo*, ein jüngerer Bruder von Kim Il Sung, hatten diese Vereinbarung ausgehandelt. Die wichtigsten Punkte lauteten: 1. Die Vereinigung soll ohne Druck oder Einmischung von außen durch eigenständige koreanische Bemühungen erreicht werden, 2. zur Erreichung dieses Ziels sollen ausschließlich friedliche Mittel eingesetzt werden, 3. oberstes Ziel bei allen Differenzen in Ideologie und System solle ein homogenes Volk, eine große nationale Einheit sein (nach: Korea Newsreview, 21. 10. 72).

Die Errichtung eines „heißen Drahts", die Aufgabe von Diffamierung und bewaffneter Provokation, die Kooperation auf verschiedenen Gebieten und als wichtigstes die Gründung eines gemeinsamen ständigen Koordinations-Ausschusses waren weitere Ergebnisse der Geheimverhandlungen. Seither gehen die Bemühungen um Erleichterungen und Annäherung parallel bei den Rot-Kreuz-Gesprächen und den Treffen des Koordinations-Ausschusses weiter.

Die Aussagen über Erfolg oder Mißerfolg dieses begonnenen Dialogs sind teilweise sehr widersprüchlich. Während der südkoreanische Ministerpräsident *Kim Jong Pil* unmittelbar nach Veröffentlichung des Kommuniqués davon sprach, man müsse Geduld haben, bis einer dem anderen trauen könne, drückte Park Chung Hee nur einen Monat später die Überzeugung aus, die Wiedervereinigung sei „in naher Zukunft" zu erwarten und man habe es mit dem „Beginn einer neuen Ära der Hoffnung" zu tun. Die bisherigen Kontakte sind allerdings nicht ohne Mißverständnisse und Schwierigkeiten abgelaufen. Die Diskussion über die Frage, ob das Thema Korea auf der UN-Vollversammlung behandelt werden solle, blockierte einige Zeit lang den festgelegten „Fahrplan" der Gespräche. Erst nachdem sich die Mehrheit gegen eine augenblickliche Behandlung zur Vermeidung eines Eingriffes in die schwebenden Gespräche ausgesprochen hatte, gingen die Kontakte in Korea weiter. Auch über die Zusammensetzung der Gremien und die Themenausweitung herrschte lange Zeit Uneinigkeit. Schließlich gab Südkorea in einzelnen Punkten nach. Doch verglichen mit den Abstrichen, die Nordkorea machen mußte, waren diese im Grunde geringfügig. Dieses mußte wohl oder übel auf seine Propaganda-Forderung verzichten, vor Beginn von Gesprächen müßten die US-Truppen zurückgezogen und das „Marionetten"-Regime Park Chung Hees ausgewechselt sein. Schließlich erreichte der Süden sogar vom Norden die Annahme seiner Grundbedingung, daß nämlich zunächst eindeutig der Gewaltverzicht ausgesprochen werden müsse.

Konkrete Ergebnisse der bisherigen Verhandlungen liegen noch nicht vor. Immerhin aber ist anzuerkennen, daß man sich auf die Bildung von Ausschüssen geeinigt hat, die sich mit den politischen, wirtschaftlichen, militärischen, diplomatischen und sozialen Aspekten einer Wiedervereinigung der beiden Teilstaaten beschäftigen sollen. Ferner einigte man sich auf eine sofortige Einstellung der Propagandasendungen im Rundfunk und auf den Gebrauch der jeweils offiziellen Staatsbezeichnungen. Noch aber scheint der Weg von der früheren „Konfrontation ohne Dialog" über die jetzige „Konfrontation mit Dialog" (so Lee Hu Rak) hin zu einem „Dialog ohne Konfrontation" sehr weit zu sein.

Kriegsrecht und neue Verfassung im Süden

Am 17. Oktober hatte Präsident Park Chung Hee eine neue, wenig erfreuliche Überraschung für die Südkoreaner parat. In einer ausführlichen Erklärung versuchte er, seinen Landsleuten „eine bedeutende Entscheidung meinerseits für einen ehrenvollen Weg im Verlauf der nationalen Geschichte" anzukündigen. Er betrachte sie als eine Antwort auf die „glühenden Erwartungen des koreanischen Volkes für Frieden, Wiedervereinigung und Wohlstand unseres Vaterlandes". Die internationale Lage habe eine gefährliche Situation heraufbeschworen, in der früher verläßliche Partner und Sicherheitssysteme in Frage gestellt würden und die mehr als je zuvor Eigeninitiativen verlangten.

Fast im gleichen Atemzug sprach er den „unverantwortlichen Parteien" die Fähigkeit ab, in dieser Stunde des beginnenden Dialogs „den Sinn für die nationale Mission" aufzubringen. „Was könnten wir wirklich von diesen politischen Parteien und von der repräsentativen Institution erwarten?" Damit verband er die Auffassung, im institutionellen Bereich sei eine grundlegende „Reformation" notwendig, die allerdings nicht mit „normalen Maßnahmen" durchgeführt werden könnte: „Als Präsident dieser Republik, der das nationale Gewissen repräsentiert, habe ich mich zur treuen Durchführung der mir anvertrauten Mission entschlossen und werde eine Strukturreform mit außerordentlichen Maßnahmen durchführen." Nur so sei ein genügender Rückhalt für den Nord-Süd-Dialog und für die Anpassung an die sich rasch ändernden politischen Gegebenheiten geboten (vgl. den Wortlaut in: Korea Bulletin, 17. 10. 72). Das ausgesprochene *Kriegsrecht* solle für ca. 2 Monate gelten, und bis zum 27. November müßte das Volk über einen *neuen Verfassungsentwurf* abgestimmt haben. Der Präsident, der sich in diesem Entwurf bisher kaum gekannte eigene Rechte einräumt, wies dennoch in seiner Erklärung darauf hin, daß man wohl kaum ein besseres System als das freie demokratische finden könne. Doch sei es verwundbarer als irgendein anderes System, wenn es nicht mit der Möglichkeit zum Selbstschutz ausgestattet sei.

Die fast uneingeschränkten Rechte des Präsidenten, dem neben einem Staatsrat und einer zwischen 2000 und 5000 Mann starken „National-Konferenz für Vereinigung" noch eine in ihren Rechten stark beschnittene Nationalversammlung zur Verfügung steht, lassen im Grunde alle Möglichkeiten für eine diktatorische Regierung Park Chung Hees offen, besonders weil ihm für alle möglichen Sonderfälle, die nicht näher abgegrenzt sind, Sondervollmachten zugebilligt werden.

Mit dieser neuen Verfassung schafft er sich zudem ein Instrument, um theoretisch bis ans Lebensende Präsident zu bleiben. Nach der bisherigen Verfassung wäre seine Amtszeit unwiderruflich in zwei Jahren abgelaufen, nachdem er sich zuletzt durch Manipulation eine dritte Amtsperiode gesichert hatte. Ab jetzt sollen die Amtsperioden statt vier nun sechs Jahre dauern und eine beliebig häufige Wiederwahl möglich sein.

Die wichtigste Neuerung, die sicherlich Zustimmung bei weiten Bevölkerungsteilen finden wird, ist die mehrfache Verwendung des Begriffs der Verpflichtung zur Arbeit für die Wiedervereinigung des Landes (vgl. Draft Amend-

ments to the Constitution of the Republic of Korea, Seoul, 1972). Die raffinierte Verknüpfung von Zustimmung zur Verfassungsänderung und Zu- oder Absage an den begonnenen Dialog mit dem Norden machte den Wählern die Entscheidung am 21. November besonders schwer. Park Chung Hee hat nämlich in seiner Ansprache vom 17. Oktober ausdrücklich erklärt, daß er eine Ablehnung der Eingabe als Absage an den Dialog mit dem Norden betrachten werde — nicht aber als Absage an sein Regime. Den Dialog mit dem Norden wünschen jedoch die meisten Südkoreaner — allerdings ohne gleichzeitige Beschränkung ihrer eigenen Rechte. Bisher konnten sie gerade auf diese verweisen und somit den Gegensatz zum Norden verdeutlichen. Nun häufen sich die Fragen, wodurch sich Nord- und Südkorea nach der in Aussicht gestellten Knebelung eigentlich noch unterscheiden werden.

Colleges und Universitäten sind vorläufig geschlossen, das gesamte Pressewesen unterliegt einer Zensur, Versammlungen und Demonstrationen sind untersagt, die Verbreitung von Gerüchten ist verboten, ein Ausgehverbot ist erlassen, Verletzungen der Anordnung können ohne Urteil mit Verhaftung geahndet werden. Wie unter diesen Umständen eine echte Wahlentscheidung gefällt werden soll, ist nicht zu sagen. Jegliche Kritik muß verstummen, Politiker der Opposition, Studenten und Intellektuelle sind zum Schweigen verurteilt.

Aber auch in anderen Bevölkerungsteilen wachsen *Unruhe* und *Unzufriedenheit*. Von dem Wahlversprechen, Korruption solle ausgeschaltet werden, ist bis heute nichts zu merken, die Preise laufen davon, die Arbeitslosigkeit wächst ebenso wie die Wohnungsnot. Zwar ist der wirtschaftliche Aufschwung seit Park Chung Hees Machtergreifung im Jahre 1961 unverkennbar, doch gelang es ihm nicht, die Diskrepanz zwischen Stadt und Land zu beseitigen. Die Landbevölkerung verarmt immer mehr, viele sehen als einzigen Ausweg die Abwanderung in die Städte, wo sie die Arbeitslosigkeit vergrößern und in den ohnehin übervölkerten Slums Unterschlupf suchen.

Maßnahmen auf dem internationalen Währungsmarkt trafen das stark von den USA und Japan abhängige Land sehr. Allein im letzten Jahr hatte Korea eine Inflationsrate von mehr als 15 % zu verzeichnen. Im gleichen Zeitraum stiegen die Preise für Grundnahrungsmittel um nahezu 30 %. Der Preis des Hauptnahrungsmittels Reis hat sich fast verdoppelt, nicht zuletzt deshalb, weil Südkorea derzeit nur noch ca. 80 % des eigenen Reisbedarfs selbst decken kann. Versäumnisse der vergangenen Jahre machen sich für alle unangenehm bemerkbar. Doch davon ist in den offiziellen Regierungserklärungen der vergangenen Monate kaum die Rede. Die einzige Hoffnung zur Besserung der Lage speziell der Landbevölkerung scheint die „Neue-Gemeinde-Bewegung" zu bieten, die vom Präsidenten zur Hebung der Agrarproduktion und zur gleichzeitigen Formierung der Bauern im Sinne der Regierung gegründet wurde. Ein Vorbild für die Bewohner des Nordens ist Südkorea damit keineswegs mehr ohne Einschränkung. Schließlich kommen fast zur gleichen Zeit von dort Berichte über beachtliche Erfolge in Industrie und Landwirtschaft.

Unklar ist noch die Motivation für eine dort beschlossene Verfassungsänderung fast parallel zur Initiative im Süden. Die nordkoreanische Führung hat es verstanden, in den letzten Jahren sich so überzeugend von politischer Bevormundung anderer Staaten oder Parteien „freizuschwimmen", daß sich diesmal nicht das inzwischen vielfach eingespielte Schema der Übertragung des sowjetisch-chinesischen Streits auf die Auseinandersetzungen um ein anderes Land wiederholte. Mit dem von Kim Il Sung seit Jahren propagierten und verwirklichten Weg der „Juche"-Ideologie, die dazu aufruft, die koreanische Revolution selbst zu meistern durch Selbstbestimmung in der Politik, Selbständigkeit in der Wirtschaft und Selbstverteidigung im Wehrwesen, hat es das Land geschafft, die Balance zwischen Moskau und Peking zu halten, ja deren Rivalitäten für sich zu nutzen. Die Reaktionen auf die Gespräche mit dem Süden waren deshalb in der chinesischen und sowjetischen Presse wohl auch zurückhaltend positiv. Russen und Chinesen als Nachbarn werben um die Gunst, ein Eingreifen einer der beiden Mächte verhindern sie gegenseitig. In diesem Machtdreieck Moskau-Peking-Tokio, das in der Geschichte Koreas abwechselnd bestimmend (durch Eroberung und Bevormundung) war, könnte sich erweisen, daß auch kleine Länder bei geschicktem Taktieren und mit Einsatz traditionellen National- und Selbstbewußtseins ihren eigenen Weg entwickeln können.

Spannungen zwischen Kirche und Staat

Man muß wohl davon ausgehen, daß im Norden kaum mehr kirchliche Aktivitäten nachzuweisen sind. Kardinal *S. H. Kim* von Seoul beschrieb in einem Interview mit Radio Vatikan am 25. Oktober 1972 die Kirche Nordkoreas als eine „wahrhaft schweigende Kirche". Er fügte hinzu: „Was den Norden betrifft, so wissen wir nichts." Südkoreanische Journalisten, die die Rot-Kreuz-Delegation nach Nordkorea begleiteten, schlossen aus dem Gespräch mit einem ehemaligen Pastor der presbyterianischen Kirche und heutigen hohen kommunistischen Funktionär, der gleichzeitig Onkel des Ministerpräsidenten Kim Il Sung ist, daß es keinerlei organisierte Kirche mehr gibt. In den Provinzen allerdings könnten eventuell noch unregelmäßige Versammlungen von Christen möglich sein (vgl. Christianity today, Oktober 1972).

Im Süden dagegen erfreuten sich die Religionsgemeinschaften bis vor kurzer Zeit großzügiger Freiheit bei teilweise weitgehendem Einfluß und überraschend großer Toleranz. Erst die politischen Entwicklungen der vergangenen Monate machten zunehmende Spannungen deutlich. Von den rund 37 Millionen Einwohnern des Südens sind zwar nur ca. 850 000 Protestanten und 790 000 Katholiken, doch zählen die Christen im Gegensatz zu den anderen religiösen Gruppierungen zu den aktivsten Gemeinschaften nicht nur Koreas, sondern Asiens. Dennoch haben sie es oft nicht leicht unter einer Bevölkerung, die nach einer kürzlich veröffentlichten Untersuchung der von Jesuiten geleiteten Sogang-Universität sich zum größten Teil als atheistisch bezeichnet (NC News Service, 6. 3. 72).

Die Protestanten hatten früher ihre Hochburgen im heutigen Nordkorea. Im Süden finden sich deshalb — ähnlich wie bei den Katholiken — zahlreiche Flüchtlinge mit einer ganz besonderen Mentalität. Die damit in der Vergangenheit verbundene allzu enge Bindung der Kirchen an die südkoreanische Regierung wirkt sich bis heute schädlich aus. In einer Art „Selbstkritik" nannte *Wi Jo Kang* in „Christian Century" (16. 8. 72) als zusätzliche

Handicaps für die Versöhnungsarbeit der Protestanten die Tatsache, daß die „Kirchenführer besessen sind vom Sektierertum, kirchlicher Machtpolitik und blinder Loyalität zu den denominationalen Traditionen, die vom Westen im 19. Jahrhundert übernommen wurden". Wegen angeblicher prokommunistischer Tendenzen in der ökumenischen Arbeit würden sich zudem viele Kirchen nicht auf dieses „Risiko" einlassen. Insgesamt beurteilt der Autor die augenblicklichen Möglichkeiten, von protestantischer Seite die Versöhnung mit dem Norden zu forcieren, sehr negativ.

Die Spannungen zwischen den Katholiken und der Regierung dagegen entstanden größtenteils aus innenpolitischen Motiven. Im Oktober 1971 solidarisierte sich Bischof *D. Tji Hak Soun* von Won Ju mit Demonstranten, die sich gegen Korruption und soziale Benachteiligung wandten. Am 14. November veröffentlichte dann die Bischofskonferenz ein gemeinsames Hirtenschreiben, in dem sie Gerechtigkeit forderte, die auf den zwei Grundpfeilern Gemeinwohl und Würde des Menschen ruhen müsse. Sie stellten zwar die beachtlichen Erfolge beim Wirtschaftswachstum heraus, verhehlten aber auch nicht, daß die soziale Entwicklung nicht Schritt gehalten habe und daß viele Bürger, vor allem Bauern und Fischer, nicht den ihnen gebührenden Anteil an den Früchten dieses wirtschaftlichen Fortschritts erhalten haben. Sie prangerten Korruption und Unehrlichkeit sehr scharf an. Die Reaktion war entsprechend. Die Regierung bezog einige Angriffe auf sich.

Seitdem ist ein regelrechter „Kleinkrieg" zu verzeichnen. Die Abgesandten des Geheimdienstes notieren Predigtäußerungen und beobachten alle kirchlichen Aktivitäten. Äußerst kritische Anmerkungen von Kardinal *S. H. Kim* während der Christmette zu den soeben verkündeten Notstandsmaßnahmen leiteten eine Reihe von Auseinandersetzungen ein. Das staatliche Fernsehen schaltete sich sofort aus der Direktübertragung aus. Der Kardinal hatte darauf verwiesen, daß sicherlich das ganze Volk die nationale Einheit wünsche, doch sei Diktatur in irgendeiner Form nur ein Hindernis auf diesem Weg. Reformen seien wichtiger als das Gerede von Revolution und die Stärkung der Staatsführung. In der Folgezeit kam es zum Verbot einer katholischen Zeitschrift wegen der Veröffentlichung eines kritisch gemeinten, zweideutigen Gedichts, und Kardinal Kim bemängelte in einer Osteransprache das Fehlen eines Dialogs zwischen der Regierung und dem Volk. Bei einem „Gebetsfrühstück des Präsidenten" am 1. Mai, zu dem Vertreter der Regierung, des öffentlichen Lebens und der Kirchen geladen waren, gab Kardinal Kim der Hoffnung Ausdruck, daß sich die Staatsmänner nicht von Eigeninteresse, Gruppen- oder Parteiinteresse oder gar von Machthunger leiten lassen. Auch diese Anspielung dürfte nicht gerade mit Freude aufgenommen worden sein.

Die Kritik von Kardinal Kim

Ihren vorläufigen Höhepunkt erreichten die Auseinandersetzungen am 15. August. Anläßlich des an diesem Tag begangenen Gedächtnisses der Befreiung Koreas von japanischer Vorherrschaft vor 27 Jahren hatte Kardinal Kim eine Erklärung vorbereitet, in der er den Präsidenten der Anwendung von Polizeimethoden bezichtigte. Der Kardinal sprach sich gegen den Fortbestand des Ausnahmezustandes und die ständige Machtausweitung des Präsidenten aus. Die Kontakte zwischen Nord- und Südkorea stellen seiner Meinung nach eher den Versuch der Konsolidierung der Position Parks als einer echten Versöhnung mit dem Norden dar. Diktatur und Nachahmung der kommunistischen Methoden könnten dem Süden nur schaden. Die Erklärung wurde vom koreanischen Geheimdienst sofort beschlagnahmt und durfte im Lande selbst nicht veröffentlicht werden (NC News Service, 16. 8. 72).

Seitdem hat sich der Kardinal mit Äußerungen sehr zurückgehalten. Auch von den anderen Bischöfen ist bisher keine Stellungnahme zu den jüngsten Vorgängen bekannt geworden. Lediglich aus mündlichen Äußerungen läßt sich entnehmen, daß nicht alle Bischöfe in allen Punkten mit der Haltung von Kardinal Kim übereinstimmen. Es könnte sein, daß sich in der Frage der Annäherung an den Norden und der neuen politischen Strukturen in Zukunft auch innerkirchliche Spannungen entwickeln. Die Angst vor dem Abbau freiheitlicher und demokratischer Substanz im Süden und die Angst vor einer Überrumpelung durch den Norden sind nicht zu übersehen. Das gleichzeitige Bestreben nach Wiedervereinigung oder gar Versöhnung macht jede Entscheidung in dieser Frage sehr schwer. Wichtig für die Zukunft des Landes erscheint aber das unermüdliche Pochen der Kirche auf soziale Gerechtigkeit und überzeugende Demokratie.

Das Dokument

Die anglikanisch-lutherischen Lehrgespräche

Bericht des gemeinsamen Studienausschusses

Am 24. Juli wurde der Schlußbericht der Öffentlichkeit zugänglich gemacht, den der anglikanisch-lutherische Studienausschuß für gemeinsame Lehrgespräche nach längerer Vorbereitung in vier Sitzungen seit September 1970 erarbeitet hat. Die Abschlußsitzung fand im April 1972 in Pullach/München statt. Der Bericht ist in vier Teile gegliedert: Einleitung, theologische Überlegungen, Empfehlungen, persönliche Stellungnahmen des anglikanischen und des lutherischen Vorsitzenden. In der Einleitung wird nach einem Überblick über die Entstehungsgeschichte des Dokuments der Hauptgrund genannt, der zur Abfassung des Berichts führte: „Das gegenseitige Verständnis entwickelte sich, eine tiefe geistliche Gemeinschaft wächst und damit ein starkes Verlangen, eine so weitreichend wie nur mögliche Übereinstimmung zum Ausdruck zu bringen. Diejenigen, die wir vertreten,

gehen nicht durch dieselbe Erfahrung. Daher besteht immer die Gefahr, daß beide Seiten oder zumindest eine der beiden den Mitgliedskirchen soweit voraus ist, daß die Begegnung keine positiven Früchte tragen wird." Man habe versucht, „Auffassungen zu artikulieren, die bereits in einem Großteil des früheren und gegenwärtigeren Denkens unserer Kirche akzeptiert sind". Man habe sich bemüht, so repräsentativ wie möglich für die Traditionen und die gegenwärtigen Entwicklungen in beiden Kirchen zu sein. In den persönlichen Stellungnahmen der Vorsitzenden (G. Hultgren, Alterzbischof von Uppsala, für die Lutheraner und R. R. Williams, Bischof von Leicester, für die Anglikaner) werden die kontroversen Gesichtspunkte, wie sie im theologischen Teil des Dokuments anklingen, aber nur teilweise formuliert werden, angesprochen: die apostolische Sukzession, das Bischofsamt und (von lutherischer Seite) die Rechtfertigungslehre. Wegen der ungewöhnlichen Lage des Berichts mußten wir auf die volle Wiedergabe der Einleitung und der persönlichen Stellungnahmen des Vorsitzenden verzichten, übernehmen aber unter Weglassung der Numerierung in der von der Kommission zugesandten deutschen Fassung Teil II und III im Wortlaut. Eine genaue Kenntnis dieses Dokuments erscheint auf katholischer Seite um so empfehlenswerter, als es zweifellos Auswirkungen auf die weiteren katholisch-anglikanischen und katholisch-lutherischen Gespräche haben wird. In der Einleitung stellen die Autoren zwar fest, die Gespräche seien keineswegs in einem ökumenischen Vakuum geführt worden, die beiden Kirchen seien ja auch an Gesprächen und Verhandlungen mit anderen Kirchen beteiligt. Dennoch wird auf solche Gespräche an keiner Stelle direkt Bezug genommen.

THEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

A. Quellen der Autorität

a) Die Heilige Schrift

Die anglikanischen und lutherischen Kirchen lehren, daß in Jesus Christus, Gott und Mensch, geboren, gekreuzigt, auferstanden und erhöht zur Erlösung der Menschheit, die gesamte Schrift ihr Zentrum und ihre Erfüllung findet. Sie sind eins in der Annahme der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments als des allgenügsamen, inspirierten und autoritativen prophetischen und apostolischen Berichts und Zeugnisses von Gottes Offenbarung in Jesus Christus.

Beide Kirchen lehren, daß durch die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente auf der Grundlage der gleichen Heiligen Schrift und bevollmächtigt durch den Heiligen Geist, Christus heute zu uns spricht und unter uns wirksam ist, indem er uns dazu beruft, in seinem Namen zu leben und zu dienen.

Beide Kirchen lehren, daß nichts in der Kirche gepredigt, gelehrt oder geordnet werden sollte, was dem Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift verkündigt wird, widerspricht.

Innerhalb beider Kirchen bestehen unterschiedliche Einstellungen hinsichtlich des Wesens der Inspiration und der Art und Weise der Auslegung der Schrift, und diese Einstellungen überschreiten die konfessionellen Grenzen.

Beide Kirchen stimmen darüber überein, daß sie die Notwendigkeit einer ständigen Interpretation der biblischen Texte betonen, um das Evangelium des Heils allen Menschen in verschiedenen Zeiten und sich wandelnden Verhältnissen zu vermitteln.

Sie lehren, daß die gesamte Kirche und besonders das Amt der Kirche die Verantwortung empfangen hat, alle Verkündigung und Interpretation durch Leiten, Ermahnen und Beurteilen wie auch durch Formulieren von Lehrerklärungen zu schützen, wobei das biblische Zeugnis immer letzte Autorität und Schiedsrichter ist.

b) Glaubensbekenntnisse

Die anglikanischen und lutherischen Kirchen sind eins in der offiziellen Annahme des apostolischen und nicaenischen Glaubensbekenntnisses. Beide finden in ihren Gottesdiensten und in ihrer Unterweisung regelmäßige Verwendung. Sie erkennen das athanasianische Glaubensbekenntnis als eine wahre Darlegung des trinitarischen Glaubens an.

Sie glauben, daß diese Glaubensbekenntnisse autoritative Zusamenfassungen und Sicherungen des christlichen Glaubens sind. Ihre Autorität beruht in erster Linie auf ihrer treuen Bezeugung und Interpretation der biblischen Botschaft und, an zweiter Stelle, auf ihrer Annahme und Verwendung in der Alten Kirche. Sie nehmen daher einen einzigartigen Platz unter allen Bekenntnistexten ein.

Die Annahme dieser Glaubensbekenntnisse impliziert Übereinstimmung zwischen beiden Kirchenfamilien in den grundlegenden trinitarischen und christologischen Dogmen.

c) Bekenntnisschriften

In der Reformationszeit haben die anglikanischen und lutherischen Kirchen eine Reihe von Bekenntnisschriften ausgearbeitet und angenommen. Zwischen diesen Schriften gibt es eine große Zahl von direkten historischen und theologischen Verbindungslinien.

Beide Kirchen haben diese Schriften nicht als „Gründungsurkunden" einer neuen Kirche betrachtet, sondern vielmehr als Mittel zum Schutze und zur Bezeugung des Glaubens der Kirche zu allen Zeiten.

Sie verstehen diese Bekenntnisse als Auslegungen der Heiligen Schrift, ihrer letztgültigen Autorität. Die Bekenntnisse zielten auf eine Erneuerung und Reformation der Kirche, indem sie diese so umfassend wie möglich machen wollten, sie zugleich aber vor bestimmten Irrtümern und Fehlentwicklungen im spätmittelalterlichen Katholizismus einerseits und gegenüber enthusiastischen und extremen Reformbewegungen andererseits schützen wollten.

Auf lutherischer Seite nehmen die reformatorischen Bekenntnisse immer noch offiziell einen herausgehobenen Platz im theologischen Denken und in theologischer Ausbildung, in der Katechese, in den Verfassungen der einzelnen Kirchen und bei der Ordination der Pfarrer ein. Sie dienen als ein Verbindungsglied zwischen den Kirchen der lutherischen Familie.

Auf anglikanischer Seite werden die 39 Artikel allgemein anerkannt als Ausdruck für eine bedeutsame Phase in einer formativen Periode anglikanischen Denkens und Lebens. Die ihnen heute in anglikanischen Kreisen beigemessene Bedeutung ist unter den Anglikanischen Kirchen wie auch unter den Gruppen innerhalb einzelner Kirchen unterschiedlich. Andererseits hat das „Book of Common Prayer" lange Zeit als ein konfessionelles Dokument in einem liturgischen Rahmen gedient. Wenngleich liturgische Reformen in den Anglikanischen Kirchen unterschiedlich sind, so ist der Einfluß der Tradition des „Book of Common Prayer" immer noch deutlich spürbar.

Da Bekenntnisschriften kein Zeichen der Kirche sind, liegt ihre Bedeutung darin, Ausdruck des lebendigen Bekenntnisses zum lebendigen Herrn zu sein. Unterschiedliche Einstellungen zur Autorität dieser Schriften sind unter Kirchenfamilien möglich, solange diese eine Gemeinsamkeit besitzen in einem lebendigen Bekenntnis, das eine vertrauende Antwort auf das lebendige Wort Gottes ist, wie es in der Schrift verkündet wird.

d) Tradition

Die Anglikanischen und Lutherischen Kirchen sind eins, indem sie Tradition als ein normales Element im Leben der Kirche betrachten.

Mit dem Wort „Tradition" wird die Weise bezeichnet, in der das apostolische Zeugnis (d. h. „TRADITION") von einer Generation an die nächste, von einer Kultur an die andere weiter-

gegeben worden ist. Das Wort „Traditionen" bezeichnet die Weisen, in denen die Kirchen ihr Denken, ihren Gottesdienst, ihr gemeinsames Leben und ihre Einstellungen zur Welt entwickelt haben.

Beide Kirchen stimmen darin überein, daß alle Traditionen gegenüber der TRADITION sekundär sind und sie daher an dieser TRADITION geprüft werden müssen. Wenn sie mit dieser höchsten Norm in Einklang stehen und diese zum Ausdruck bringen, sind sie als wichtige Instrumente der Kontinuität zu betrachten. Um diesem Zweck zu dienen, sollten sie niemals erstarren, sondern für Veränderung und Erneuerung offen bleiben.

Die Einstellung zur Tradition, besonders zur Tradition der Alten Kirche, hat in beiden Kirchen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen theologischen Richtungen unterschiedlichen Ausdruck gefunden.

Anglikaner benutzen das Wort „Tradition" nicht sehr häufig, außer in Wendungen wie „Kirchen der anglikanischen Tradition", was faktisch ein Synonym für „Anglikanische Gemeinschaft" ist. Doch in der Reformationszeit (die sich für Anglikaner von 1534 bis 1662 erstreckt) zogen sie die Lehre der frühen Kirchenväter in ihren Apologien gegenüber römischen Katholiken wie Puritanern heran.

Eine positive Wertung der Vätertradition, die bereits im 16. Jahrhundert erkennbar war, trat deutlicher im 17. Jahrhundert in Erscheinung und wirkte sich auf anglikanische Spiritualität, Ekklesiologie und Liturgie aus (die schottische Liturgie von 1637 ist ein Beispiel hierfür). Die Oxfordbewegung im 19. Jahrhundert bildete eine weitere Phase in der Aneignung der patristischen wie mittelalterlichen Tradition und führte zu einem neuen Verständnis für die ungebrochene Kontinuität der Geschichte der Kirche.

Zu allen Zeiten bestand aber eine höchst kritische Haltung gegenüber der Tradition, wenn diese verstanden wurde als eine zusätzliche Quelle für historische Data in Ergänzung zu der in den Evangelien enthaltenen Geschichte, oder als eine Qulle für eine „verborgene" Lehre, die zu der im biblischen Zeugnis gegebenen hinzutritt.

In neuerer Zeit ist eine deutliche Tendenz zu beobachten, den „Traditionen der Menschen" wenig Gewicht beizumessen, wenn man von ihnen den Eindruck bekam, daß sie „die frohe Botschaft für die neue Zeit" verdunkeln.

Die lutherische Theologie im 16. Jahrhundert betrachtete die Tradition der Alten Kirche als eine Art zeitgenössische Quelle christlicher Wahrheit und als einen Beweis der eigenen Kontinuität. Gleichzeitig war die reformatorische Forderung nach einer auf die Schrift gegründeten kritischen Untersuchung der Väter der Ausgangspunkt für eine beginnende Patrologie.

Innerhalb der lutherischen Kirche und Theologie der folgenden Jahrhunderte war das frühe Christentum nicht primär von dogmatischer Relevanz. Es wurde vielmehr unter dem Gesichtspunkt einer wichtigen ethischen Autorität erforscht, die die Praxis christlichen Lebens bezeugt.

Lutherische Theologie hat sich immer bemüht, die Vätertradition im Lichte des biblischen Zeugnisses zu beurteilen, wie es in verschiedenen Perioden und theologischen Schulen interpretiert wurde.

Heute wird die Tradition der Lutherischen Kirchen einer höchst kritischen Prüfung unterzogen, die eine ständige Reformation und Erneuerung fordert.

Die moderne Forschung (Exegese, Patristik) hat auf vielerlei Weise als Mittel zur Konvergenz zwischen verschiedenen Kirchen gedient. Das trifft auch für unsere Beurteilung der altkirchlichen Tradition zu und hat entsprechende Konsequenzen. Aber selbst wenn eine Reihe von unterschiedlichen Betonungen in diesem Bereich bleiben, so sind diese gewiß nicht von grundlegender Bedeutung, sondern Ausdruck für unterschiedliche geschichtliche Entwicklungen und Formen des Denkens und Lebens, die eine Quelle gegenseitiger Bereicherung und Korrektur sein sollten.

e) Theologie

In den Anglikanischen und Lutherischen Kirchen haben sich Position, Funktion und Charakter der Theologie in einer Reihe von unterschiedlichen Wegen entwickelt.
Beide Kirchen unterstreichen die Wichtigkeit theologischen Denkens, und beide blicken auf eine reiche Tradition theologischer Arbeit zurück.

Die unterschiedlichen Schwerpunkte in anglikanischen und lutherischen theologischen Studien ergeben sich aus unterschiedlichen historischen Situationen, unterschiedlichen Grundlagen und Formen des philosophischen und allgemeinen Denkens und aus unterschiedlichen Formen der theologischen Ausbildung, der Kirchenverfassung und des kirchlichen Lebens. Das Fehlen engerer Kontakte zwischen beiden Kirchen in der Vergangenheit mag auch zu diesen verschiedenen Entwicklungen beigetragen haben.

Die verstärkte Kommunikation im theologischen Bereich, die sich während der vergangenen Jahrzehnte entwickelte, hat zu wachsenden Kontakten und gegenseitigem Austausch unter Theologen in der ganzen Welt geführt. Das Ergebnis ist eine Konvergenz des theologischen Denkens, die gekennzeichnet ist durch gegenseitige Bereicherung wie auch eine weitverbreitete Entwicklung von neuen theologischen Schulen, die sich über alle denominationellen Grenzen erstrecken.

Beide Kirchenfamilien sind daher heute im Bereich der Theologie sehr viel enger miteinander verbunden als je zuvor. Diese engere Verbindung ergibt sich auch aus der Tatsache, daß sie mit den gleichen Problemen und Spannungen innerhalb ihres theologischen Denkens konfrontiert werden.
Somit sollten die verbleibenden deutlichen Unterschiede in der Funktion und Betonung der Theologie als ein Ausdruck und Zeichen einer legitimen Vielfalt innerhalb des einen Volkes Gottes begrüßt werden.

B. Die Kirche

Die Anglikanischen und Lutherischen Kirchen halten fest an den traditionellen nicaenischen Charakterisierungen der Kirche als der *einen, heiligen, katholischen und apostolischen* Kirche, und sie glauben, daß sie selbst Ausdrucksformen dieser Kirche sind. Diese Position wurde von jeder der beiden Kirchen in der Reformation neu bekräftigt und ständig beibehalten als eine spezifische Definition dessen, was die Kirche ihrer Berufung nach in der Welt sein soll.

Aufgrund unterschiedlicher Verhältnisse nach der Reformation haben Theologen in den beiden Kirchen ihre Lehre von der Kirche verschieden formuliert. Dennoch gab es klar umrissene ekklesiologische Auffassungen in jeder Kirche, die auch in der anderen vertreten wurden, und es gab immer Bereiche der Übereinstimmung oder Annäherung in ihrem ekklesiologischen Denken.

Beide Traditionen stimmen darin überein, daß die *Einheit* der Kirche, Gottes Gabe und unsere Aufgabe, in einer sichtbaren Weise manifestiert werden muß. Entsprechend der besonderen Situation kann diese Einheit in verschiedenen Formen zum Ausdruck gebracht werden. Es kann daher auch verschiedene Stadien in der gegenseitigen Anerkennung von Kirchen, in der Praxis der Abendmahlsgemeinschaft und in der gegenseitigen Annahme der Ämter geben. Das Ziel sollte „volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft" („full communion") sein, die ihre Annahme durch die einzelnen Glieder der Kirche und Strukturen, die eine solche Gemeinschaft und deren Annahme fördern, mit einschließt.

Die beiden Traditionen bekennen gemeinsam die *Heiligkeit* der Kirche als eine Gabe der Gnade Gottes, der sich die Kirche zu eigen macht als ein geliebtes und freigesprochenes Volk, das durch die Kraft des Heiligen Geistes zu einem Leben und

einer Sendung berufen und bevollmächtigt ist, die unter den Menschen die Heiligkeit Gottes widerspiegelt. Innerhalb der beiden Traditionen und zwischen ihnen gab es und gibt es Unterschiede der Betonung und Interpretation hinsichtlich der praktischen Ausdrucksformen dieser Heiligkeit im Leben und in der Sendung der Kirche. Sie schließen jedoch einander nicht aus und brauchen sich nicht als trennend im Leben der Kirche zu erweisen.

In der Bejahung der *Katholizität* der Kirche bekennen Anglikaner und Lutheraner gemeinsam, daß der Kirche die Fülle der Wahrheit des Evangeliums verliehen ist. Sie erkennen weiterhin gemeinsam die universale Weite und Inklusivität der Kirche an, die sich auf jede Nation, Rasse und soziale Gruppe erstreckt. Schließlich trachten sie danach, die Ganzheit menschlichen Lebens in all ihren Aspekten unter der Herrschaft Christi mit zu umgreifen. Beide Kirchen sind sich jedoch der Gefahr partikularistischer Ansprüche innerhalb ihrer Denominationen bewußt. „Katholische Fülle" und „die reine Lehre des Evangeliums" können so uminterpretiert werden, daß sie die exklusiven Vorrechte von einzelnen Gruppen oder Parteien darstellen. Fülle, Universalität und Ganzheit gehören allein dem einen Leib Christi.

Im Verständnis von *Apostolizität* stehen wir insoweit auf gemeinsamem Boden, als alle Lehre, alles Leben und jedes Amt der Kirche in Kontinuität mit dem grundlegenden apostolischen Zeugnis und Gebot, in alle Welt zu gehen, stehen muß. Es ist die Rolle, die die Sukzession der Bischöfe innerhalb dieses umfassenderen Verständnisses von Apostolizität spielt, die einer der wichtigsten Kontroverspunkte zwischen den beiden Traditionen ist. Daher wird sich Abschnitt D. dieses Berichtes mit dem apostolischen Charakter der Kirche und ihres Amtes beschäftigen.

Heute besteht eine wachsende Übereinstimmung in der Weise, wie wir von der Kirche sprechen. Sie beruht auf einem neuen Interesse an biblischer Theologie und an Ekklesiologie, das wiederum zusammenfällt mit einem neuen Bewußtsein der Kirche für ihre Situation und Aufgabe in der gegenwärtigen Welt. Besonders betont wird ein dynamisches Verständnis der Kirche als des Volkes Gottes. Das schließt ein, daß alles Denken über die Kirche von der tragenden Gegenwart und Wirksamkeit des dreieinigen Gottes ausgehen und dort seine Kriterien finden muß.

Als das aus dem Alten Bund herauswachsende Volk Gottes lebt die Kirche im Neuen Bund und ist von Christus gesandt, der Menschheit zu dienen. Als Leib Christi lebt die Kirche in engster Gemeinsamkeit mit Ihm, dem Haupt des Leibes. Trotz ihrer Schwachheit und ihres Versagens wird sie durch die Treue ihres Herrn erhalten. Gleichzeitig wird die Kirche beständig aufgebaut, erneuert und gestärkt durch Christi Gegenwart und Wirksamkeit, durch Wort und Sakrament, im Heiligen Geist.

Die Kirche ist daher Empfänger von Gnade, eine Gemeinschaft und ein königliches Priestertum des Volkes Gottes, das auf diese Gabe in gemeinschaftlichem Lob und Dank an Gott antwortet und gleichzeitig antwortet als ein Instrument zur Verkündigung und Manifestation von Gottes souveräner Herrschaft und erlösender Gnade. Weil die Kirche in die Welt gesandt ist, um Christi Dienst weiterzuführen und seine Gegenwart unter allen Menschen zu bezeugen durch die Befreiung der Menschen von Furcht und falschen Idolen, die Hinwendung zu menschlicher Not und den Kampf gegen Ungerechtigkeit und Diskriminierung, gehören Wesen und Sendung der Kirche untrennbar zusammen. Sendung und Dienst setzen eine glaubwürdige Gemeinschaft der Versöhnten voraus. Eine Gemeinschaft ohne Sendung ist ungehorsam gegenüber dem Gebot ihres Herrn.

Die Gemeinschaft der Kirche verlangt eine tiefe, gegenseitige Anteilhabe an den geistlichen und materiellen Gaben Gottes. Als Gemeinschaft derjenigen, die in sich selbst sündig und gleichzeitig in Christus gerechtgemacht worden sind, ist die Kirche dennoch eine Erstlingsfrucht des Gottesreiches und bezeugt daher prophetisch jene große, endgültige Freude der Menschheit, die ganz aufgehen wird in Erstaunen, Liebe und Lobpreis im Angesicht des Schöpfers, Erlösers und Erbarmers. So ist die Kirche ein Pilgervolk, Gottes Urteil unterworfen und gestärkt auf seinem Weg durch seine Gnade, die unsere Erfolge wie auch unsere Wünsche oder verdiente Strafe weit übersteigt.

C. Wort und Sakramente

a) Die Beziehung von Wort und Sakrament

Unsere beiden Kirchen bekräftigen mit nahezu den gleichen Worten (CA VII; 39 Art. XIX), daß die reine Verkündigung des Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente wesentlich und konstitutiv für das Leben der Kirche ist. Wo dies geschieht, sehen wir die Kirche.

Um dem Willen Christi gehorsam zu sein, muß die Kirche Wort wie Sakrament ehren und es daher vermeiden, eines auf Kosten des anderen zu vernachlässigen.

Wenngleich ein gewisser Unterschied in der Art von Christi Handeln durch Wort und Sakrament besteht, sind doch Wort und Sakrament Instrumente seines Kommens in Anamnese seines ersten Advents und in Antizipation seiner Parusie. Das Wort verleiht dem Sakrament Bedeutsamkeit und das Sakrament schenkt dem Wort sichtbare Verkörperung.

b) Taufe

Taufe, vollzogen mit Wasser und dem dreieinigen Namen, ist das wirksame Mittel, durch das Gott einen Menschen in den durch Christus erworbenen Bund des Heils einfügt und ihn aus Finsternis und Gefangenschaft in das Licht und die Freiheit des Reiches Gottes überführt. Die Getauften werden in die Kirche eingepflanzt, als Kinder Gottes angenommen und mit Gott in eine Beziehung gebracht, die Rechtfertigung, Vergebung der Sünden und Unterstellung unter die heiligmachende Kraft des Heiligen Geistes in der glaubenden, bezeugenden und dienenden Gemeinschaft bedeutet.

Glaube ist notwendig für den rechten Empfang des Sakraments. Die Kindertaufe, wenngleich nicht mit Sicherheit im Neuen Testament bezeugt, ist mit dessen Lehre vereinbar und vor allem auch mit der Betonung der göttlichen Initiative bei der Erlösung des Menschen. Der Glaube der Eltern, Paten und der gesamten Gemeinschaft ist ein Unterpfand dafür, daß das getaufte Kind zu einer eigenen Antwort im Glauben auf das, was Gott für das Kind in der Taufe getan hat, geführt wird.
Die Praxis der Kindertaufe macht es notwendig, Gelegenheit für ein persönliches Bekenntnis des Glaubens vor der Gemeinde zu geben. In unseren beiden Traditionen wurde dies mit der Konfirmation verbunden, bei der der Bischof (im Anglikanismus) dem Kandidaten die Hände auflegt oder der Gemeindepfarrer (im Luthertum) dem Kandidaten die Hände auflegt oder ihn in anderer Form segnet. Wir wissen um die Debatte innerhalb unserer Kirchen über Einzelaspekte der Theologie und Praxis der Konfirmation einschließlich der Frage nach der Beziehung zwischen Konfirmation und Zulassung zum Abendmahl. Da die hier diskutierten Punkte quer zu den konfessionellen Grenzen verlaufen, sollten sie keine Hindernisse für eine Gemeinschaft zwischen uns sein.

c) Das Abendmahl

Im Abendmahl vollzieht die Kirche gehorsam die von Christus im Neuen Testament gebotenen Handlungen, der Brot und Wein nahm, dankte, das Brot bracht und Brot und Wein austeilte. Die Kirche empfängt auf diese Weise den Leib und das Blut des gekreuzigten und auferstandenen Christus und in ihm die Vergebung der Sünden und alle anderen guten Gaben seines Leidens.

Beide Kirchen bekräftigen die wahre Gegenwart (Realpräsenz) Christi in diesem Sakrament, aber keine von beiden versucht

genau zu definieren, wie dies geschieht. In der eucharistischen Handlung, die Konsekration, d. h. die Aussonderung der Elemente, die Danksagung mit den Einsetzungsworten und die Anrufung des Heiligen Geistes, ob nun explizit in den liturgischen Worten oder auch nicht, und Empfang einschließt, werden Brot und Wein, die Brot und Wein bleiben, zu Mitteln, durch die Christus wahrhaft gegenwärtig ist und sich den Kommunikanten schenkt.

Beide Traditionen bekräftigen, daß Christi Opfer ein für allemal für die Sünden der ganzen Welt dargebracht wurde. Ohne diese grundlegende Wahrheit leugnen zu wollen, würden jedoch beide anerkennen, daß die Eucharistie in einem gewissen Sinne Opfer mit einschließt. In ihr bringen wir unseren Lobpreis und unsere Danksagung, uns selbst und alles, was wir sind, dar, und begehen vor Gott das Gedächtnis des Opfers Christi. Christi erlösendes Handeln wird für unsere Teilhabe gegenwärtig. Viele Anglikaner und einige Lutheraner glauben, daß in der Eucharistie die Selbst-Darbringung der Kirche aufgenommen wird in seine eine Hingabe. Andere Anglikaner und viele Lutheraner ziehen das Verständnis von Opfer nicht in dieser Weise heran.

d) Zur Zahl der Sakramente

Unsere beiden Traditionen erkennen die Einzigartigkeit der beiden Schriftsakramente an. Nur für diese gibt es im Neuen Testament ein aufgezeichnetes Gebot Christi, bestimmte Handlungen mit Hilfe materieller Dinge zu vollziehen, und nur mit ihnen allein ist eine besondere Verheißung seines eigenen Handelns und der damit verknüpften Gabe verbunden.

In beiden Kirchenfamilien gibt es Glieder, die den Begriff „Sakrament" auf andere Riten ausweiten möchten (z. B. auf Absolution und Ordination unter Lutheranern und auf die anderen fünf der traditionellen „Sakramente" unter Anglikanern). Das ist weitgehend eine Sache des Sprachgebrauchs. Gemäß der engeren Definition kann es nur zwei Sakramente geben, gemäß der weiteren kann es auch andere geben, aber wenn die weitere Definition benutzt wird, wird die Vorrangstellung von Taufe und Abendmahl dennoch bejaht.

Innerhalb beider Kirchenfamilien sind entsprechend Bedürfnissen und örtlichen Varianten gewisse Vorkehrungen getroffen für die anderen „fünf gewöhnlich so genannten Sakramente". Wo die Salbung praktiziert wird, wird sie nicht als Letzte Ölung, sondern als ein Mittel zur Heilung verstanden.

D. Das Apostolische Amt

a) Apostolizität und apostolische Sukzession

Die Apostolizität der Kirche ist Gottes Gabe in Christus an die Kirche durch die Verkündigung der Apostel, ihre Feier der Schrift-Sakramente und ihre Gemeinschaft und Leitung. Sie ist auch die Sendung der Kirche durch Gott in alle Welt, um in dem apostolischen Evangelium und durch dieses Jünger aus allen Nationen zu machen. Somit kommt Apostolizität zuerst dem Evangelium und dann dem Amt des Wortes und der Sakramente zu, die vom erhöhten Herrn den Aposteln und durch diese der Kirche geschenkt wurden. Apostolizität verlangt Gehorsam gegenüber dem ursprünglichen und grundlegenden apostolischen Zeugnis durch Neuinterpretation, um den Anforderungen jeder neuen Situation gerecht zu werden.

Die Sukzession der Apostolizität in der Zeit wird geschützt und empfängt zeitgenössischen Ausdruck in und durch eine große Vielfalt von Mitteln, Tätigkeiten und Institutionen: Schriftkanon, Glaubensbekenntnisse, Bekenntnisschriften, Liturgien, Verkündigung, Unterweisung, Feier der Sakramente, Ordination und die Verwendung eines Amtes des Wortes und Sakraments, die Ausübung von Seelsorge und „episkopē", das gemeinsame Leben der Kirche und das Engagment in der Sendung zur Welt und für die Welt.

b) Das Amt

Im Bekennen des apostolischen Glaubens als eine Gemeinschaft sind alle getauften und glaubenden Christen die apostolische Kirche und stehen in der Sukzession des apostolischen Glaubens. Am apostolischen Amt, das von Gott durch Jesus Christus in der Sendung der Apostel eingesetzt wurde, haben die Glieder des ganzen Leibes in unterschiedlichen Weisen Anteil.

Das ordinierte Amt von Wort und Sakrament ist wesentlich *ein* Amt, wenngleich es eine Vielfalt an Formen annimt, die seit neutestamentlicher Zeit verschieden waren und die weiterhin unterschiedlich sind entsprechend den örtlichen Verhältnissen und historischen Einflüssen bis hinein in die Gegenwart.

Wir wissen uns dazu berufen, anzuerkennen, daß alle, die zum Amt des Wortes und Sakraments berufen und ordiniert worden sind im Gehorsam gegenüber dem apostolischen Glauben, miteinander in der apostolischen Sukzession des Amtes stehen.

Gott beruft, ordiniert und sendet die Diener von Wort und Sakrament in die Kirche. Er tut dies durch das gesamte Volk, indem er vermittels solcher Personen handelt, die Autorität empfangen haben, im Namen Gottes und der gesamten Kirche so zu handeln. Ordination zum Amt verleiht Autorität, das Evangelium zu verkündigen und die Sakramente gemäß Christi Gebot und Verheißung zu verwalten mit dem Ziel der Weiterführung des apostolischen Lebens und der apostolischen Sendung der Kirche. Ordination schließt ein das Gebet des ganzen Volkes und die Handauflegung anderer Amtsträger, besonders derjenigen, die ein Amt der „episkopē" und Einheit in der Kirche einnehmen.

c) Das Bischofsamt

„Episkopē" hinsichtlich der Reinheit der apostolischen Lehre, der Ordination der Ämter und Seelsorge der Kirche liegt im apostolischen Charakter des Lebens, der Sendung und des Amtes der Kirche beschlossen. Sie ist in der Kirche in einer großen Vielfalt von bischöflichen und nicht-bischöflichen Formen verkörpert und ausgeübt worden. Beide Kirchenfamilien haben kontinuierlich „episkopē" gemäß ihren entsprechenden Auffassungen der Kirchenordnung bewahrt und ausgeübt.

In der lutherischen Kirchenfamilie ist das Bischofsamt in einigen Teilen in ungebrochener Sukzession, in anderen Teilen in der Sukzession des Amtes bewahrt worden, während in anderen Teilen „episkopē" in nicht-bischöflichen Formen ausgeübt wurde. In allen Formen hat sie den Segen des Amtes in der Kirche erfahren.

In der Anglikanischen Gemeinschaft ist das Bischofsamt in einer zur Zeit der Reformation nicht zerbrochenen Sukzession bewahrt worden, und hieraus sind, zu Recht oder zu Unrecht, wichtige Folgerungen im Blick auf die organische Kontinuität und Einheit der Kirche gezogen worden.

Beide Kirchenfamilien sind offen für neue Formen, in denen „episkopē Ausdrucksweisen finden kann, die den Bedürfnissen und Bedingungen der Situation und Zeit angemessen sind.

d) Spezifische Überzeugungen und Perspektiven der beiden Kirchenfamilien

Erklärung der anglikanischen Teilnehmer:

Anglikaner schätzen den historischen Episkopat als Teil ihrer eigenen Geschichte und aufgrund ihres Glaubens an den inkarnatorischen und sakramentalen Charakter von Gottes Handeln mit der Welt und seinem Volk. Wie Gott heute in und durch gesprochene Worte, in und durch Brot und Wein, in und durch die Realität menschlicher Gemeinschaft handelt, so handelt er auch in der Handauflegung in der historischen Sukzession und sorgt so für ein Amt von Wort und Sakrament in der einen Kirche.

Sie glauben, daß das Bischofsamt in historischer Kontinuität und Sukzession eine Gabe Gottes an die Kirche ist. Es ist ein

äußeres und sichtbares Zeichen der bleibenden Einheit und des kontinuierlichen apostolischen Lebens, Amtes und der Sendung der Kirche. Sie sind dieser Überzeugung, erkennen aber zugleich an, daß das Bischofsamt, ebenso wie andere Media der apostolischen Sukzession, im Leben der Kirche mißbraucht wurde und werden kann.

Anglikaner glauben nicht, daß das Bischofsamt in historischer Sukzession allein die apostolische Sukzession der Kirche oder ihres Amtes konstituiert. Die Teilnehmer möchten erklären, daß sie in der Lutherischen Kirchenfamilie wahre Verkündigung des Wortes und Feier der Sakramente sehen. Wie wir diese Feststellung machen können und zugleich unser Festhalten an der Bedeutung des historischen Episkopats betonen, wird, so hoffen wir, die persönliche anglikanische Stellungnahme (vgl. Seite 23 ff.) deutlich machen. Die Anglikanische Gemeinschaft ist sehr stark beeinflußt und gesegnet worden von Gott durch die Treue der Lutherischen Gemeinschaft gegenüber dem apostolischen Evangelium. Daher erkennen wir in den Lutherischen Kirchen freudig eine wahre Gemeinschaft des Leibes Christi an, die ein wahrhaft apostolisches Amt besitzt.

Eine solche Anerkennung, wenn sie auch von seiten der Lutherischen Kirchen geschieht, schließt nach Auffassung der Teilnehmer eine offizielle Förderung der Interkommunion in Formen ein, die den örtlichen Bedingungen angemessen sind.

Die anglikanischen Teilnehmer können sich keine volle Integration der Ämter („full Communion") unter Absehung vom historischen Episkopat vorstellen. Das sollte jedoch in keiner Weise wachsende Interkommunion zwischen uns ausschließen, die unserer Einheit in Christus volleren und freudigeren Ausdruck verleihen, die uns verbindende Ähnlichkeiten anerkennen und vertiefen und den angemessenen Kontext für unseren gemeinsamen Dienst des einen Herrn bieten würde.

Erklärung der lutherischen Teilnehmer:

Unter Absehung von den Formen der „episkopē" (oder sogar des Bischofsamtes) haben die Lutherischen Kirchen volle Gemeinschaft untereinander praktiziert. Mit ökumenischen Entwicklungen hat diese Freiheit zur Gemeinschaft Lutherischer Kirchen erlaubt, in Gemeinschaft mit nicht-lutherischen Kirchen einzutreten, die verschiedene Formen der Kirchenleitung haben.

Da volle Gemeinschaft bewahrt worden ist zwischen einigen Lutherischen Kirchen, die nicht das Amt und den Namen eines Bischofs bewahrt haben, und Lutherischen Kirchen, die den historischen Episkopat in einer Form bewahrt haben, die der anglikanischen ähnlich ist, und da die spezifische Form der „episkopē" für Lutheraner keine Bekenntnisfrage ist, sollte der historische Episkopat keine notwendige Bedingung für zwischenkirchliche Beziehungen oder Kircheneinheit werden. Andererseits sind diejenigen Lutherischen Kirchen, die nicht den historischen Episkopat bewahrt haben, frei, ihn zu übernehmen, wo dies der wachsenden Einheit der Kirche im Gehorsam gegenüber dem Evangelium dient.

Die lutherischen Teilnehmer an diesen Gesprächen erkennen die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft als wahre apostolische Kirchen und ihr Amt als ein apostolisches Amt in ungebrochener Sukzession an, weil sie in ihnen wahre Verkündigung des Evangeliums und rechte Verwaltung der Sakramente sehen. Wie dies für jede Kirche gelten würde, die das Evangelium rein verkündigt und die Sakramente recht verwaltet, betrachten die Teilnehmer den historischen Episkopat, wie er in der Anglikanischen Gemeinschaft beibehalten wurde, als ein wichtiges Instrument der Einheit der Kirche.

Die lutherischen Teilnehmer an diesen Gesprächen empfehlen den Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes, daß sie auf eine noch engere Gemeinschaft mit den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft hinarbeiten, zu der zum gegenwärtigen Zeitpunkt Interkommunion gehört. Wo es zur Förderung der Sendung der Kirche angebracht ist und dadurch bestehende Beziehungen zu anderen Kirchen nicht gestört werden, müssen Lutherische Kirchen frei sein, eine gegenseitige Anerkennung der Ämter durch den Austausch von Amtsträgern oder durch volle Kircheneinheit zu manifestieren.

E. Gottesdienst

Unsere Gespräche haben den Teilnehmern erneut die Möglichkeit gegeben, an den beiderseitigen Traditionen des Gottesdienstes und der Spiritualität teilzuhaben. Beide Seiten wurden beeindruckt von der Ähnlichkeit zwischen ihrem jeweiligen Erbe liturgischen Gottesdienstes und auch von der großen Ähnlichkeit zwischen den Bewegungen für Gottesdienstreform in beiden Gemeinschaften. Die tiefe Andacht und liturgische Sorgfalt, mit denen ihre gemeinsamen Abendmahlsgottesdienste gefeiert wurden, gehören zu den wertvollsten Erinnerungen an die Erfahrungen, die die Teilnehmer gemeinsam gemacht haben.

Beide Traditionen erwuchsen nach der Reformation aus der gleichen Struktur des mittelalterlichen katholischen Gottesdienstes. In beiden hat ein ähnlicher Gang der Ereignisse die Entwicklung der liturgischen Tradition beeinflußt. In späteren lutherischen Entwicklungen wurde der sonntägliche Hauptgottesdienst häufig zu einem reinen Predigtgottesdienst, während im Anglikanismus eine Trennung zwischen eucharistischen und nicht-eucharistischen Gottesdiensten stattfand.

Heute tritt in beiden Kirchenfamilien das Abendmahl wiederum ins Zentrum als der Hauptgottesdienst jeden Sonntags. In den Lutherischen Kirchen findet sich eine deutliche Wiederaufnahme traditioneller liturgischer Formen, und im Anglikanismus findet sich eine klar erkennbare Tendenz, Wort und Sakrament wieder zu integrieren, vor allem durch die Einbeziehung der Predigt in sehr viel mehr Abendmahlsgottesdiensten. Beide Traditionen benutzen zunehmend spontane und informelle Weisen des Gebets und Lobpreises im Rahmen traditioneller liturgischer Ordnungen.

Ist es nur Einbildung, in diesen gegenwärtigen Entwicklungen Wirkungen des Heiligen Geistes zu sehen, durch die unsere beiden Gemeinschaften noch deutlicher mit einem Herz und einem Munde Gott verherrlichen können?

EMPFEHLUNGEN

A. Interkommunion und Gemeinschaft

a) Interkommunion

Das Maß gegenseitiger Anerkennung der Apostolizität und Katholizität unserer beiden Kirchen, wie es im Bericht angedeutet ist, rechtfertigt ein weitgehend verstärktes Maß an Interkommunion zwischen ihnen. Anglikanische und Lutherische Kirchen sollten Kommunikanten der anderen Kirche willkommen heißen und ihre eigenen Glieder ermutigen, das Abendmahl in Kirchen der anderen Tradition zu empfangen, wo dies angemessen ist und unter den Bedingungen der einzelnen Gewissensentscheidung und der Achtung vor der Ordnung jeder Kirche.

Eine anomale Situation besteht in Europa. Die Kirche von England sollte in den Regelungen für Interkommunion mit den verschiedenen Lutherischen Kirchen keine Unterschiede mehr machen, sondern die für Schweden und Finnland getroffenen Regelungen auf alle Lutherischen Kirchen in Europa ausdehnen. Die vielen Jahre der Kontakte mit Schweden und Finnland haben eine nützliche Einführung für Gemeinschaft und Anteilhabe am Abendmahl geboten, die nun ausgedehnt würde und gegenseitig sein sollte.

b) Gemeinsamer Gottesdienst

Wo es die örtlichen Verhältnisse als wünschenswert erscheinen lassen, sollten von Zeit zu Zeit gegenseitig ganze Gemeinden am Gottesdienst und den Abendmahlsfeiern der anderen Kirche teilnehmen. Jahresfeiern und andere besondere Gelegenheiten bieten eine Möglichkeit für Glieder der beiden Kirchenfamilien, gemeinsam an symbolischen und ökumenischen Gottesdiensten teilzuhaben.

c) Integration von Ämtern

In Ländern, in denen Anglikanische und Lutherische Kirchen Seite an Seite in der Ausbreitung des Evangeliums arbeiten oder wo es Kirchen mit engen Beziehungen zu unseren beiden Gemeinschaften gibt (wir denken dabei besonders an Asien und Afrika), wird die Notwendigkeit rascherer Schritte auf organische Einheit hin stark empfunden. Wir begrüßen dies. Es ist unsere Hoffnung, daß unser Bericht mit seiner Ermutigung zur Interkommunion und seiner Anerkennung der Apostolizität beider Kirchen und ihrer Ämter Fortschritte auf eine echte Integration der Ämter erleichtern möge. Welche Schritte auch auf eine solche Integration hin unternommen werden, so sollte doch nichts den Status bestehender Ämter als wahrer Ämter von Wort und Sakrament in Frage stellen.

B. Organisatorische Kontakte

a) Fortsetzungsausschuß

Die uns autorisierenden Stellen und Gremien sollten einen kleinen Fortsetzungsausschuß für die Nacharbeit zu unseren Gesprächen ernennen. Er sollte ihnen regelmäßig über Reaktionen auf unseren jetzigen Bericht und über Verwirklichungen seiner Vorschläge berichten, weitere Entwicklungen anregen und — nach nicht mehr als vier Jahren — einen umfassenden Bericht an unsere Gemeinschaften über Möglichkeiten für weitere Schritte auf engere Gemeinschaft hin ausarbeiten.

b) Beratungen auf Stabsebene und Beobachter

Der Lutherische Weltbund und der Anglican Consultative Council sollten regelmäßige Kontakte zwischen ihren Stabs-Mitarbeitern fördern und für die Teilnahme von Beobachtern an ihren jeweiligen Vollversammlungen, liturgischen Kommissionen und an Konferenzen sorgen, wo dies angebracht ist.

C. Ämter und Austausch im Ausland

a) Auslandspfarrer

Pfarrer, die ihren Landsleuten im Ausland dienen, sollten ihre Bedeutung als ökumenische Botschafter erkennen und ihr bestes tun, um Kontakte mit Kirchen und Christen anderer Traditionen, in deren Mitte sie leben, aufzunehmen. Die Kirchen am Ort sollten diese Pfarrer in ihrer Gemeinschaft willkommen heißen. Während die Existenz von Kirchen zum Wohle ethnischer Gruppen oder aus sprachlichen Gründen voll anerkennt werden muß, sollte vom Aufbau von Kirchen unter fremden Bevölkerungen durch Proselytenmacherei Abstand genommen werden.

b) Touristen und Reisende

Das ungeheure Wachstum des Tourismus und aller Formen internationalen Reiseverkehrs und der voraussichtliche Eintritt Großbritanniens in die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft schaffen Möglichkeiten für eine höchst erweiterte Gemeinschaft zwischen Christen unserer beiden Traditionen. Besondere Vorkehrungen seelsorgerlicher Art sollten getroffen und Erziehungsprogramme entwickelt werden, um die Gemeindeglieder darauf vorzubereiten, die Möglichkeiten für geistliche Gemeinschaft mit Christen anderer Länder zu nutzen. Besondere Pfarrdienste (z. B. Seemanns-Missionen) bieten ebenfalls Gelegenheiten für internationale geistliche Gemeinschaft.

c) Theologischer Austausch

Häufigerer Austausch von Pfarrern und Fachtheologen sollte sehr gefördert werden. Theologiestudenten und jüngere Pfarrer können viel lernen und viel geben, wenn sie eine Periode ihrer beginnenden Amtszeit im Kontext einer anderen Kirche verbringen und dort studieren.

D. Gemeinsame Mission am Ort und soziales Zeugnis

a) Gemeinsame Arbeitsmöglichkeiten und Dienste

In Gebieten, in denen eine oder mehrere Kirchen sehr klein sind, könnte ein Amt mehr als nur einer Konfession dienen, indem kleinere Gruppen in das Gemeindeleben größerer Gruppen inkorporiert werden, wenngleich dabei den kleineren Gruppen auf verschiedene Weise erlaubt wird, mit ihrer eigenen Konfession in Beziehung zu bleiben. Örtlich isoliert arbeitende Pfarrer jeder Konfession sollten in Versammlungen von Pfarrern größerer Kirchen willkommen sein, so daß die Pfarrerschaft mehrerer Kirchen als eine Gruppe zusammenkommen kann. Die gemeinsame Benutzung von Gebäuden und Gemeinschaft in der Seelsorge könnte gute Gelegenheiten für gegenseitigen Dienst und Gemeinschaft bieten.

b) Soziales Zeugnis und Evangelisation

Gemeinsames Handeln in der Mission, im sozialen Zeugnis und in der Erziehung wird empfohlen, wo immer dies relevant und möglich ist. Hierzu könnten eine interkonfessionelle Trägerschaft für Erziehungseinrichtungen wie Colleges oder Schulen für Behinderte wie auch Zusammenarbeit, wo diese möglich ist, gehören; weiterhin gemeinsame Arbeit für die Beseitigung von Analphabetismus; gemeinsame Vorbreitung und Publikation von christlicher Literatur und die gemeinsame Benutzung von Arbeitsmöglichkeiten in Universitätskomplexen, Jugendzentren und in neuen Industrie- und Wohngebieten.

c) Diskussion und Dialog

In allen Regionen sollte es eine bestimmte Form kontinuierlicher zwischenkirchlicher Gespräche zwischen offiziellen gemeinsamen Delegationen und örtlichen Gruppen über die verschiedenen Möglichkeiten geben, in denen unsere beiden Kirchenfamilien enger zueinander kommen könnten und über die Formen der Einheit, in die uns Gott ruft. Dabei sollten die theologischen Überzeugungen mit einbezogen werden, die immer noch dahin tendieren mögen, uns zu trennen (z. B. die Verkündigung des Evangeliums; der historische Episkopat).

Wir hoffen, daß unsere gegenwärtigen Gespräche viele der Fragen beleuchtet haben, die für unsere Beziehungen von Bedeutung sind. Wir unterbreiten unseren Bericht in der Hoffnung, daß er allen unseren Mitgliedskirchen zugeleitet wird und daß er zur engeren Gemeinschaft unter uns, in Jesus Christus unserem Herrn, beitragen wird.

Die bundesdeutsche Synode vor ihrer nächsten Vollversammlung

Krise oder Wende?

Vom 3. bis 7. Januar 1973 tritt die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zu ihrer zweiten Arbeitssitzung zusammen. Obwohl noch bis zum Frühherbst Überlegungen zu hören waren, man müsse diese ursprünglich für den 22. bis 26. November 1972 vorgesehene Vollversammlung aus technischen (beschränkte Heizbarkeit des Würzburger Domes) und terminlichen Gründen (Weihnachtsferien) nochmals verschieben, bleibt es bei diesem Zeitpunkt und damit bei dem Beschluß der Zentralkommission (ZK) vom 26. Juni 1972. Doch finden entgegen dem Beschluß vom gleichen Tag auch 1973 nur zwei und nicht, wie damals vorgesehen, drei Vollversammlungen statt: vom 3. bis 7. Januar und vom 21. bis 25. November. Auf der *Tagesordnung der Januar-Sitzung* stehen insgesamt fünf Vorlagen: „Die Beteiligung des Laien an der Verkündigung im Gottesdienst (K I) (Zweite Lesung); „Firmpastoral" (K II), „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste heute" (K VII), „Der ausländische Arbeitnehmer — seine Stellung in Kirche und Gesellschaft" (K III), „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienste an der christlichen Einheit" (K X) (alle in Erster Lesung). Hinzu kommt als sechster Verhandlungsgegenstand der unter Federführung der Sachkommission IX aus einer Gemischten Kommission aus VIII und IX erarbeitete, bereits am 16./17. Juni 1972 einstimmig verabschiedete Entwurf über die „Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (KVGO)" (vgl. den Wortlaut in Synode 5/1972, 39—56). — Die Bischöfe haben auf einer Sondersitzung am 22./23. November die auf dem Programm der Januar-Sitzung stehenden Entwürfe erster und zweiter Lesung geprüft und ihre Stellungnahmen vorbereitet. Damit läßt sich die nächste Arbeitssitzung im wesentlichen übersehen.

Zweite Lesung: Der Laie und die Verkündigung im Gottesdienst

Von den acht Vorlagen, die auf der ersten Arbeitssitzung vom 10. bis 14. Mai 1972 in Erster Lesung behandelt wurden (vgl. HK, Juni 1972, 263—266 und 302—306), ist auf der zweiten Arbeitssitzung eine einzige für die *Zweite Lesung* vorgesehen, d. h. von der zuständigen Kommission überarbeitet und von der ZK für die Zweite Lesung freigegeben worden: die eben genannte Vorlage über die Beteiligung des Laien an der Verkündigung im Gottesdienst. Alle anderen sind entweder noch nicht fertiggestellt oder sollen nach dem jetzigen Konzentrationsplan, wie ihn die ZK beschlossen hat, als *Teilvorlagen* in thematisch übergeordnete Gesamtvorlagen eingearbeitet werden. Das gilt für die Vorlagen über Strukturfragen: In den Entwurf der K VIII über die „Beteiligung des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche" (der theologische Nonsens dieses Titels figuriert immer noch auf der Themenliste) sollen Bestimmungen über die Verbände und über deren Verhältnis zu den Räten ebenso eingearbeitet werden wie Grundsätze der Mitverantwortung im überdiözesanen Bereich, so daß auch der im Anschluß an die Publik-Affäre entstandene Entwurf über „Grundsätze für Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse" (vgl. HK, August 1972, 422) der Sache nach in diese Vorlage integriert werden müßte. Die beiden Entwürfe der K IX „Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer" und „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum" sollen zu *einer* Vorlage zusammengefaßt werden. Aber auch die Entwürfe über Taufe und Buße müssen mit dem jetzt in erster Lesung zu behandelnden Entwurf über die Firmung in eine Gesamtvorlage über „Schwerpunkte gegenwärtiger Sakramentenpastoral" umgesetzt werden (vgl. HK, Juli 1972).

Die Vorlage über die „Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst" (in der Öffentlichkeit verkürzt und deswegen leicht irreführend meist als Vorlage über die sog. „Laienpredigt" registriert) wurde bereits Ende Juni von K I ohne Gegenstimmen verabschiedet. Der veränderte Text wurde mit umfangreichen Erläuterungen der Kommission in „Synode" (5/1972, 9—37) veröffentlicht. Erreichen will die neue Fassung vor allem ein Doppeltes: eine gedankliche Straffung des ganzen Textes. Die überschwenglichen Formulierungen im ersten Entwurf, die ein gewisses Wunschdenken hinsichtlich der Heilung der „Predigtmisere" durch vermehrten Einsatz von Laien verrieten, wurden so gut wie ausgemerzt. Sodann die Präzisierung der theologisch umstrittenen und insbesondere von den Bischöfen mit einigem Mißtrauen verfolgten Passagen über das *Verhältnis des Amtes (des Priesters) zum Verkündigungsauftrag des Laien und umgekehrt*. Noch deutlicher als im ersten Entwurf wird jetzt versucht, die Verantwortung der Gemeinde *als ganzer* für die Verkündigung der Kirche herauszuarbeiten und damit die Beauftragung von Laien mit der Predigt innerhalb des Gottesdienstes als ein Moment möglicher und heute notwendiger Konkretisierung dieser Gesamtverantwortung der Gemeinde zu verstehen. Zur Beseitigung theologischer Mißverständnisse wurde der zentrale Abschnitt 2,3 neugefaßt und das Verhältnis von Priesteramt und Predigtvollmacht für den Laien klarer begründet. Die Vorlage bezieht sich auch auf die Kirchenkonstitution des Konzils (Nr. 33), nach der Laien zu gewissen kirchlichen Ämtern (munera) herangezogen werden können, „die geistlichen Zielen dienen". Wenn der Laie mit der Predigt im Gottesdienst beauftragt werde, so geschehe das „in einer besonderen Zuordnung zum kirchlichen Amt, ohne daß der übernommene Verkündigungsdienst ein neues Amt oder der Laie ein Amtsträger würde". Die Vorlage definiert die Teilnahme des Laien am Verkündigungsdienst als „Teilhabe am kirchlichen Amt im Sinne des besonderen Auftrags" („spezielles Mandat"). Die Vorlage hält an einer

doppelten Beteiligung des Laien fest: in der Form des *Glaubenszeugnisses einzelner Gemeindemitglieder* in bestimmtem Rahmen und zu besonderen Anlässen und in der Form der *ständigen, wenn auch zeitlich befristeten Beauftragung*. Diese Beauftragung kann auch für die Predigt innerhalb der Eucharistiefeier ausgesprochen werden. Durch die Zuordnung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier sei zwar die sichtbare personale Einheit von Prediger und Vorsteher der Eucharistiefeier angemessen, aber nicht unbedingt notwendig; schließlich sei nicht der Priester allein, sondern die Gemeinde als ganze unmittelbarer Träger der Verkündigung und des liturgischen Handelns. Für beide Formen der Beteiligung ist *Anordnungscharakter* vorgesehen im Sinne einer Kannvorschrift („wird gestattet und gutgeheißen"), nicht im Sinne einer Zwangsvorschrift, die dem Sachverhalt gewiß unangemessen wäre. Über die Forderung der Vorlage, der Laie habe seinen Verkündigungsbeitrag (auch im Falle ständiger Beauftragung) ehrenamtlich zu leisten, wird es noch einiges zu debattieren geben. Entscheidet man sich für diese Vorschrift, so dürfte das Argument, das Vordringen von Laien in Verkündigungsaufgaben gleiche einer „Fluchtbewegung" der Laien aus ihrem Weltauftrag und führe zu ihrer „Klerikalisierung", auf recht praktische Weise bald widerlegt sein. Ob bei *strenger* Handhabung dieser Vorschrift der Verkündigung gedient wäre, ist eine andere Frage.

Erste Lesung: Zufallsprodukte verschiedenen Timings

Die Themen der Ersten Lesung bilden (was füglich nicht erwartet werden kann) nicht nur keine Einheit, sondern auch keinen Zusammenhang im Sinne sachlicher Prioritäten. Sie sind mehr oder weniger das *Zufallsprodukt des verschiedenen Timings in den einzelnen Kommissionen.* Sie stehen in recht unterschiedlichen Beziehungen zum Kernanliegen der Synode, der Verlebendigung des Glaubens und des Lebens innerhalb der christlichen Gemeinden. Bei zweien (Firmpastoral und ausländische Arbeitnehmer) handelt es sich nach dem Konzentrationsplan der Zentralkommission um Teilvorlagen, die nach einer ersten Lesung in umfassendere Vorlagen *integriert* werden sollen (die Firmpastoral in „Schwerpunkte gegenwärtiger Sakramentenpastoral", der Entwürfe über ausländische Arbeitnehmer in eine Gesamtvorlage „Kirche und Arbeitnehmerschaft"). Im letzten Fall ist allerdings noch unklar, welche pastoralen und sozialen Gesichtspunkte unter dem Titel „Arbeitnehmerschaft" behandelt werden sollen. Auch handelt es sich eher um einen Gegenstand der K V („Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche") als der K III („Christliche Diakonie"), der das Thema „Ausländische Arbeitnehmer" zugeordnet ist. Die Integrierung wird von Ausländerseelsorgern und von Gastarbeitervertretern ausdrücklich gewünscht; man möchte nicht als *isolierte* Gruppe behandelt werden. Bei der Kommission V bedürfte es aber wiederum der Abgrenzung von der oder der Integrierung in die vorgesehene Vorlage über „Kirche und Leistungsgesellschaft". Hier wäre am ehesten eine aktuelle Orientierung über das klassische Thema Kirche und Arbeitswelt unter sozialen, seelsorglichen und Bildungsgesichtspunkten unterzubringen. Eine solche Integration dürfte freilich nicht auf Kosten der Substanz des vorliegenden Entwurfs gehen (vgl. den Wortlaut in Synode 6/1972, 17—46). Dieser ist gerade in seinen gesellschaftspolitischen Forderungen bemerkenswert nüchtern und konkret und (vor allem im Blick auf das Bildungs- und Erziehungswesen) integrationsfreudig. Er neigt aber dazu, die religiös-kirchliche Integration vornehmlich nur institutionell (Vertretung der Ausländer in den kirchlichen Gremien) abzusichern.

Im Unterschied zu diesem Entwurf bietet die Eingliederung der Vorlage über die Firmpastoral in eine Gesamtvorlage über „Schwerpunkte gegenwärtiger Sakramentenpastoral" kaum Schwierigkeiten. Sachlich umstritten sind an der Vorlage eigentlich nur die *Festsetzung des Firmalters* (um die sechzehn) und das dahinterstehende Verständnis der Firmung als Sakrament der christlichen Reife, das wiederum in Abhängigkeit von der Praxis der Kindertaufe begründet wird; im Fall der Erwachsenentaufe sollen Tauf- und Firmtermin möglichst zusammenfallen. Von bischöflicher Seite gibt es auch noch Einwände gegen eine im Entwurf offenbar begünstigte weitergehende *Delegierung* der Spendung der Firmung auf nichtbischöfliche Amtsträger (auch auf Pfarrer). Doch lassen sich diese Sachfragen vermutlich innerhalb einer Gesamtvorlage über Sakramentenpastoral, gerade wenn eine solche auf die *Initiationssakramente* (Taufe, Buße, Firmung, Hinführung zur Eucharistie) konzentriert wäre, leichter und sinnvoller lösen als in nicht sonderlich aufregenden Einzelentwürfen. Die Integration erfolgt hier nur reichlich spät. Man hätte die Arbeit wesentlich intensivieren und beschleunigen können, hätte man von Anfang an auf eine Gesamtpastoral kirchlicher Initiation hingearbeitet: Das Thema ist für das Glaubensleben der Kirche zentral; es enthält keine unüberwindlichen theologischen Schwierigkeiten, es ist eminent pastoral; es herrscht auf diesem Sektor viel Unsicherheit, und man hat gerade unter Initiationsgesichtspunkten mit den geltenden Richtlinien (Erstbeichte, Erstkommunion, auch Kindertaufe) eine Menge positiver wie negativer Erfahrungen gesammelt; kaum ein anderes Thema betrifft das ganze Kirchenvolk wie dieses; in kaum einem anderen Bereich des kirchlichen Lebens ist die Mitverantwortung aller Glieder der Kirche so unmittelbar gefordert wie hier; und nicht zuletzt hängt von der Gestaltung der Sakramentenpraxis und von der glaubenspädagogischen Hinführung zu ihr die Lebendigkeit und Überzeugungskraft christlicher Spiritualität in den Gemeinden ab — ein Thema, das inzwischen aus dem Themenkatalog ohne große Erörterung verschwunden ist.

Das Ordensthema: ein bißchen Verlegenheit

Bewegt sich die Synode mit diesen beiden Vorlagen wegen der erwarteten späteren Einbettung in ein übergreifendes Themenfeld wenigstens arbeitstechnisch noch im Bereich des Vorläufigen, so bekommt sie mit den beiden anderen Themen erster Lesung, den Vorlagen über das *Ordensleben* und über die *ökumenische Zusammenarbeit,* bereits festen Boden unter die Füße. Hier handelt es sich um Entwürfe, die auch nach dem gekürzten Programmkatalog eigenständige Vorlagen bleiben. Beide Themen betreffen zentrale Vorgänge und Einrichtungen des kirchlichen Lebens. Die Leistungsfähigkeit der Synode dürfte aber in beiden Feldern unterschiedlich sein.

Die Synode konnte der Frage nach *dem Auftrag und dem kirchlichen Dienst der Ordensgemeinschaften* nicht ausweichen. Der kirchliche Umbruch der Nachkonzilszeit hat sie stärker in Mitleidenschaft gezogen und zentraler betroffen als andere kirchliche Lebensbereiche. Ihr Selbstverständnis ist verunsichert. Ihre Studienhäuser entvölkern

sich nicht weniger als die Priesterseminare. Die Ausfall- bzw. Austrittsquote sowohl unter den studierenden wie unter den ordinierten Ordensleuten ist hoch. Die Fortsetzung vieler sozialer und karitativer Dienste (in Schulen, Kindergärten, Krankenpflege) ist wegen Nachwuchsmangels in den weiblichen Ordensgemeinschaften bedroht. Die hergebrachten Formen des religiösen Gemeinschaftslebens werden durch die heutigen, von der Mobilität lebenden arbeitsteiligen Gesellschaft, an der sich auch die Seelsorge orientieren muß, ausgehöhlt. Manche Orden fragen, ob sie sich aus sich selbst regenerieren können oder ob nicht *ganz neue Formen und Spielarten religiöser Gemeinschaften* entstehen müßten. Die *Säkularinstitute* sind ein erster kräftiger Wink in diese Richtung.

Die Synode kann zu diesen Fragen nicht schweigen, denn einerseits sind Ausfallerscheinungen in den Ordensgemeinschaften Symptome für Ausfallerscheinungen in der Kirche, anderseits verdankt die ganze kirchliche Gemeinschaft dem Wirken der Orden — die Vorlage weist mit Nachdruck darauf hin — sehr viel. Die Vorlage bemüht sich, diese Situation bewußt zu machen, und appelliert an die Mitverantwortung der Kirchenglieder. Sie plädiert nüchtern für eine Umorientierung im Falle von Tätigkeiten, die nicht mehr tragen, für berufliche Ertüchtigung und verstärkte Spezialisierung der Ordensleute und verweist die Ordensgemeinschaften zugleich auf die Wahrnehmung religiöser Grunddienste (Neubegründung des Gebetes, Hilfen christlicher Lebensfindung). Aber die Situationsanalyse, die Voraussetzung einer Neubesinnung ist, reicht, gemessen an der Intensität der Krise, nicht tief genug. Das Grundverständnis, mit dem die Vorlage an die Orden herangeht, ist, vergröbert gesprochen, gespalten zwischen dem Verständnis der Orden als des spirituellen Gewissens der Kirche und ihrer primär seelsorglich-diakonischen Deutung als mobiler Trupps für besondere Einsätze. Ein gutes Stück Verlegenheit bleibt. Darüber wird sich aber niemand wundern. Die Synode kann zu diesem Thema nur Absichtserklärungen, Hoffnungen und Erwartungen aussprechen; sie kann weder die Nachwuchssituation noch die innere geistliche Konsistenz der Orden unmittelbar beeinflussen noch neue Gemeinschaften kreieren. Die Erneuerung muß, was die bestehenden Gemeinschaften betrifft, vor allem aus diesen selbst kommen.

Ökumene als Testfall

Im Vergleich zur Vorlage über die Orden ist der Entwurf über die „Pastorale Zusammenarbeit im Dienste an der christlichen Einheit" trotz der umständlich-vorsichtigen Formulierung des Titels ein anregendes und in der Substanz mutiges Dokument (vgl. den Wortlaut in Synode 6/1972, 57—72). Im *Grundsatzteil* fallen zwei Stichworte auf: ein ekklesiologisches und ein theologisch-dogmatisches. Das ekklesiologische: Die von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und christlichen Gemeinschaften stehen in einer engen Beziehung zur Kirche am Ort. Ihre ganze Wirklichkeit könne ohne sie nicht erfaßt werden. Das theologisch-dogmatische: Fundament des gemeinsamen Glaubens ist das trinitarisch-christologische Dogma. Wo dieses geleugnet wird, gibt es keine Einheit im Glauben. Aber *nicht* alle „Entfaltungen und Ableitungen" aus dieser Mitte müßten von allen Christen in *gleicher Weise ausdrücklich bejaht werden.*

Im *praktischen Teil* verzichtet die Vorlage auf Anordnungen. Sie gibt pastorale Anregungen zu allen Bereichen des kirchlich-gesellschaftlichen Lebens (gesellschaftliche Fragen, Bildung-Erziehung, sozial-karitativer Bereich, pastorale Zusammenarbeit im eigentlichen Sinn), wo gemeinsames Handeln sachlich gerechtfertigt und der Einheit förderlich ist, und spricht eine Reihe von Empfehlungen aus. Der gottesdienstliche Bereich, die zweifellos heißeste Frage also, ist allerdings eingeklammert. Sie gehört in den Arbeitsbereich der K II. Die Vorlage plädiert für den Abbau der Sonderstellung von Mischehen und für eine Intensivierung der gemeinsamen Mischehenseelsorge. Sie regt die Zusammenarbeit in den Erziehungs-, Jugend- und Bildungseinrichtungen an. Sie warnt zugleich davor, unter dem Mantel ökumenischer Zusammenarbeit die religiöse Grundausrichtung (z. B. in den Kindergärten) zu unterhöhlen. Unter den Empfehlungen findet sich auch die Forderung nach intensiver Kooperation in der Individualseelsorge. Pfarrer und Kirchen- bzw. Pfarrgemeinderäte sollen gemeinsame Sitzungen abhalten, sich noch mehr gegenseitig mit Räumlichkeiten aushelfen und Einrichtungen für spezialisierte Ausbildung den Mitgliedern aller Konfessionen zugänglich machen. Gefordert wird auch eine gemeinsame Anpassung der Seelsorgsbezirke an die staatliche Gebietsreform und eine Zusammenfassung ökumenischer Bestrebungen im überdiözesanen Bereich. Die Empfehlung, die Zusammenarbeit mit dem ÖRK möge zu einer „wirksamen Form der Mitgliedschaft der katholischen Kirche im ökumenischen Rat der Kirchen führen", wäre als Votum einer deutschen Synode durchaus relevant, aber nicht vordringlich. Der Wunsch nach Festigung der EKD (bereits in der Einführung) ist ebenfalls verständlich, aber der jetzigen Phase der Diskussion um die eine neue Grundordnung (vgl. HK, November 1972, 572) nicht sonderlich hilfreich.

Die Vorlage schließt mit der Bitte an „alle, die in Gemeinde, Bistum und Weltkirche Verantwortung für die Einheit tragen, ökumenische Entwicklungen, die einen Platz in der Kirche beanspruchen können, sowie alten und neuen Glaubenserfahrungen den Raum zu geben, in dem sie sich bewähren können". Die Erfüllung dieser Bitte, die im gegenwärtigen innerkatholischen Klima, aber auch im nüchterner werdenden Mit- und Nebeneinander der Kirchen keineswegs selbstverständlich ist, dürfte ein weiterer Testfall für die Synode werden.

Der springende Punkt

Das Hauptproblem der Januar-Sitzung werden aber vermutlich nicht die Sachthemen sein. Sie enthalten zwar kontroverse Aussagen, bieten aber keinen so revolutionierenden Stoff, daß es zu mächtigen Tendenzkonflikten käme. Dazu hat offenbar auch die Einsatzfreude derer zu sehr nachgelassen, die von der Synode einen kirchen- wie gesellschaftspolitisch markierten Aufbruch des deutschen Katholizismus erhofften und diesen Aufbruch mit Engagement und Druck herbeiführen wollten. Der springende Punkt liegt vielmehr in der Frage, wie sich die Kommissionen und mit ihnen das Plenum dem *Zwang zur Themenkonzentration* stellt.

Der radikale Kürzungs- und Teilungsbeschluß (15 Vorlagen, der Rest Kommissionspapiere) der Zentralkommission vom 8. September (vgl. HK, Oktober 1972, 478) ist, wie nicht anders zu erwarten war, trotz allseitiger Einsicht in die Notwendigkeit, den Themenkatalog zu kür-

zen, die Synodenarbeit insgesamt zu straffen und klarere Prioritäten zu setzen, innerhalb der Kommissionen, die sich z. T. bereits um die Frucht ihrer Arbeit gebracht sahen, auf heftige Kritik gestoßen (vgl. HK, November 1972, 569).

Die Zentralkommission hat sich dieser Kritik gebeugt und ihren ursprünglichen Beschluß in der Sache und im Verfahren zum Teil revidiert. Der revidierte Beschluß sieht vor, daß das Plenum über den neugefaßten Themenkatalog eine Aussprache durchführt und anschließend vom Präsidium darüber endgültig entschieden wird. Das fünfköpfige Gremium, das bereits mit der ursprünglichen Fassung eines gekürzten Themenkatalogs beauftragt worden war, hat am 21. Oktober von neuem getagt und eine veränderte Fassung ausgearbeitet. Diese wurde auf der letzten Gesamtsitzung der Zentralkommission am 9. November im wesentlichen gebilligt.

Die jetzige Fassung weist gegenüber der ursprünglichen *eine Reihe von Umstellungen* auf, differenziert die Kommissionspapiere und bietet im Blick auf den Hauptzweck der Synode (Verlebendigung des Glaubens und des Lebens in den christlichen Gemeinden) ein plausibleres Gesamtprogramm. Doch kam auch die revidierte Fassung nicht ohne einschneidende Umstellungen, die tief in die Arbeit einzelner Kommissionen hineinreichen, zustande.

In das Programm der K I wurde wieder der Plan eines Grundsatzpapiers („Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein") aufgenommen, während hinsichtlich des zweiten Themas von K I („Die Vermittlung des christlichen Glaubens in Schule und Kirche") zunächst offengelassen wurde, ob es zu einem Einheitspapier kommt oder ob für den „schulischen Religionsunterricht" und den „katechetischen Dienst der Kirche" getrennte Vorlagen erstellt werden sollen. Unverändert bleiben jetzt die Aufgabenbereiche der Kn II, IV, VI, VII, VIII und IX, während die revidierte Fassung für die Kn III, V und X von neuem beträchtliche Änderungen bringt. Für K III wurde das Thema „Gestaltwandel der Not und die Kirche der Gegenwart" wiederum auf das Programm gesetzt (und zwar als Vorlage), und das Papier über die ausländischen Arbeitnehmer soll, wie bereits erwähnt, nach der Ersten Lesung in eine Gesamtvorlage über „Kirche und Arbeitnehmerschaft" möglichst in Abstimmung mit K V umgesetzt werden. Für die K V, wo ursprünglich auf eine konkrete Themenformulierung verzichtet worden war, dann aber zwei Entwürfe auf das Programm gesetzt wurden, bleibt nach der gegenwärtigen Fassung vorerst die noch im Entstehen befindliche Vorlage über den „Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft". Die Ausarbeitung „Zum gegenwärtigen Verhältnis von Kirche, Staat und Politik" soll Kommissionspapier zu Händen der Bischofskonferenz bleiben. Und das andere große Thema „Pastorale und soziale Dienste in der Welt", das jetzt neu formuliert wurde und die Problemkomplexe Entwicklung, Frieden und Weltmission einschließt, soll nach dem Willen der ZK der K X („Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation") als federführender Kommission unter Mitwirkung von Mitgliedern der K V zugewiesen werden. Die ZK hat sich hier eine recht verwinkelte Regelung einfallen lassen: Ursprünglich war Mission der K X und Entwicklungshilfe und Frieden der K V zugeordnet. Dann wurde Mission unter die Kommissionspapiere der K X eingereiht, während Entwicklungshilfe und Frieden, an dem seit 1971 Arbeitsgruppen von V arbeiten, zunächst keinem bestimmten Thema zugeordnet wurden.

Die jetzt vorgesehene Regelung ist für die K V enttäuschend; sie könnte der Sache aber aus zwei Gründen dienlich werden: Erstens bestünde so die Chance, *Entwicklung und Mission* in ihrem Zusammenhang und zugleich in ihrer Unterschiedenheit zu erläutern. Dies wäre im Augenblick zweifellos dringender und lohnender, als allgemeine Thesen über Entwicklung und Frieden zu wiederholen. Zudem wäre damit eine die Universalkirche betreffende empfindliche Schnittstelle zwischen Kirche und Gesellschaft berührt. Zweitens hätte die K V Gelegenheit, sich auf das Thema „Leistungsgesellschaft" mit ihren humanen und sozial-kollektiven Aspekten (Betriebswelt, Marktgeschehen, Freizeitwelt, Verstädterung usw.) zu konzentrieren. Ohne diese Konzentration könnte die bisher zu kurz gekommene und von der K V nur zaghaft vertretene *gesellschaftspolitische Thematik* ganz aus der Synode herausfallen. Auch wenn man von der Synode primär Weisungen für das kirchlich-religiöse Leben im eigentlichen Sinn erwartet und dafür andere Gremien (ZdK) und Veranstaltungen (etwa der Katholikentag 1974 in Mönchengladbach) stärker gesellschaftspolitisch aktiv werden sollen, würde es leicht als Zeichen lähmender Introversion ausgelegt, müßte man an dieser Komponente vollends scheitern. Zu diesen thematischen Verschiebungen kommen verfahrenstechnische. Sie betreffen die Gemischten Kommissionen. Der Rechtsausschuß der Synode ist der Meinung, daß nach dem geltenden Statut ein Vorlagenrecht für gemischte Kommissionen nicht möglich ist. Um die Zusammenarbeit zwischen den Kommissionen bei den zahlreicher werdenden Themen, die die Beratungsfelder einer zweiten Kommission schneiden, zu erleichtern, wird eine Geschäftsordnungsänderung vorgeschlagen. Diese sieht vor, daß die federführende Kommission in ihre Arbeitsgruppen Mitglieder aus anderen Kommissionen (mit Stimmrecht) bis zur Hälfte der Mitglieder der Arbeitsgruppe in Abstimmung mit der ZK hinzuziehen kann. Auch dies soll der Straffung der Arbeit dienen. Dem gleichen Ziel dient die Schaffung eines *„ständigen Arbeitsausschusses für die thematische Konzentration und Koordination"* innerhalb der ZK. Er wird auch auf den inneren Zusammenhang der Themen und über die Einhaltung sachlicher Prioritäten zu wachen haben. So schmerzlich die jetzt vorgesehenen Einschnitte für manche Kommissionen sind, zum erstenmal wird jetzt eine Gesamtthematik der Synode sichtbar, die nicht mehr der Vorwurf des rein Zufälligen trifft. Hätte man bereits bei und nach der Konstituierung der Synode sich zu einem konzentrierteren Programm durchgerungen, wäre viel vom Ärger der letzten Monate erspart geblieben. Jetzt kommt man an Zäsuren nicht mehr vorbei.

Wenn die Synode in Würzburg wieder zusammentritt, wird sie gut daran tun, eventuelle kirchenpolitische Implikationen, die im Zuge des jetzigen Konzentrationsverfahrens zu einer Entschärfung oder Verharmlosung drängender pastoraler Fragen führen könnten, nüchtern zu prüfen und notfalls beim Namen zu nennen, aber sich nicht mehr lange bei der Programmkritik aufzuhalten. Von der Sache und vom Terminplan her gesehen, war die Nachgiebigkeit der ZK ohnehin eher zu groß. Nicht jede noch jetzt auf dem Programm stehende Frage ist synodennotwendig, und es wird beträchtlicher Anstrengungen bedürfen, um in sechs Arbeitssitzungen, die bis Herbst 1975 vorgesehen sind, 17 bzw. 18 Vorlagen über die Runden zu bringen. Alle noch verbliebene Energie müßte jetzt auf die qualitative Verbesserung der Vorlagen verwendet werden.

Gemeinsame Synode und katholische Publizistik

Warum man an diesem Thema scheitert

„So wiederholt sich in der Synode das Vielerlei an Überschneidungen und Doppelungen, das man auch in den Gremien außerhalb der Synode kennt." So lautete unser Fazit über die Publizistik-Diskussion auf der letzten Vollversammlung der Synode in Würzburg (vgl. HK, Juni 1972, 306). Die Situation hat sich seither außerhalb der Synode kaum geändert, und sie ist mit ein Grund dafür, daß man auch innerhalb der Synode zwar mit allem Nachdruck am Thema festhält, aber mit ihm nicht vom Fleck kommt. Wenn die Arbeit an einem Thema bisher bzw. seit der letzten Vollversammlung vollends stagniert hat, dann ist es das der katholischen Publizistik. Es lohnt sich deshalb im Blick auf die Synode dieses Feld der Personen, Gremien und Programme wenigstens in groben Zügen zu skizzieren. Erst dann wird klar, was die Synode auf diesem Gebiet leisten und was sie nicht leisten kann.

I. Die publizistischen Gremien

Entsprechend den drei derzeit wichtigsten Gremien der katholischen Kirche in der Bundesrepublik (Deutsche Bischofskonferenz mit dem Verband der Diözesen, Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Synode) gibt es auch drei Gremien, die sich mit publizistischen Fragen befassen: 1. die Kommission für Publizistik der Deutschen Bischofskonferenz, 2. den Publizistischen Beirat beim Zentralkomitee und 3. die Arbeitsgruppe „Medien" der Synodenkommission VI („Erziehung—Bildung—Information"). Hinzu kam bisher neben der hauptsächlich für den Bereich der Kirchenpresse zuständigen „Arbeitsgemeinschaft katholische Presse e. V." innerhalb der Synode die Gemischte Kommission aus den Kn I—V—VI.

Der *publizistischen Kommission der Bischofskonferenz* gehören die Bischöfe *J. Leiprecht* (Rottenburg) und *H. Tenhumberg* (Münster) und *H. H. Wittler* (Osnabrück) sowie die Weihbischöfe *W. Kampe* (Limburg), *A. Kempf* (Würzburg) und *G. Moser* (Rottenburg) an. Als deren Berater fungieren *G. Graf* (Bischöfliche Pressestelle Münster), *G. Lehner* (Programmdirektor beim Bayrischen Rundfunk), *F. Oertel* (Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft katholische Presse e. V.), Prof. *O. B. Roegele* (Herausgeber des „Rheinischen Merkur"), Verlagsdirektor *W. Schmitz* (Aachen), *L. Schuler* und *D. Stolte* (ZDF).

Der *Beirat beim ZdK* besteht aus mehr als 50 Mitgliedern. Den Vorsitz hat Prof. *K. Holzamer* (Intendant des ZDF). Alle Berater der Bischofskommission (mit Ausnahme von W. Schmitz) sind auch Mitglied des Beirats, in dem als einem typischen Gremium von recht gegensätzlichen Interessenvertretern sich etwa vier Gruppen (neben Einzelgängern) versammeln: die Vertreter der Bistumspresse, die Repräsentanten des Kirchenfunks, die Leiter der bischöflichen Zentralstellen und einige Zeitungswissenschaftler. Über die Arbeit dieses Beirats war in der Öffentlichkeit bisher nicht allzuviel zu hören. Man hat den Eindruck, er löse sich wegen mangelnder Aktivität selbst auf.

Die *Mediengruppe der Synodenkommission* VI zählt 14 Mitglieder und Berater; unter ihnen befinden sich nahezu alle in der Synode tätigen Publizisten. Von ihnen sind Prof. *K. Holzamer, K. Kraemer* (Chefredakteur von KNA), der Vorsitzende der K VI, *C. Kühn* (Geschäftsführer der „Studio Hamburg Atelierbetriebsgesellschaft"), *W. Sandfuchs* (BR) und Prof. *M. Schmolke* (Neues Deutsches Institut für Wissenschaftliche Pädagogik, getragen von der Deutschen Bischofskonferenz) zugleich Mitglieder des Beirates beim ZdK, *F. Oertel* und Prof. *O. B. Roegele* darüber hinaus zugleich Berater der Kommission der Bischofskonferenz.

Die Gemischte Kommission I—V—VI der Synode, die das Thema Publik auf das Votum der 87 Synodalen hin im Rahmen eines zu erstellenden „Gesamtkonzepts kirchlicher Publizistik" behandeln sollte, bestand bis zur soeben beschlossenen Auflösung aus 24 Mitgliedern bzw. Beratern, unter ihnen Prof. *K. Holzamer, K. Kraemer, C. Kühn,* Prof. *O. B. Roegele* sowie Prof. *M. Schmolke* als Berater. Im Unterschied zu den anderen Gremien waren in dieser Gemischten Kommission die Publizisten (im weitesten Sinne des Wortes) nicht unter sich. Damit war hier das Gesetz der Identität der die katholische bzw. kirchliche Publizistik maßgeblich bestimmenden Personen, die in den anderen Gremien herrscht, durchbrochen, und in dieser Tatsache scheint der Grund für den seit der Bildung der Gemischten Kommission schwelenden Konflikt zwischen der „Mediengruppe" von K VI und der Gemischten Kommission zu liegen. In der Gemischten Kommission waren die „Interessenvertreter" in der Minderheit.

II. Die Sachprogramme

Der Test für die hintergründige Identität der „Überschneidungen und Doppelungen", nämlich eine beträchtliche personelle Übereinstimmung, soll anhand der Sachprogramme durchgeführt werden. Seit vielen Jahren wird die bedrohliche Situation kirchlicher und katholischer Publizistik beklagt. Grund hierfür wird sowohl in der Quantität (der sinkenden Auflagenzahl trotz z. T. beträchtlich erhöhter Werbekosten in den letzten Jahren) als auch in der Qualität (das geringe Ansehen vor allem außerhalb des kirchlichen Bereichs und die zu geringe Wirksamkeit) gesehen. Seit langem gibt es daher die Forderung um Intensivierung der Bemühungen der kirchlichen und katholischen Presse, sowohl was ihre inner-kirchliche wie ihre gesamtgesellschaftliche Funktion angeht. Die Gründung von Publik war ja aus diesem Bestreben erfolgt, allerdings weitgehend gegen den Willen katholischer Stamm-Publizistik. Das Scheitern von Publik soll allerdings die kirchlichen Bemühungen um die Medien nicht nur nicht abstoppen. Es war ausdrücklicher Wunsch der Bischofskonferenz, die publizistische Planung mit größeren Anstrengungen fortzusetzen. Im folgenden sollen die bislang bekannt gewordenen Programme vorgestellt werden.

1. Auf ihrer Sitzung am 26./27. November 1971 beschloß die Synodenkommission VI die von der Mediengruppe erarbeiteten *„Grundsätze kirchlicher publizistischer Arbeit"*, die allerdings nicht als Vorlage für die Synode, sondern als Diskussionsgrundlage der weiteren Arbeit gedacht sind (vgl. Synode 8/71,27 ff., ebd. 4/72,14 ff.). Diese auf der Basis des seinerzeit durchgängig gescholtenen

Konzilsdekrets „Inter mirifica" sowie der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" (vgl. HK. August 1971, 370 ff.) erstellten Grundsätze enthalten neben grundlegenden Ausführungen, die den eben genannten Dokumenten entstammen, vor allem Vorschläge für praktische Initiativen, nämlich 1. Förderung der Medienpädagogik, 2. Einbeziehung der sozialen Kommunikation in die theologische Ausbildung, 3. Förderung des publizistischen Nachwuchses sowie 4. Herausgabe kritischer Dienste und Fachorgane. Im Vorspann dieser „Grundsätze" sind die Themen der beabsichtigten Vorlage der Sachkommission VI genannt: 1. Aufgaben der Kirche im Bereich der (audiovisuellen) Medienentwicklung, 2. Verhältnis Kirche und öffentlich-rechtliche Anstalten, 3. Kirchenpresse und überregionale Presse, 4. Ausbau von KNA, 5. Koordination der publizistischen Gremien der Kirche, 6. Bistumspresse und ihre Koordination, 7. Zentrale Stelle für Medienpädagogik, 8. Wissenschaftliches Institut für Publizistik. Hinzu kommen noch drei Stellungnahmen: 1. über das Buch, 2. zur (ebenfalls stagnierenden) Gesellschaft katholischer Publizisten und 3. zur Frage der Nachwuchsförderung.

Als erste Konkretisierung der Grundsätze sowie der einzelnen Arbeitsvorhaben muß die Vorlage zur Errichtung einer *„zentralen Stelle für Publizistik"* für die Vollversammlung vom Mai 1972 angesehen werden (vgl. HK, Juni 1972, 306).

2. Am 3. Dezember 1971 stellte der Geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ein *Sechs-Punkte-Programm* vor: 1. Zusammenlegung der kirchlichen Hauptstellen für Film, Funk und Fernsehen sowie der medienkritischen Dienste, 2. kirchliches Amt für Presse und Öffentlichkeitsarbeit, wozu Gutachten an *J. Wagner*, München (Mitglied des publizistischen Beirats des Zentralkomitees) und an Prof. *K. Forster* in Auftrag gegeben sind, 3. Ausbau von KNA, 4. Errichtung einer Gemeinschaftsredaktion der Bistums- und Kirchenpresse, 5. Ausbau der Kirchenpresse auf Bundesebene (mit Gutachten von *W. Kannengießer* und Prof. *O. B. Roegele*, beide im Publizistischen Beirat des Zentralkomitees) und 6. ein Finanzierungsplan.

3. Am 27. Januar 1972 verabschiedete die Arbeitsgemeinschaft kath. Presse e. V. *„Grundsätze zu einem Rahmenplan der kirchlichen Presse"*. Diese Grundsätze enthalten nach grundlegenden Ausführungen über die Aufgabenstellung der Kirchenpresse und verlegerische Grundlagen Vorschläge für Sofortmaßnahmen, nämlich 1. die Durchführung einer Feldbefragung über die Situation katholischer Publizistik, 2. ebenfalls den Ausbau der KNA, 3. die Errichtung einer eigenständigen Gemeinschaftsredaktion sowie 4. mittel- und langfristige Public-Relations-Aktionen zur Verbesserung des Ansehens der Kirchenpresse und Werbemaßnahmen.

4. Ihrem Auftrag gemäß hatte die Gemischte Kommission I—V—VI am 17. März 1972 zwar keine Grundsätze für ein *Gesamt*konzept, wohl aber *„Grundsätze eines Konzepts kirchlicher Publizistik"* als Vorlage für die Synodenvollversammlung im Mai 1972 erstellt. Die dortigen Orientierungspunkte für ein Konzept kirchlicher bzw. katholischer Publizistik sehen erwartungsgemäß etwas anders aus als die zuvor genannten. Als Empfehlungen waren formuliert: 1. ein Gesamtkonzept zu erstellen und die verschiedenen Gremien und Programme zu koordinieren, 2. kirchliche Informationspolitik im Sinn der konziliaren und nachkonziliaren Dokumente sicherzustellen, 3. ein unabhängiges, sachkundiges Gremium zur Bewilligung von finanziellen Förderungsanträgen zu schaffen, dem nur Personen angehören dürfen, die kirchlicher oder katholischer Presse nicht direkt verbunden sind, 4. die Leerstelle Publik durch geeignete Mittel auszugleichen sowie 5. keine Entscheidung von weittragender Bedeutung innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz und des Verbandes der Diözesen Deutschlands ohne die Synode zu treffen.

5. Statt der Vorlage der Gemischten Kommission I—V und VI erstellte die Kommission VI eilig eine Vorlage für die Vollversammlung der Synode, indem sie die Schaffung eines Konzepts kirchlicher Publizistik durch sie selbst vorschlägt mit folgenden Schwerpunkten: 1. Kirche und Presse, 2. KNA, 3. Kirche und öffentlich-rechtliche Rundfunkanstalten, 4. Neue audiovisuelle Mittel, 5. Medienpädagogik, 6. Medienkritik, 7. Nachwuchsförderung für publizistische Berufe. — Von der Zentralkommission wurde seinerzeit zu dieser Vorlage festgestellt, daß sie „nicht den Erwartungen der Zentralkommission an die in Auftrag gegebene Vorlage entspricht".

6. Die Deutsche Bischofskonferenz legte in Würzburg ein Sofortprogramm vor, mit dessen Verwirklichung inzwischen begonnen wurde.

Es sieht vor: 1. die Errichtung eines Referats für Publizistik der Deutschen Bischofskonferenz, besonders die Koordination der Hauptstellen und Ernennung eines Pressesprechers, 2. die Errichtung eines Dokumentationszentrums, 3. den Ausbau der KNA, 4. die Weiterentwicklung der Kirchenpresse, 5. Kooperation im verlegerischen Bereich, 6. den Ausbau kirchlicher Bildungsarbeit für publizistischen Nachwuchs sowie Weiterbildung der in der kirchlichen Publizistik Tätigen. Für die Nachfolge Publik sah sich die Bischofskonferenz „nicht in der Lage", einen Vorschlag zu unterbreiten. Zur *gutachterlichen Begleitung* des Sofortprogramms hat die Bischofskonferenz bereits im Frühjahr 1972 einen Gutachterauftrag an Prof. *M. Schmolke* (Münster) vergeben; das Gutachten soll stückweise und in Wechselwirkung mit den Teilrealisierungen erstellt werden.

Überblickt man diese „Programme", so kommt man zu folgendem Ergebnis: Derzeit sind sechs Vorschläge bekannt, als „Grundsätze", „Rahmenplan" oder als Arbeitsvorhaben deklariert. Von diesen nimmt die *Vorlage der Gemischten Kommission* eine Sonderstellung ein. Sie wurde von der Sachkommission VI aus theologischen und publizistischen Gründen abgelehnt; besonders attackiert wurde nicht zuletzt durch die Sachkommission VI auf der Synodenvollversammlung in publizistischer Hinsicht das Votum, die Leerstelle von Publik auszufüllen sowie ein unabhängiges Gremium zu schaffen, das für die Vergabe von Geldmitteln zuständig wäre.

Sortiert man die auf den ersten Blick *verwirrende Fülle der Vorschläge* in den übrigen fünf Programmen, so ergibt sich: der Ausbau von KNA und (wenn auch nicht ganz übereinstimmend formuliert) die Errichtung einer Gemeinschaftsredaktion der Bistums- und Kirchenpresse kehrt in allen fünf Vorschlägen wieder. Jeweils dreimal wird plädiert für: 1. die Feststellung des gegenwärtigen Zustandes der kirchlichen und katholischen Presse, 2. die Zusammenlegung der kirchlichen Hauptstellen für Film, Funk und Fernsehen, 3. Förderung der Medienpädagogik, 4. Förderung des Nachwuchses katholischer Publizisten.

Je zweimal kehren wieder: 1. die Kirche und öffentlich-rechtliche Anstalten, 2. Kooperation im verlegerischen Bereich, 3. audiovisuelle Medien, 4. Förderung der Presse auf Bundesebene; schließlich sind jeweils einmal genannt: 1. die Ernennung eines Pressesprechers der Deutschen Bischofskonferenz, 2. die Errichtung eines Dokumentationszentrums, 3. die Errichtung eines wissenschaftlichen Instituts für Publizistik (wobei die beiden letzten Forderungen durch die Abteilung „Dokumentation" des „Neuen deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik" unter Leitung von Prof. *H. Schmolke* im Ansatz erfüllt sind), 4. die Synchronisation der publizistischen Gremien und 5. ein Finanzierungsplan.

Berücksichtigt man, daß nicht alle Programme gleich viele Punkte enthalten, so ist die Folgerung nicht von der Hand zu weisen, daß alle Programme (mit der genannten Ausnahme) *sachlich* identisch sind. Sie entsprechen damit der Identität der Berater in den publizistischen Gremien.

Nicht zu Unrecht wurde diese Folgerung auf einer Pressekonferenz der Sachkommission VI während der ersten Arbeitssitzung der Synode gezogen, indem festgestellt wurde, daß erfreulicherweise erstmalig sämtliche in der kirchlichen Publizistik tätigen Gremien (ausgenommen die Gemischte Kommission Ia V—VI) die gleichen Programme formuliert hätten. An Homogenität, ja Identität von Sachforderungen ist nicht zu zweifeln. Inzwischen hat die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung vom 18. bis 21. September 1972 die Errichtung einer publizistischen Arbeitsstelle beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz zur Verwirklichung der administrativen Maßnahmen z. B. für die Eingliederung der kirchlichen Hauptstellen und für die Konkretisierung eines Gesamtprogramms kirchlicher Publizistik als ersten Schritt der Verwirklichung des Sofortprogramms beschlossen. Damit ist die Zusammenführung der Hauptstellen im Rahmen des Ausbaus des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz definitiv entschieden.

III. Was bleibt für die Synode?

Das kann man zunächst an der Auseinandersetzung zwischen der Sachkommission VI und der Gemischten Kommission ablesen. Die Zentralkommission hatte das *Votum der 87 Synodalen* seinerzeit nicht von der Sachkommission VI behandeln lassen, sondern durch eine eigens dafür gegründete Gemischte Kommission, die sie freilich der Federführung der Sachkommission VI unterstellte. Zwischen den publizistischen Mitgliedern aus der Sachkommission VI und den anderen Mitgliedern dieser Kommission entspann sich von Anfang an eine heftige Kontroverse. Das *Ergebnis der Arbeit,* das gegen die Publizisten der Sachkommission VI (unter Mitarbeit von Prof. Schmolke, der seinerzeit noch Sachverständiger dieser Kommission war) erzielt wurde, wurde ja von der Sachkommission VI abgelehnt. Die Fortexistenz dieser Gemischten Kommission wurde schon während der Vollversammlung der Synode durch die Sachkommission VI in Abrede gestellt, da die Gemischte Kommission eine „ad-hoc-Kommission" für die Publikdiskussion gewesen sei. Nach der Vollversammlung stellte der Vorsitzende der Mediengruppe, Prof. *Schmolke,* fest, daß im Falle eines Weiterbestehens der Gemischten Kommission „die Möglichkeit eines Konflikts" nicht ausgeschlossen sei. Nachdem die Zentralkommission zunächst aber am 26. Juni 1972 mit knapper Mehrheit die Weiterexistenz der Gemischten Kommission beschlossen hatte, sah der Vorsitzende der Mediengruppe darin „zunächst die Fortdauer der Lahmlegung der Arbeiten in der Arbeitsgruppe Medien". Die Gemischte Kommission trat dann am 30. August 1972 zu einer Sitzung zusammen und beschloß mit den dort anwesenden Mitgliedern der Sachkommission VI die Weiterarbeit an den Grundsätzen und — bei einer Enthaltung — auch die Fortführung der Überlegungen über eine katholische Wochenzeitung. Gegen die Zentralkommission, wie auch gegen diesen Beschluß reagierte die Sachkommission VI am 15. September 1972 unter dem Vorsitz von *C. Kühn* (Hamburg) mit der Feststellung, sie halte sich an die Beschlüsse der Vollversammlung der Synode und könne nicht zustimmen, „daß der Sachbereich Publizistik auf zwei Kommissionen aufgeteilt wird". Die Mediengruppe sah sich danach vorerst nicht in der Lage, „sich an etwaigen Zusammenkünften der Gemischten Kommission zu beteiligen".

Die ZK hat aus diesem peinlichen, weil bei etwas gutem Willen seitens der Publizisten in der Arbeitsgruppe Medien überwindbaren Konflikt nun mit ihrem Beschluß zur Neuregelung interkommissioneller Zusammenarbeit (vgl. ds. Heft, S. 620) den Vorschlag des Rechtsausschusses (dem auch *C. Kühn,* der Vorsitzende der K VI, angehört) akzeptiert und damit ihren Beschluß vom 26. Juni 1972 umgestoßen: Die Gemischte Kommission I-V-VI wird nicht weiterbestehen, die Gruppe Medien der K VI soll bis zur Hälfte ihrer Mitglieder stimmberechtigte Mitglieder aus den Kn I und V auf Zuweisung der ZK kooptieren. Im Verfahren kommt dieser Beschluß der Mediengruppe entgegen. Allerdings hatten die Mitglieder der Kn I und V vorher der Zentralkommission mitgeteilt, daß sie sich nach der ständigen Blockierung der Arbeit durch die Mediengruppe außerstande sähen, als Delegierte in der Mediengruppe tätig zu werden. Daher muß die Erfüllung des Auftrags an die Gemischte Kommission und damit auch das Anliegen der 87 Synodalen in Sachen Publik sowie vor allem der Beschluß der Synode vom Mai ds. Jahres hinsichtlich der weiteren Bearbeitung des Themas als hinfällig betrachtet werden. Damit entfällt aber auch die Möglichkeit, das Thema Publizistik nicht bloß im Blickwinkel des deutschen Traditionskatholizismus zu behandeln, wenn die stark „milieu"-bezogene Gruppe der Publizisten nicht mehr durch theologische und soziologische Gesprächspartner ergänzt wird. Es ist an der Synode, sich mit diesem Faktum auseinanderzusetzen.

Worin könnte aber angesichts der vielen bereits auf den Weg geschickten Programme und sachlich weitgehend identischen Konzepte der Beitrag der Synode insgesamt noch bestehen? Sie kann nicht den vorhandenen Programmen ein weiteres als Konkurrenz zur Seite stellen. Die Gesamtentwicklung verläuft auf dem Sektor Publizistik im positiven wie im negativen Sinne schneller, als eine zeitlich begrenzt tagende Synode Schritt halten oder vorarbeiten kann. Die Synode vermöchte aber dreierlei:

1. Sie könnte den Startschuß geben zur *Bereinigung und Vereinheitlichung des Beratungswesens.* Ein personell begrenzter, aber nach strengen Qualifikationskriterien zusammengesetzter Rat aus Wirtschaftsfachleuten, Verlegern und publizistischen Theoretikern und Praktikern, die möglichst unabhängig sind von objektgebundenen Interessen, würde die notwendige Beraterfunktion voll ausfüllen, wenn den Entscheidungsgremien ihm gegenüber eine Anhörenspflicht auferlegt würde.

2. Sie könnte Vorschläge unterbreiten für die *Struktur der Entscheidungsgremien* und die Zusammensetzung der die Entscheidungen vorbereitenden Instanzen, besonders soweit diese über Finanzierungen und Subventionen zu befinden haben.

3. Sie könnte einige *langfristig gleichbleibende Zielpunkte* angeben, die in der kirchlichen Pressepolitik Vorrang haben müßten: Kooperation im Bereich der Kirchenpresse, katholische Beteiligung an der Wochenpresse, Aufgaben der Kirche im Bereich der audiovisuellen Medien, Nachwuchsförderung und kirchliche Öffentlichkeitsarbeit. Mit der Beschränkung auf einige wenige Langzeitempfehlungen, die gewiß ein größeres Gewicht erhalten, wenn sie von der Synode befürwortet, als wenn sie von einem weniger amtlichen oder repräsentativen Gremium empfohlen würden, könnte die Synode ohne weiteren untauglichen Streit sogar eher und deshalb zeitgerechter ans Ziel kommen, als es jetzt nach inoffiziellem Zeitplan vorgesehen ist. Dort rangiert das Thema Publizistik ganz am Ende: Herbst 1975.

Kurzinformationen

Die **jahrelang offene Frage der Laienhabilitation** (vgl. HK, Januar 1972, 16—19) ist inzwischen wenigstens grundsätzlich positiv entschieden. Bereits auf der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 21.—24. 2. 1972 wurde ein entsprechender Beschluß gefaßt, der mit dem Datum vom 20. 4. 1972 von der Studienkongregation in Rom bestätigt worden ist. Der Beschluß ist aber erst im Oktober, nach der Unterrichtung der Fakultäten, öffentlich bekanntgeworden. Er dehnt die bisher nur in sog. Brückenfächern mögliche Habilitation von Laien auf Nichtpriester (z. B. Diakone) und auf alle theologischen Fächer aus. Als Habilitationsvoraussetzungen werden Übereinstimmung der Lehre des Habilitanden mit der Lehre der Kirche, Leben aus dem Glauben und mehrjährige praktische Tätigkeit in pastoralen Diensten gefordert. Das nihil obstat ist (entgegen einem Druckfehler in HK, a. a. O. S. 17) wie bislang für Priester so auch für Nichtpriester erforderlich.

Für die Berufung eines Nichtpriesters zu einer theologischen Lehrtätigkeit ist das nihil obstat des zuständigen Diözesanbischofs erforderlich unter Berücksichtigung eines Gutachtens einer hierfür eingesetzten Kommission von Bischöfen. Durch diesen Beschluß ist eine lang aufgeschobene Entscheidung gefallen. Zu begrüßen ist, daß die bislang für Brückenfächer notwendige Dispens über das nihil obstat hinaus für Nichtpriester entfallen ist.

Es erheben sich allerdings nach einem Gutachten des Münchener Kirchenrechtlers Prof. *H. Schmitz* Bedenken gegen einige Bestimmungen, weil diese weder vom Kirchenrat noch vom Konkordat her begründet sind: 1. Die Beschränkung der Zulassung von Nichtpriestern zu Habilitation und Berufung auf den Einzelfall ist auch mit dem Verweis auf die *Ratio fundamentalis* der römischen Studienkongregation vom 6. 1. 1970 nicht zu begründen, da diese für die kirchlichen Lehranstalten gilt. 2. Da eine kirchenrechtliche Vorschrift nicht besteht, nach der Nichtpriester von der Habilitation ausgeschlossen sind, können kirchlicherseits keine Voraussetzungen zur Habilitation vorgeschrieben werden, die nicht auch für Priester gelten. Da für diesen das nihil obstat nur verweigert werden kann, wenn Lehre und Lebenswandel des Betreffenden berechtigten Anlaß zu Bedenken geben, können gegenüber Nichtpriestern gleichfalls nur diese beiden Gründe geltend gemacht werden. Die geforderte „mehrjährige hauptamtliche praktische Tätigkeit in pastoralen Diensten vor allem außerhalb der Hochschule" sei daher als „konkordatswidrig" anzusehen. Auch andere Fragen bleiben offen, so die Frage nach den laisierten Priestern, die doch rechtlich Nichtpriestern völlig gleichgestellt sein müssen, sowie die Modalitäten zur Erteilung bzw. Verweigerung des nihil obstat. Die Berücksichtigung eines Gutachtens einer Bischofskommission und die Einholung des nihil obstat in Rom, die in einem Erlaß der Studienkongregation vom 1. 10. 1957 gefordert sein soll, kann innerkirchlich vorgeschrieben werden; dem Staat gegenüber bleibt die Verantwortung beim Diözesanbischof. Damit wird nun die *Klärung des Verfahrens zur Erteilung bzw. Verweigerung des nihil obstat* dringlich.

Die **diesjährige zweite Sitzung des Rates des Generalsekretariats der römischen Bischofssynode** vom 24. bis 27. Oktober befaßte sich mit drei Themen: 1. mit dem Rhythmus, in dem die Synode in Zukunft stattfinden soll, und damit mit dem Termin der nächsten Sitzung; 2. mit der Themenwahl und 3. mit den Änderungsvorschlägen zum Diskussionsverfahren (ratio procedendi in Coetibus Synodi) (vgl. Osservatore Romano, 20./21. 10. 72). Zu allen drei Gegenständen waren zuvor die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen eingeholt worden. Der Rat diskutierte die Vorschläge, faßte sie zusammen und legte sie dem Papst zur Entscheidung vor. Einmütig befürwortet der Rat mit der überwiegenden Mehrheit der Bischofskonferenzen entgegen dem bisherigen Usus, alle zwei Jahre zu tagen, einen Drei-Jahres-Rhythmus für das Zusammentreten der Bischofssynode, hauptsächlich, um sie besser vorbereiten zu können. Für diesen Rhythmus ist inzwischen eine positive Entscheidung gefallen, wie der Rat bekanntgegeben hat (vgl. La Croix, 2. 11. 72). Allgemein wird damit gerechnet, daß diese grundsätzliche Entscheidung auch schon für die nächste Sitzung gilt, die danach erst 1974 zusammentreten würde. Zu erheblichen Meinungsverschiedenheiten ist es jedoch in der Frage der Themenwahl gekommen. Bereits auf der ersten Sitzung im März dieses Jahres wurden von den Ratsmitgliedern 16 Themen vorgeschlagen. Das Thema „Ehe und Familie" sei dabei von 13 befürwortet worden (vgl. Avvenire, 24. 10. 72). Ein großer Teil der Bischofskonferenzen (36 von ihnen) habe sich ebenfalls dafür ausgesprochen. Manche befürchten jedoch, es könnte bei diesem Thema wenige Jahre nach Humanae vitae (vgl. HK, September 1968, 418—424) zu heftigen Auseinandersetzungen und zu einer Polarisierung im Episkopat kommen. Hinzu kommt, daß 1974 von den UN als Weltjahr der Bevölkerung vorgesehen ist und es bereits auf der Umweltkonferenz in Stockholm (HK, Juli 1972, 360) zwischen den angelsächsischen Ländern und den Ländern der Dritten Welt (einschließlich Chinas) zum Zusammenstoß in der Frage der Bevölkerungspolitik gekommen war (La Croix, 12. 10. 72). Welche Themenvorschläge der Rat dem Papst unterbreitet hat, ist zur Stunde nicht bekanntgeworden. Man rechnet jedoch damit, daß außer dem genannten noch die oder eines der Themen „soziale Gerechtigkeit" und „Kollegialität" behandelt werden. Das Ergebnis des dritten Diskussionsgegenstandes ist ebenfalls noch nicht bekannt. „Avvenire" nennt jedoch einige verbesserungsbedürftige Punkte: eine angemessenere Berücksichtigung der Berichte der Bischofskonferenzen, die klare Möglichkeit der Meinungsäußerung für Minderheiten, die Beschränkung der Zahl der mündlichen Interventionen, eine direkte Verantwortung der Vertreter des Weltepiskopats bei der Endfassung der Dokumente und der Aussonderung der „modi", eine stärkere Beteiligung von Experten.

Zum **ersten Kongreß „pro fide et ecclesia"** trafen sich vom 10. bis zum 12. November rund 3000 Katholiken aus verschiedenen europäischen Ländern. Diese (europäische) Traditionalistenbewegung hatte sich im März dieses Jahres in Heidelberg das sog. „Neuburger Programm" (nach der Benediktinerabtei Neuburg bei Heidelberg) gegeben (vgl. La Croix, 13./14. 11. 72; HK, Juni 1972, 271). Von deutscher Seite gehören dem Verband z. B. die Bewegung „Für Papst und Kirche" an, von französischer Seite die Gruppe der „Silencieux" (vgl. HK, Januar 1972, 48). Letztere stellte in Rom gut 80% der Teilnehmer. Derzeitiger Präsident der europäischen Föderation ist *B. Schwarz*, emeritierter Professor für Philosophie in Salzburg. Ziel der Zusammenkunft war es, die Treue zum Papst und zur Kirche öffentlich zu bezeugen. Dies geschah u. a. am 10. November abends durch einen Fackelzug unter Gesang und Gebet nach der Eucharistiefeier in der Lateranbasilika zur Kirche S. Giovanni e Paolo auf dem Palatin. Dort wurden vor der Kirche in verschiedenen Sprachen Auszüge aus dem Glaubensbekenntnis Pauls VI. vorgetragen und das „Salve Regina" gesungen. Der darauffolgende Tag war mit Vorträgen ausgefüllt. Es sprachen u. a. der Präsident der Vereinigung, der belgische Prämonstratenser („Speckpater") *W. van Straaten*, der holländische Dominikaner *J. M. P. van der Ploeg*, Theologieprofessor in Nijmegen, und *P. Debray*, Vorsitzender der französischen „Silencieux". Aus den Vorträgen wurden verschiedene Sorgen der Traditionalisten sichtbar: z. B. die Sorge um die Gefährdung der Grundlagen des Glaubens, vor allem über die Trinität und die Inkarnation, durch ein „Wiederaufleben" und eine „Verhärtung" des bereits von Pius X. bekämpften und verworfenen Modernismus, der nach Ploeg in den Niederlanden (sie wurden ausdrücklich erwähnt) bereits einen „Teilsieg" errungen habe; die Ablehnung des übernatürlichen Charakters der Bibel und der Offenbarung, so daß auch von daher Jesus zum bloßen Menschen reduziert werde. Diese Tendenzen würden sich im kirchlichen Alltag vor allem in der katechetischen Erneuerung zeigen. Man suchte zwar einen sicheren theologischen Boden im Zweiten Vatikanischen Konzil, fand dort aber nicht auch die pastorale Sorge des Papstes und der Bischöfe für eine Begegnung von Kirche und Welt wieder, die für ein Glaubensbekenntnis und ein Engagement für die Gerechtigkeit notwendig seien (vgl. La Croix 13./14. 11. 72). Der Kongreß schloß am Sonntag mit einer Eucharistiefeier im Petersdom, in der der Papst nach seiner Homilie auch einige Grußworte an die Versammelten richtete.

Der **12. internationale Pax-Christi-Kongreß** vom 4./5. November in Straßburg stand unter dem Thema „Aufbau einer neuen Gesellschaft ohne Krieg" (vgl. Le Monde, 7. 11. 72, La Croix, 10. 11. 72). Rund 300 Teilnehmer aus 17 Ländern, davon 15 westlichen, hatten sich unter ihrem Präsidenten Kardinal *B. J. Alfrink* zusammengefunden. Außer den nationalen Sektionen waren u. a. die Päpstliche Kommission „Justitia et Pax", SODEPAX, die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden sowie der französische Zweig der internationalen Bewegung für Versöhnung vertreten. Der Kongreß, der keine bindenden Beschlüsse fassen kann, ist vornehmlich ein Ort der persönlichen Begegnung und des Informations- und Erfahrungsaustausches. Ein — wie kritisch bemerkt wurde — überladenes Programm ließ eine Vertiefung des Themas oder einzelner Aspekte nicht zu. Außer einem Überblick über die Rolle von Pax Christi in der kirchlichen Friedenstätigkeit wurden heute brennende Probleme angesprochen, die von der Situation der Juden in der UdSSR über die politischen Gefangenen in Brasilien und in Griechenland bis hin zur Wahl eines europäischen Parlaments reichten. *A. Monod*, Präsident des französischen Zweiges der internationalen Versöhnungsbewegung, gab vier Hindernisse für die kirchliche Friedenstätigkeit an: 1. das historische Arrangement mit den etablierten Kräften; 2. die Kluft zwischen dem, was die Kirche verkündet, und dem, was sie faktisch tut; 3. die Zwänge der Institution und 4. eine „Theologie der Transzendenz", welche die Folgen der Inkarnation ignoriere. Die Versammlung richtete einen Appell an die katholischen Regierungen (Italiens, Spaniens, Portugals u. a.) und forderte sie auf, das Recht auf Kriegsdienstverweigerung anzuerkennen; in einem weiteren Appell wandte sie sich an die brasilianische Regierung, die Folterungen einzustellen und einer internationalen Kommission eine Inspektion der politischen Gefängnisse zu gestatten; in einem Telegramm an Staatspräsident *G. Pompidou* wurde der Aufbau der „force de frappe" bedauert. Die auf dem Kongreß angesprochenen Themen sowie die Art der Interventionen zeigten, daß auch in Pax Christi Strömungen für ein stärkeres politisches Engagement wirksam sind, dem freilich in einem Organ, das die offizielle Kirche mit ins Spiel bringt, enge Grenzen gesetzt sind. Selbstkritisch wurde bemerkt, daß sich auf dem Kongreß gegenüber „der Politik überhaupt noch eine gewisse Furcht bemerkbar macht" und man das „Wünschbare" dem „Möglichen" zu opfern suche.

Auf eine weitere Entspannung im Verhältnis Warschau—Vatikan deuten verschiedene Anzeichen der letzten Zeit hin, über die in der westlichen Presse berichtet wurde (z. B. NZZ, 18. 10. und 9. 11. 72; La Croix, 9. 11. 72 u. a.). Zum Jahrestag der Seligsprechung des polnischen Franziskaners *M. Kolbe* ließ die Regierung eine öffentliche Gedenkfeier im Konzentrationslager Auschwitz zu und gewährte ihre Unterstützung bei der organisatorischen Vorbereitung. An der Feier nahmen auch drei ausländische Kardinäle teil: *J. Wright*, Präfekt der Kleruskongregation, *J. Krol*, Erzbischof von Philadelphia, dessen Eltern Polen sind, und *P. Bertoli* vom Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche (der Bischof von Essen, *F. Hengsbach*, der anstelle Kardinal *Döpfners* teilnehmen sollte, erhielt sein Visum „aus Versehen" zu spät). Ende Oktober veranlaßte der Vatikan den Vertreter der polnischen Exilregierung, *K. Papée*, der seit 1939 als Botschafter, seit 1958 als Geschäftsträger beim Vatikan fungierte, zur Aufgabe seines Postens. Bei den Auslandspolen hat die Art der Verabschiedung Papées durch den Vatikan „ohne jede Geste der Großmut und des Dankes" (NZZ, 9. 11. 72) Bedauern hervorgerufen. Anfang November reisten Kardinal *Wyszyński* und *Wojtyla* an der Spitze einer Delegation polnischer Bischöfe, darunter die neuernannten Bischöfe in den Oder-Neiße-Gebieten, nach Rom, um dem Papst für die Neuregelung der Bistümer zu danken (vgl. HK, August 1972, 374—377). Es gilt jedoch als sicher, daß daneben die noch bestehenden Probleme einer Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und Warschau verhandelt wurden, zumal der vatikanische Pressesprecher, *F. Alessandrini*, die Ankunft einer polnischen staatlichen Delegation in Rom als sehr wahrscheinlich bestätigte (vgl. La Croix, 11./12. 11. 72). Von seiten des polnischen Episkopats wurde auf folgende noch ungelöste Probleme verwiesen: die Frage des Religionsunterrichts, das Problem des Neubaus von Kirchen, die Freistellung der Priesterkandidaten vom Militärdienst während ihrer Ausbildungszeit, die Beschränkung der katholischen Presse, die Situation der katholischen Universität von Lublin (sie wurde erst kürzlich von den staatlichen Hilfsmaßnahmen für die Universitäten ausgeschlossen) und der soziale Status der Kirche. Von Regierungsseite wird vor allem eine Anerkennung der unveränderlichen Realität des sozialistischen Systems durch die Kirche gefordert. Bleiben auf vatikanischer Seite aufgrund der Erfahrungen mit Ungarn Zweifel an der Einhaltung geschlossener Abmachungen mit einem sozialistischen Staat, so scheint es auch in der polnischen Regierung und Partei Meinungsverschiedenheiten über die kirchliche Entspannungspolitik des Parteichefs zu geben.

Über die **Situation der Katholiken in Nord- und Südvietnam** gab es in den vergangenen Wochen einige interessante Hinweise. Anläßlich des zweiten Treffens der „Christen in Solidarität mit den Völkern von Vietnam, Laos und Kambodscha" vom 6. bis 9. Oktober in Québec (Kanada) berichteten fünf Katholiken aus Nordvietnam — unter ihnen drei Priester — über das Schicksal der dortigen Katholiken. Trotz der seit April ununter-

brochen von amerikanischen Piloten geflogenen Bombenangriffe, bei denen mehr als hundert Kirchen zerstört worden sein sollen, seien weder das kirchliche Leben noch die Gemeinschaft der Katholiken in Mitleidenschaft gezogen worden. Lediglich die Gottesdienstzeiten hätten den Luftangriffen „angepaßt" werden müssen. Im übrigen habe die Bedrohung die Christen stärker an die Regierung gebunden und die „Zusammenarbeit" mit Buddhisten und Kommunisten gefördert. Die anwesenden Nordvietnamesen sprachen von ca. 1 Million Katholiken, räumten jedoch ein, daß genaue Zahlenangaben derzeit nicht möglich seien. Dagegen erwähnten sie, daß augenblicklich ein Erzbischof, 16 Bischöfe und 400 Priester für die Seelsorge zur Verfügung stehen. Befürchtungen, daß es nach einem Waffenstillstand und nach Mitwirkung der Kommunisten an einer Regierung im Süden zu einem Blutbad kommen könnte, wiesen die Nordvietnamesen als unbegründet zurück. Andere Sprecher machten während der Tagung darauf aufmerksam, daß unter den Katholiken in Südvietnam ähnliche Tendenzen zu einer Zusammenarbeit mit den Kommunisten und zu einer raschen Einigung zwischen Washington und Hanoi zu verzeichnen seien. Die Verhaftungen oppositioneller Katholiken (z. B. der CAJ) machten diese Entwicklung ebenso deutlich wie die Verweigerung von Reisevisa für die Teilnahme von Südvietnamesen an dem Treffen in Québec. Mit diesen Hinweisen erfaßten die Teilnehmer aber nur einen Ausschnitt aus der südvietnamesischen Wirklichkeit. Denn neben solchen Gruppen, die eine baldige Einigung herbeisehnen, gibt es nicht zu unterschätzende Gruppen von Katholiken, die sich mit aller Kraft gegen das sog. „Komplott der Kommunisten" für eine Koalitionsregierung aussprechen. So zogen am 5. November rund 20 000 aus dem Norden geflohene Katholiken durch die Straßen Saigons, um gegen die Annahme des vorgeschlagenen Friedensabkommens zwischen Washington und Hanoi zu protestieren. Sie kritisierten *Nixons* Sicherheitsberater *H. Kissinger* und forderten in Sprechchören den Rückzug aller nordvietnamesischen Truppen aus dem Süden. Obwohl keine aus dem Süden stammenden Katholiken an der Demonstration teilnahmen, ist auch aus diesem Kreis Kritik an der Übereinkunft laut geworden (NCNS, 6. 11. 72).

Die **Diskussion über die Geschiedenen in der Kirche in den USA** setzte nach der Veröffentlichung neuer Dokumente wieder ein. Zunächst boten ein schon längere Zeit zurückliegender Hirtenbrief des Bischofs von Baton Rouge, La., *R. E. Tracy*, und die folgende Zurückweisung durch den Präsidenten der amerikanischen Bischofskonferenz, Kardinal *J. Krol* (Philadelphia), Anlaß zu Kommentaren und Reaktionen in der Öffentlichkeit; im Oktober machte dann die Erklärung einer von der „Katholischen Theologischen Gesellschaft Amerikas" (CTSA) eingesetzten speziellen Kommission zur Prüfung der Problematik Geschiedener von sich reden. In der November-Ausgabe der Zeitschrift „Catholic Mind" wird der Wortlaut der beiden bischöflichen Erklärungen wiedergegeben. Demnach hat Bischof Tracy Ende Juni für seine Diözese die Möglichkeit der Wiederzulassung Geschiedener zu den Sakramenten eröffnet, falls die Betroffenen „guten Glaubens" bestätigen können, daß ihre jetzige Ehe stabil und bindend ist, daß der „Skandal", der mit ihrer Rückkehr zu den Sakramenten verbunden sein könnte, minimal ist und daß sie schließlich glauben, ihre frühere Ehe sei nichtig. In Einzelheiten nannte der Bischof die Art des Vorgehens sowie die Fälle, für die die neue Regelung gilt bzw. nicht anwendbar ist. Ähnlich wie schon vor sieben Jahren in Portland, Ore., und seitdem in verschiedenen anderen Diözesen der USA wollte Bischof Tracy lediglich „das kanonische Recht und die pastorale Praxis verbinden". Er betonte besonders, daß die Kirche die pastorale Verantwortung zur Versöhnung und Vergebung trage. Allerdings wurde sein Vorstoß sofort von einigen Gruppen benutzt, um sich in Rom und bei Kardinal Krol zu beschweren (Time, 2. 10. 72). Am 17. August verbot der Kardinal alle bisherigen Ansätze unter Hinweis auf römische Dekrete und augenblickliche Studien über diesen Fragenkomplex. Es sei unmöglich, daß einzelne Diözesen oder Nationen in dieser Frage ihren eigenen Weg gingen. Die Kirche sei sich der Problematik und der Schwierigkeiten durchaus bewußt, doch böten die Erleichterungen „guten Glaubens" keinen brauchbaren Ausweg. Am 7. Oktober veröffentlichte die Wochenzeitschrift der amerikanischen Jesuiten, „America", die Erklärung der Kommission der CTSA im Wortlaut. Darin wird der Standpunkt vertreten, die Kirche solle nicht *in jedem Fall* diejenigen verurteilen, die eine zweite Ehe eingehen. Es gebe eine Reihe ernsthafter Kriterien für die Beurteilung der Gültigkeit oder Ungültigkeit einer ersten Ehe, die in der Vergangenheit entweder nicht bekannt oder vorhanden waren bzw. nicht anerkannt wurden. Eine eher biblische als institutionelle Sicht der Kirche, bei der die Verantwortlichkeit mehr als ein Gesetz zum ausschlaggebenden Faktor in der Ethik wird, müßte es ermöglichen, zu einer Änderung der Auffassung in dieser Frage zu kommen. Die Kommission setzte sich sowohl für eine weitgehende Zulassung zu den Sakramenten als auch für eine allgemeine Erneuerung der „Theologie der Ehe" ein.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

KLEIN, Wolfgang. **Zur gegenwärtigen Problematik politischer Theologie.** In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. Jhg. 61 Heft 10 (Oktober 1972) S. 429—442.

Die bisherige Diskussion habe ergeben, daß es „die politische Theologie" nicht gibt, sondern erst ihre Prolegomena. Er stellt am Slogan von der „Politisierung der Kirche" seitens der Kirchenführer fest, daß sich darin ein kirchenpolitisches Selbsterhaltungsinteresse der Volkskirche artikuliert, und versucht politische Theologie exemplarisch als Ideologie- und Institutionenkritik darzustellen, um die unerlaubte Privatisierung des Glaubens im bürgerlichen Zeitalter aufzudecken. Sie müsse „ihre Protestation gegen das wirkliche Elend artikulieren", indem sie Kirchen- und Gesellschaftskritik als *eine* Aufgabe erfaßt. Politische Theologie müsse als Kreuzestheologie fundamentiert werden. Damit die notwendige Unabhängigkeit politisch wirklich effizient werde, um die z. T. selbstauferlegte „soziale Gefangenschaft der Kirche" zu überwinden, müsse sie institutionell vermittelt werden, also die Kirche ihre Identität neu finden. Angesichts der problematischen EKD-Reform eine schwer realisierbare Forderung.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Par-delà la mort** In: Études Heft 11 (November 1972) S. 605—618.

Dufour untersucht in drei Teilen die Frage, wann die Auferstehung der Toten stattfindet, gleich nach dem individuellen Tod oder erst am Ende der Zeit. In Teil I entwickelt er anhand der klassischen Theologie die traditionelle Vorstellung, daß am Ende der Zeit alle Menschen mit ihrem Leib wiedervereinigt würden beim letzten Gericht. Diese Vorstellung stehe neben der vom individuellen Gericht und der Trennung von Leib und Seele durch den Tod, über die es bereits im ausgehenden Mittelalter zu einer theologischen Kontroverse zwischen den Päpsten Johannes XXII. und Benedikt XII. gekommen sei. Teil II zeigt, daß diese Vorstellung nicht biblisch ist. Die Semiten sahen den Menschen nicht aus Leib und Seele zusammengesetzt, sondern als Einheit von beiden derart, daß der Leib nicht ein „Bestandteil" des Menschen sei, sondern „der Mensch selbst, sofern er sich in der Dimension der Sichtbarkeit äußert". Daraus ergebe sich, daß der Glaube an die Auferstehung weder eine Folge noch eine Ergänzung des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele sei. Im letzten Teil sucht Dufour die klassische Ausdrucksweise von der biblischen Ausdrucksweise und Sicht her zu präzisieren.

LÜHRMANN, Dieter. **Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums.** In: Evangelische Theologie Jhg. 32 Heft 5 (Sept./Okt. 1972) S. 452—466.

Das Heft bringt unter dem Gesamttitel „Gleichnisse und Geschichte des Urchristentums" wertvolle Beiträge von *G. Haufe* „Erwägungen zum Ursprung der sog. Parabeltheorie Markus 4, 11—12" (S. 413—421), *W. Harnisch* „Die Ironie als Stilmittel in Gleichnissen Jesu" (S. 421—436), *Chr. Dietzfelbinger* „Das Gleichnis von der erlassenen Schuld" (S. 437—451). Lührmann will das „vergessene Thema", die Geschichte des Urchristentums, aktualisieren. Er stellt fest, daß die bisherige Unterscheidung zwischen „palästinensisch" und „hellenistisch" nicht mehr aufrechterhalten werden könne, weil es ein „hellenistisches Judentum" schon zu Zeiten Jesu in Palästina gab. Es gebe also ein Nebeneinander von beiden Traditionsströmen und nicht ein Nacheinander. Gefordert ist die Einbeziehung der gesamten hellenistischen Welt von Alexander an. Das Christentum der ersten Jahrhunderte sei wesentlich Stadtreligion gewesen, die zugleich zum Tradenten der antiken Kultur wurde. — *H. Klein* beschließt das ertragreiche Heft mit einem Versuch „Zur Frage nach dem Abfassungsort der Lukasschriften" (S. 467—477) und optiert für Caesarea.

SOCHA, Hubert SAC. **Kirchenrechtliche Überlegungen zum Kommunionempfang ungültig Verheirateter.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 81 Heft 5 (Sept./Oktober 1972) S. 298—309.

Socha begründet die Notwendigkeit des Entwurfes der Kommission IV der Gemeinsamen Snyode, der unter bestimmten Voraussetzungen für die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen eintritt, und zieht dafür auch CIC 731 § 2; 853—856 heran. Die Kirche hält das Mahl mit den bußfertigen Sündern, wenn sie bereuen und zur Wiedergutmachung bereit sind. Es wäre Aufgabe der Kirche, den Gläubigen wieder bewußt zu machen, daß nur die Sünde „wider den Heiligen Geist" nicht vergeben werden kann. Solange das nicht geschieht, kann die Zulassung Anstoß erregen. Teenagerheiraten könnten nicht als vollgültiger Bund „im Herrn" angesehen werden. Wer die Eucharistie mitfeiern darf, sei „öffentlich würdig" und könne nicht von der Kommunion ausgeschlossen werden. In Großstädten, wo niemand den anderen kennt, entfalle ohnehin die Rücksicht auf die Anstößigkeit. Die Eucharistiefeier sei nie Gemeinschaft der Reinen, sondern der Sünder. Solange Wiederverheiratete eine wahre Ehe führen und sich nicht vom katholischen Glauben entfernen, entfallen die Gründe zu ihrer Sperrung von den Sakramenten.

Philosophie und Anthropologie

HUTH, Werner. **Zur Dynamik von Schuldgefühlen.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 97 Heft 11 (November 1972) S. 315—324.

Vom Standpunkt des Psychiaters und Psychotherapeuten aus befaßt sich der Autor mit der subjektiven Seite von Schuld, mit den Schuldgefühlen und deren Dynamik. Dabei geht es ihm nicht um eine Wesensbestimmung des Schuldphänomens, sondern darum, den Beitrag der verschiedenen analytischen Methoden zum Verständnis der Schuldgefühle aufzuzeigen. In reinster und massivster Form trete diese subjektive Seite der Schuld in der endogenen Depression hervor, die unter „bestimmten einstweilen noch ungenügend durchschaubaren inneren Voraussetzungen" auftauchen könne und später wieder verschwinde. Zur Klärung dieser Schuldmelancholien trage auch die sog. „transkulturelle Psychiatrie" bei. Weiter führt der Autor den psychoanalytischen *(Freud)* den „daseinsanalytischen" anthropologisch orientierten (*L. Binswanger* im Anschluß an *Heideggers* Ontologie) und den schicksalsanalytischen Beitrag *(L. Szondi)* zum Verständnis des Schuldproblems an. Der Beitrag der letzteren sei insofern besonders bedeutsam, als nach Szondi das Gewissen „in hohem Maß auf Erbgrundlagen und nicht nur auf der persönlichen Identifikation mit Autorität beruht".

KERN, Walter. **Grundmodelle des humanistischen Atheismus.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 97 Heft 11 (November 1972) S. 291—304.

Kern, Professor für Fundamentaltheologie in Innsbruck, entwickelt zwei Grundmodelle des humanistischen Atheismus, der Gott leugnet, um „den Menschen die uneingeschränkte Freiheit der Weltgestaltung und Selbstentfaltung zu verschaffen": den marxistischen und den existentialistischen. Das erste Modell wird im Anschluß an *Feuerbach* entwickelt, für den das Nein zu Gott im Ja zum Menschen als „Grund", „Ziel" und „Sinn" seines Atheismus wurzelt. Daher habe dieser für seine Philosophie den Ausdruck „Anthropotheismus" vorgezogen. *Marx* gehe dann entscheidend über Feuerbach hinaus, indem er in die gesellschaftliche und geschichtliche Theorie hinaus zur revolutionären Praxis vorstoße. Ob mit der Marxschen Gesellschaftstheorie auch der Atheismus notwendig verbunden sei, erscheint dem Autor nach zwei neueren Untersuchungen festzustehen. Weiter geht Kern noch kurz auf *E. Bloch* und den Neomarxismus verschiedener Prägung (*Garaudy, Kolakowski* u. a.) ein. In Teil II über den Existentialismus als humanistischem Atheismus zeigt er an *Nietzsche, Sartre* und *Camus* auf, daß sie getragen sind vom „Protest gegen den Gott, der die Freiheit des *Menschen* . . . einschränkt und hintertreibt".

MARQUARD, Odo. **Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?** In: Philosophisches Jahrbuch Jhg. 79 (2. Halbband 1972) S. 241—253.

Der Autor, Ordinarius für Philosophie in Gießen, zeigt in diesem Beitrag, wie die Geschichtsphilosophie zumindest dann irrational ist, „wenn sie im Namen der Emanzipation deren Gegenteil" und im „Namen der Autonomie Heteronomie betreibt". Die Geschichtsphilosophie definiere die Geschichte als „Emanzipation" als „Hervorbringung menschlicher Autonomie". Mit diesem Autonomieanspruch nehme der Mensch die Stelle des „Subjektes und Täters der Geschichte ein, die „geschichtstheologisch . . . Gott innehatte". Der Mensch als autonomer Täter der Geschichte erfahre aber sein Mißlingen, sich selbst als „Täter von Untaten". Vor dem Druck dieser Last flüchte er sich in die „Kunst, es nicht gewesen zu sein" (bei *Schelling* das „transzendentale Ich", bei *Hegel* der „Weltgeist", bei *Marx* die „Klasse"). Die Geschichtsphilosophie suche dann nach einem anderen Täter, zunächst in der Natur, dann wieder Gott oder den anderen Menschen, der zum Gegner, zum Feind stilisiert wird. Autonomieanspruch erzeuge als „Alibibedarf und mindestens in diesem Sinne Heteronomie: der Andere, aus dessen Gesetz die Menschen autonom sich befreien wollten, kehrt . . . wieder und zwingt die Menschen unter das Gesetz dieses Anderen . . .: wenn nicht in der Maske des Gottes, dann in der Maske des Feindes."

Kultur und Gesellschaft

RAPP, Friedrich. **Leistung und Grenzen der kritischen Theorie der Gesellschaft.** In: Schweizer Rundschau Jhg. 71 Heft 5 (September/Oktober 1972) S. 296—307.

Mit der provozierenden Behauptung, die gegenwartsbezogene Philosophie sei Soziologie, beginnt der Autor, Dozent an der TH Berlin, seine klar gegliederte und das Pro und Contra dieser philosophischen Soziologie herausstellende Abhandlung. Nach einer die Hauptvertreter und Ideen der kritischen Theorie darbietenden Einleitung werden Theorie und Praxis sowie der Realitätsbezug der Anhänger dieser Theorie untersucht. Als „das eigentliche Pathos der kritischen Theorie" bezeichnet Rapp ihren „Verbindlichkeitsanspruch", der so hochgeschraubte Erwartungen geweckt habe, daß sich als Folge davon dogmatische Intoleranz ausgebreitet habe. Der Autor wirft der kritischen Theorie besonders vor, daß ihr der Bezug zur empirischen Realität fehle. Die heilsame Unzufriedenheit, die sie ausgelöst habe, sei zu begrüßen, doch müsse man ihr ankreiden, daß sie „weit über ein ‚konstruktives Mißtrauen' hinaus das Bewußtsein einer völligen Verderbtheit" hat aufkommen lassen.

SOHN, Karl-Heinz. **Die Rolle der Privatinvestitionen für die Entwicklungspolitik.** In: Vierteljahreshefte (der Friedrich-Ebert-Stiftung). Probleme der Entwicklungsländer Nr. 49 (September 1972) S. 217—228.

Prof. Sohn, Staatssekretär im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit, beschäftigt sich in diesem Artikel mit dem Umfang der Privatinvestitionen deutscher Firmen in der Dritten Welt, mit den Motiven dazu und mit ihren Auswirkungen in den Entwicklungsländern. Er führt u. a. aus, daß bisher bei den Investitionen aus privater Hand oftmals die Prioritätenlisten der Empfängerländer nicht berücksichtigt wurden, heute jedoch durch eine zentrale Kooperationsstelle solche Mängel weitgehend behoben sind. Zwar spielt der Profit des Unternehmers in erster Linie für ihn eine Rolle, doch belegt Prof. Sohn die Angaben, daß in den letzten 20 Jahren nur 20 % des in Entwicklungsländern privat investierten Kapitals seinen Weg zurück nach Deutschland gefunden hat, somit die Meinung großer ausbeuterischer Profite widerlegt ist. Insgesamt sieht der Verfasser auch für die Zukunft in den Privatinvestitionen — besonders aus der Sicht der Empfängerländer — eine nicht zu übersehende wichtige Hilfe im Rahmen der gesamten Entwicklung.

TSCHUDI, Andreas. **Rechtsinformatik – die neue juristische Disziplin.** In: Universitas Jhg. 27 Heft 10 (Oktober 1972) S. 1101—1106.

Seit 1968 gibt es an einzelnen Universitäten der Bundesrepublik rechtsinformatorische Lehrveranstaltungen. In diesem Beitrag werden die Spannweite dieser neuen Disziplin, die Gründe für ihre Entstehung, die Abgrenzung ihrer Aufgaben und die voraussichtliche Entwicklung sehr deutlich dargelegt. Der wechselseitige Bezug von „Computer" und „Recht" zeigt sich einmal in der Anwendung des Rechts auf den Computer („Computerrecht") und dann in der Heranziehung des Computers als Hilfsmittel für die Bewältigung des Rechts („Rechtsinformatik"). Besonders im Bereich der Rechtsdokumentation wird diese jüngste juristische Disziplin eingesetzt. Mit ihrer Hilfe lassen sich die bisherigen zeitraubenden Sucharbeiten nach früheren Entscheidungen, Grundsatzurteilen und entsprechenden Begründungen in hohem Maße beseitigen. Aber erst durch die „mathematische Formalisierung" des Rechts gewinnt die „Rechtsinformatik" die Bedeutung einer eigenen Disziplin. Sie soll „praktikable Ideen für die Rechts- und Staatspraxis" entwickeln und Exaktheit, Sicherheit, Objektivierung sowie Prognostizierung garantieren.

Personen und Ereignisse

Die Regionalsynode Ost der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg wählte am 4. November *Albrecht Schönherr* zum Bischof für den Ostbereich dieser Synode. Insgesamt standen drei Kandidaten — Schönherr als Bischofsamtsverwalter, der Potsdamer Superintendent und stellvertretende Synodalpräses *Rolf Stubbe* sowie der Rathenower Pfarrer *Hartmut Grünbaum* — zur Wahl. Durch die Zustimmung der Regionalsynode West Mitte November wurde die Einrichtung eines eigenen Bischofsamtes für die Ostregion auch durch den Westteil legalisiert, dessen Bischof weiterhin *Kurt Scharf* ist.

Der bekannte französische Kardinal und Jesuit *Jean Daniélou* wurde mit 16 von 28 Stimmen in die „Académie Francaise" gewählt. Daniélou tritt praktisch an die Stelle des schon vor längerer Zeit verstorbenen französischen Kardinals und Kardinaldekans *E. Tisserant.* Mit der Wahl wird eine alte Tradition der Akademie fortgesetzt, in den Kreis der Mitglieder eine wissenschaftlich-kulturell ausgewiesene und verdienstvolle Persönlichkeit aus der kirchlichen Hierarchie zu berufen. Daniélou, früher als Vertreter französischer Erneuerungstheologie bekannt, hat sich zum scharfen Kritiker von in seinen Augen zu weitgehenden kirchlichen Reformen und Experimenten gewandelt und ist in jüngster Zeit auch als Kritiker des Erneuerungsbemühens in den Orden, von ihm als „Verfall" angesehen, hervorgetreten.

Zum Vorsitzenden der neugegründeten slowakischen Ordinarienversammlung wählten die Kapitelsvikare der slowakischen Diözesen den Kapitelsvikar von Kaschau, *S. Onderko,* der zugleich Präsidiumsmitglied der Friedenspriesterbewegung ist. Zum ersten Mal wurde damit ein solches Gremium in der ČSSR zugelassen. Bisher wurde die Schaffung einer einheitlichen Bischofskonferenz der ČSSR nicht genehmigt. Gemeinsame Konferenzen der Bischöfe und Kapitelsvikare hat die Regierung nur auf Antrag hin erlaubt. An ihnen durften jedoch die Weihbischöfe nicht teilnehmen.

Als eine Art Kompromiß wird die Ernennung von *Peter T. Butelezi,* eines schwarzen Afrikaners, zum Weihbischof von Johannesburg betrachtet. Seit längerer Zeit forderten die schwarzen Katholiken der Diözese den Rücktritt des in Irland geborenen 75jährigen Bischofs *Hugh Boyle,* weil er für Mißstände im Bistum und besonders für weitgehende Mißachtung der Interessen und Nöte der Schwarzen verantwortlich gemacht wird. Bischof Boyle, dessen Rücktrittsgesuch von Rom nicht befürwortet wurde, versprach zwar gute Zusammenarbeit mit Bischof Butelezi, doch wird allgemein mit einem sehr gespannten Verhältnis gerechnet. Bischof Butelezi zeichnete sich bisher als brillanter Theologe, geachteter Verwalter, als Diplomat und sprachenkundiger Professor aus.

Seine zweite von der Weltöffentlichkeit kaum beachtete Auslandsreise unternahm der Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche, *Pimen,* nach Jugoslawien (vom 12. bis 18. 10), Griechenland (vom 18. bis 25. 10.) und Rumänien (25.— 31. 10). In seiner Begleitung befand sich der Metropolit von Leningrad und Nowgorod, *Nikodim.* Pimen führte Gespräche mit dem serbischen Patriarchen *German,* mit dem Primas Griechenlands, *Hieronymos* von Athen, und traf auch mit dem Ministerpräsidenten *Papadopulos* zusammen. In Rumänien sprach er mit Patriarch *Justinian.* Die griechische Regierung hat zur Übersiedlung einiger russischer Mönche auf den Berg Athos, wo Pimen ebenfalls zwei Tage weilte, die Erlaubnis gegeben, dem sich der Rat des Berges — wenn auch vergeblich — widersetzte.

Ende Oktober wurde in Moskau bekannt, daß ein prominenter buddhistischer Wissenschaftler und Führer einer buddhistischen religiösen Gruppe, der 58jährige *Bidja Dandarovič Dandaron,* verhaftet worden ist. Ihm wird vorgeworfen, Führer einer religiösen Gruppe zu sein und sektiererische und religiöse Propaganda betrieben zu haben. Die Verhaftung wird mit der Befürchtung der Behörden erklärt, der Buddhismus könne eine weiterreichende und tiefergehende, mehr oder weniger stark national gefärbte Wiederbelebung erfahren. Dandaron war bereits 1937 unter der gleichen Anklage verhaftet worden und hat 18 Jahre in sowjetischen Straflagern zugebracht. Die Verhaftung rief in den asiatischen buddhistischen Gemeinden Beunruhigung hervor.

Vielfache Spekulationen über das Schicksal des Vorsitzenden der Bischofskonferenz von Uganda und Erzbischofs von Kampala, *Emmanuel Nsubuga,* erwiesen sich als falsch. Mehrfach war behauptet worden, der Erzbischof sei wegen seiner Kritik an der Ausweisungspolitik von Asiaten durch die Regierung von Uganda verhaftet oder zumindest unter Hausarrest gestellt worden. Die afrikanische Nachrichtenagentur DIA widerlegte am 10. November diese Behauptungen. Demnach trifft es auch nicht zu, daß Bischof *Joseph Willigers* von Jinja zwei Nächte im Gefängnis verbringen mußte und daß verschiedene Missionare verschollen seien.

Wie der Vatikan am 10. November bekanntgab, hat Papst Paul VI. den bisherigen Rektor des Seminars in Riga, *Valerian Zondaks,* 64 Jahre, zum Titularbischof von Tabaicara und Weihbischof des Apostolischen Administrators der beiden Diözesen Lettlands, Riga und Liepaja, *Julian Vaivods,* ernannt. Seit 1964 ist dies die erste Bischofsernennung in Lettland. Der neue Weihbischof soll den 77jährigen Administrator bei seinen pastoralen und administrativen Aufgaben entlasten. Damit können zur Zeit in Lettland zwei katholische Bischöfe ihr Amt ausüben. Amtsbehindert bleibt weiter der 1946 zum Weihbischof von Riga ernannte *Kazimir Dulbinski.*

Zum ersten einheimischen schwarzen Bischof von Rhodesien ernannte Papst Paul VI. den vierzigjährigen bisherigen Pfarrer *Patrick Chakaipa.* Er wurde zum Weihbischof der Erzdiözese Salisbury ernannt, aus der er selbst stammt und in der er bis zu seiner Weihe im Jahre 1965 auch das Priesterseminar besuchte. Der neue Bischof bringt Erfahrung in der Seelsorge in der Stadt und auf dem Lande mit. Mit ihm verbindet sich die Hoffnung vieler schwarzer Rhodesier auf eine weitergehende Heranziehung des einheimischen Klerus für Führungsaufgaben.

Zu unserem Hinweis auf die Kampagne von Franz Gypkens gegen Bischof Tenhumberg im November-Heft, S. 576, schickte uns der Chefredakteur der „neuen bildpost", M. Riedlinger, folgende

GEGENDARSTELLUNG

Die „Herder Korrespondenz" Nr. 11, Nov. 1972, schreibt in der Rubrik „Personen und Ereignisse":

„Eine jetzt in Münster vorgelegte Dokumentation will belegen, daß der Ex-Pater und jetzige Priester im Bistum Fulda, Franz Gypkens, falsche Angaben zur politischen Diffamierung des Bischofs von Münster, Heinrich Tenhumberg, benutzt hat. Er hatte durch eine Kampagne, an der vor allem die „neue bildpost" beteiligt war, versucht, den Bischof der einseitigen Begünstigung der SPD und des Einsatzes für die sozialliberale Koalition zu bezichtigen."

Die Behauptung, daß „neue bildpost" an einer Kampagne zur politischen Diffamierung des Bischofs von Münster, Heinrich Tenhumberg, beteiligt gewesen sein soll, ist unwahr. Wahr ist vielmehr, daß die „neue bildpost" keinen Beitrag gebracht hat, der sich mit der politischen Haltung des Bischofs von Münster beschäftigt.

Anmerkung der Redaktion: Unser Hinweis beruhte insoweit auf einem Irrtum, als eine Notiz in einer uns vorliegenden Dokumentation über den Ausgang der Kampagne fälschlicherweise als aktive Beteiligung der „neuen bildpost" interpretiert wurde, was wir ausdrücklich bedauern.

Z 72/692 M9

15. AUG. 1973

14. DEC. 1973

7. JAN. 1974

15. MRZ. 1974

22. APR. 1974

6. MAI 1974

30. OKT. 1974

26. MAI 1975

9. JUNI 1976

23. JUNI 1977

8. 11. 77

17. 5. 78

31. 5. 79

20. FEB. 1980

3. 6. 80

10. DEZ. 1980

17. AUG. 1981

11. 11. 81

2. 02. 82

21.87